

und Einwände sowie Kontroversen an exemplarischen Problemfeldern dargelegt, wie der Frage nach der „Ehrfurcht vor Gott“ als Erziehungsziel der öffentlichen Schule, wie sie in einzelnen Verfassungen deutscher Bundesländer verankert ist, und dem Stellenwert des Neutralitätsgebotes in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts. Im Zentrum der Untersuchung stehen somit die beiden Säulen, die aus verfassungsrechtlicher Perspektive staatliche Säkularität kennzeichnen und die Formulierung „Staat ohne Gott“ verständlich machen, nämlich Religionsfreiheit und religiös-weltanschauliche Neutralität. Der Autor kommt nicht umhin, sich in den beiden weiteren Kapiteln den Fragen zu stellen, ob im säkularen Staat der Bundesrepublik Deutschland nicht sakrale Elemente nachwirken bzw. entsprechende Tendenzen gegenwärtig stärker zu spüren sind und wie sich die explizite Erwähnung Gottes in der Präambel des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland zur religiös-weltanschaulichen Neutralität verhält. Schließlich befasst sich Dreier im sechsten Kapitel mit dem allgegenwärtigen Diktum Ernst-Wolfgang Böckenfördes vom säkularen Staat, der von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, indem er auf Genese und Kontext, Rezeption und Lesarten sowie den bleibenden Wert dieses Diktums blickt.

Dreier setzt sich grundlegend, aber auch historisch mit einer aktuellen und immer stärker in den Blick kommenden Thematik und ebenso mit abweichenden Positionen, u. a. des Verfassungsrechtlers und ehemaligen Bundesverfassungsrichters Paul Kirchhof, auseinander. Der Band zeugt von einer intensiven Beschäftigung mit dem Thema und damit von einer „längeren Vorgeschichte“ (7). So hatte sich Dreier bereits in seiner Zeit als Fellow der Carl Friedrich von Siemens Stiftung im akademischen Jahr 2011/12 mit dem Thema „Säkularisierung und Sakralität“ und als Inhaber der Hans-Blumenberg-Gastprofessur im Exzellenzcluster „Religion und Politik“ der Universität Münster im Wintersemester 2016/17 im Rahmen einer Vortragsreihe mit den Themen der ersten vier Kapitel des vorliegenden Buches beschäftigt. Auch das Böckenförde-Diktum war bereits Inhalt eines Vortrags in Bremen bei der dortigen Juristischen Gesellschaft im Jahr 2017. Der Band gibt eine klare Antwort auf die Frage, was „Staat ohne Gott“ heißt. Dreier plädiert für einen säkularen Staat, ohne die damit verbundene weltanschaulich-religiöse Neutralität mit Säkularität oder einer massiv betriebenen Säkularisierung gleichzusetzen. Ein säkularer Staat gewährleistet das friedliche Nebeneinander unterschiedlicher Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften und ermöglicht damit allen Menschen zum einen das Bekenntnis zu einer dieser Gemeinschaften sowie ein Leben nach deren jeweiligen Grundsätzen und Lehren, zum anderen aber auch, religionslos zu bleiben. Die Gewährleistung umfassender Religionsfreiheit bietet zugleich den Kirchen, Religions- und Bekenntnisgemeinschaften einen breiten Raum zur Entfaltung, aber auch zur Einmischung in öffentliche Angelegenheiten. Somit ist für Dreier auch ein Staat ohne Gott nicht glaubensfeindlich. Die Beschäftigung mit den Überlegungen Dreiers ist allen zu empfehlen, die an religionsrechtlichen Fragen, an einer Weiterentwicklung des Religionsrechts und an einem friedlichen Miteinander unterschiedlicher Kirchen, Religions- und Glaubensgemeinschaften sowie deren Anhängern interessiert sind.

W. REES

INKLUSION DENKEN: Theologisch, biblisch, ökumenisch, praktisch. Herausgegeben von *Michaela Geiger* und *Matthias Stracke-Bartholomai* (Behinderung – Theologie – Kirche; 10). Stuttgart: Kohlhammer 2018. 310 S., ISBN 978-3-17-033377-2 (Paperback); 978-3-17-033378-9 (PDF).

Der vorliegende Sammelband „Inklusion denken“ erhebt den Anspruch, im Rahmen des Inklusionsdiskurses „Akzente zu setzen“, „Ideen aufzugreifen“ und „Denkwege weiterzuverfolgen“ im Sinne einer „fortwährenden Aktualisierung inklusiven Denkens und Handelns“ (9). Dabei gliedert er sich in vier Abschnitte unter den Überschriften „Inklusion theologisch denken“ (21–92), „Inklusion biblisch denken“ (93–178), „Inklusion ökumenisch denken“ (179–242) und „Inklusion praktisch denken“ (243–306). Auffällig ist, dass, obwohl der gesamte Band sich mit Phänomenen der Inklusion beschäftigt, der Begriff „Inklusion“ selbst teilweise recht unbestimmt bleibt.

Die Gemeinsamkeit der Texte des ersten „theologischen“ Abschnitts besteht darin, dass diese Texte sich in einer im weitesten Sinne systematischen Weise mit dem Phänomen beschäftigen. Innerhalb ihres argumentativ herausragenden Beitrags beabsichtigt *Sigrid Graumann* eine „Klärung des normativen Gehalts des Begriffs der Inklusion mit Blick auf dessen gesellschaftliche und politische Relevanz“ (21). Ausgehend von einer anerkennungstheoretisch fundierten Folie (unter Rekurs auf die Anerkennungstheorien Honneths, Taylors und Butlers) erarbeitet die Autorin eine Möglichkeit, die menschenrechtsethische und die sozialwissenschaftliche Perspektive auf Inklusion zu vermitteln: Insofern die gleichberechtigte Teilhabe einer Person an Gesellschaft in entscheidendem Maße von ihrer Anerkennung als Person abhängt, stellen die benannten Anerkennungstheorien Möglichkeiten zur Rekonstruktion von Missachtungserfahrungen in Form von mangelnder Inklusion bereit und bieten zugleich normative Orientierungen in der konkreten Ausgestaltung der menschenrechtsethisch begründeten Inklusion. Hervorzuheben ist in diesem Abschnitt der Text von *Heike Springhart*, die den Begriff der Vulnerabilität einführt und hier zwischen ontologischer und situativer Vulnerabilität unterscheidet. Ontologisch vulnerabel ist jeder Mensch qua Menschsein. Situative Vulnerabilität ist Folge von Ausgrenzung, Behinderung und anderen Phänomenen, die durch Inklusion überwunden werden können. Springhart gelingt hier der Versuch einer überzeugenden theologischen Anthropologie mit konkreten praktischen Implikationen. Der religionspädagogische Text von *Bernhard Grümme* legt ein besonderes Augenmerk auf die Inklusion behinderter Menschen und warnt vor der „spirituellen Ausbeutung“ (48) leidender Menschen – vor allem im Religionsunterricht. So dürften sie nicht nur Demonstrationsobjekt von Heilshandeln werden. Grümme favorisiert den Begriff der „aufgeklärten Heterogenität“ (51) für eine Gesellschaft, die es schafft, Verschiedenheit in sich zu vereinen. Etwas am Rande steht dabei der vom Autor selbst eröffnete Bezug zum Religionsunterricht – fast fragt man sich, ob dieser nur Demonstrationsobjekt für die theoretischen Überlegungen des Autors ist. Der Aufsatz des Herausgebers *Matthias Stracke-Bartholomai* erfrischt dahingehend, als er die Fokussierung des Inklusionsbegriffes auf Behinderung aufhebt. Er schließt seine Überlegungen an die *queer theology* an und etabliert den Begriff der „Unterbrechung“ (57) als ein zentrales Moment, das Inklusion ermöglicht. Dabei geht er vom Gottesdienst aus und befürwortet einen Gottesdienst, in dem Unterbrechungen willkommen sind. Seine Argumentation ist recht einseitig und er kann durch die starke Betonung der Unterbrechung der formalen Struktur des Gottesdienstes und der Liturgie nicht sehen, dass auch eben die Formalisierung der Liturgie eine Unterbrechung des Alltags darstellen und darin ein Proprium des Gottesdienstes bestehen könnte.

Gemeinsam mit dem Text von Stracke-Bartholomai sticht der Text der zweiten Herausgeberin *Michaela Geiger*, der den Abschnitt der biblischen Reflexionen eröffnet, durch seine Länge heraus – so sind es einzig die Texte der Herausgeber, die mit dreißig Seiten mehr als doppelt so lang sind wie der Durchschnitt der anderen Texte. Geiger nimmt die Figur des Mefiboschet, den Sohn Jonathans, in den Blick und betont vor allem die Vielschichtigkeit dieses Charakters, der im biblischen Text noch vor der Nennung des Namens als „an beiden Füßen geschlagen“ (98) vorgestellt wird, was als andauernde Körperbehinderung entfaltet wird. Davon ausgehend zeigt Geiger die Ambivalenz von Körperbehinderungen im Alten Testament an der Figur des Mefiboschet, dessen Behinderung keine Rolle spielt, wenn er als Rivale Davids vorgestellt wird. Klar herausgearbeitet wird die Vielschichtigkeit und Undurchsichtigkeit des Charakters (121), die eine Sonderstellung zwischen dem „you win or you die“ im biblischen „Game of Thrones“ einnimmt (124). *Claudia Janssen* stellt in ihrem Aufsatz in großer Differenziertheit und klar nachvollziehbarer Argumentation dar, dass die Heilungsgeschichten des Matthäusevangeliums keineswegs nur „Normalisierungsgeschichten“ (Dorothee Wilhelm) darstellen, sondern Heilung und Heilsein angesichts eines Umfeldes, in dem Behinderung und Krankheit die Normalität ausmachen, eine Utopie eröffnen, die unter Umständen nicht frei von Idealisierungen ist. Heilen und sich Sorgen macht sie als ein Zeichen der Gegenwart Gottes und des messianischen Handelns aus. *Nils Neumann* greift in seinem Aufsatz die Ideen der sozialpsycho-

logischen *Group Identity Theory* (Henri Tajfel und John C. Turner) auf und zeichnet Prozesse im Lukasevangelium nach, in denen sich Gruppenidentitäten herausbilden. Das Handeln Jesu charakterisiert er dahingehend, als dadurch paradigmatisch Prozesse der Abwertung der Outgroup zugunsten der Ingroup überwinden und Außenseiter zum Vorbild werden. Die Erzählungen sieht er damit quer zum kulturellen Kontext: Außenseiter werden nicht abgewertet, sondern gesellschaftliche Grenzen überwunden. *Knut Usener* stellt zunächst klar, dass Inklusion ein neuzeitlicher Begriff ist, dessen Phänomenen er bei heidnischen und christlichen Mahl-Gemeinschaften in der frühchristlichen Zeit auf die Spur kommen möchte. Literarisch gliedert er seinen Artikel als (freilich neuzeitliche) Speisefolge eines Mahles, was keineswegs aufgesetzt wirkt. Er arbeitet heraus, dass die frühchristlichen Gemeinschaftsmähler in der Antike insofern eine Besonderheit darstellen, als hier alle (Getauften) zugelassen seien und es keine strengen Auswahlkriterien zur Teilnahme am Mahl gebe, wie in paganen Mahlvereinen. Dies geschieht nicht zweckfrei, sondern verbildlicht die Utopie des gemeinschaftlichen eschatologischen Mahles.

Unter Bezugnahme auf eine systemtheoretische Begriffsbestimmung von Inklusion und Exklusion betrachtet *Peter Noss* einerseits die Diskurse der Ökumene (v. a. des Ökumenischen Rates der Kirchen) zur Inklusion von Menschen mit Behinderung, aber auch die Diskurse zu Möglichkeiten der Ökumene als inklusiver Institution bzw. als „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ (184) und eröffnet damit den Abschnitt der „ökumenisch“ orientierten Texte. Inklusion erachtet er als ein Konzept zur Gestaltung der Ökumene, insofern es einerseits als soziologisches Konzept ein Analyse-Instrumentarium bereitstellt, um jene Mechanismen zu verstehen, die Institutionen bestimmen, und indem es andererseits anschlussfähig ist an theologische Ansätze zur Konturierung kirchlich-ökumenischer Gemeinschaft (u. a. der Theologie Jürgen Moltmanns). Eine Annäherung an Inklusion und kulturell geprägte Inklusionsverständnisse im interkulturellen Kontext nimmt *Matthias Börner* vor, indem er den Inklusionsdiskurs der Vereinten Evangelischen Mission (VEM) in den Mittelpunkt seines Beitrags stellt und ausgehend davon die Schwierigkeiten beleuchtet, die eine Realisierung von Inklusionsideen angesichts unterschiedlicher kulturell geprägter Vorstellungen von Gemeinschaft darstellen. Dabei betrachtet er die unterschiedlichen Verständnisse von Gemeinschaft in Kollektiv- und Individualkulturen (195) und verdeutlicht, dass eine kulturinvariante Bewertung des Gelingens von Inklusion nicht möglich sei. Im Rahmen einer Fallstudie geht *Leonie Wieser* der Frage nach, inwiefern das öffentliche Zur-Sprache-Bringen von Krankheit und Heilung (beispielsweise in Form von Glaubens- und Heilungszeugnissen) in einer afrikanischen Pfingstkirche als inklusive Gottesdienstpraxis zu verstehen sei. Dabei weist die Autorin jene Praxis als performatives Geschehen aus, „in der sich eine Transformation des erzählenden Ichs“ (219) vollziehe und in dem sich die *individuelle* Dimension in Form von sprachlich bekundeter, individueller Bewusstwerdung von Ohnmacht, Hilflosigkeit aber auch Verdankt-Sein und (Neu-)Ordnung der eigenen Geschichte mit einer *kollektiven* Dimension verschränke: Die bezeugte Erfahrung wird für alle am Glaubens- und Heilungszeugnis Partizipierenden bedeutsam – eine Erfahrung, die eint. Dass Interkulturalität vor allem im Angesicht von Migration auch einen Ausdruck von Inklusion darstellt, den es im Inklusions-Diskurs zu berücksichtigen gilt, verdeutlicht *Markus Schaefer* in seinem lesenswerten Beitrag zur „inkluisiven Kirche als Kirche unterwegs“ (227). Angesichts dessen, dass Kirche selbst eine Kultur mit spezifischen Werten, Symbolen, sozialen Verhaltensweisen und Deutungsansprüchen darstellt, die das Wahrnehmen, Bewerten und Handeln von sozialen Akteurinnen und Akteuren bedingt und ermöglicht, stellt Befremdung durch das und Umgang mit dem Anderen eine zentrale Herausforderung dar – vor allem angesichts der Frage nach Möglichkeiten des Umgangs mit Migrationsfolgen. Dabei arbeitet der Autor im Rahmen seiner theologischen Reflexion heraus, dass Migrations- und Fluchterfahrungen zentrale biblische Erfahrungen darstellen, und weist andererseits darauf hin, dass bereits im trinitarischen Wesen Gottes die „Möglichkeit zur Veränderung durch Begegnung“ (233) angelegt ist.

Eine wichtige (professionstheoretische) Perspektive greift *Beate Hofmann* in ihrem Beitrag auf, innerhalb dessen sie das (Spannungs-)Verhältnis zwischen Selbstverständnis und Praxis diakonischer Arbeit als Umgang mit dem „Andersein von Anderen, die durch Krankheit, Flucht, Behinderung und Alter zu anderen werden“ einerseits und dem Anspruch der Inklusion andererseits in den Blick nimmt. Insofern Inklusion als Einübung in eine Haltung zu verstehen sei, die Unterschiede ohne Bewertung wahrnimmt, weist die Autorin auf die Notwendigkeit einer Veränderung des Selbstverständnisses diakonischer Dienstleisterinnen und Dienstleister zu selbstreflexiven Inklusionsmanagerinnen und -managern hin. Unter Rekurs auf ein Verständnis von *diakonein* als „dazwischengehen“ und „vermitteln“ konturiert die Autorin ein professionelles Selbstverständnis von diakonisch Arbeitenden als Agentinnen und Agenten anderer gesellschaftlicher Verhältnisse, die Behinderndes abbauen. Ausgehend von seinen persönlichen Erfahrungen in Religions- und Gemeindepädagogik in unterschiedlichen sozialen Feldern verdeutlicht *Günter Ruddat* die Bedeutsamkeit des Dreischritts aus aufmerksamem Sehen und Hören, Urteilen über die Welt und Verstehen der Welt im Lichte der biblischen Überlieferung sowie mutigem, kreativem Handeln und Erproben für die Entwicklung inklusiver Gemeindestrukturen und Selbstverständnisse. Dabei sei die Entmythologisierung von übersteigerten Inklusionserwartungen erforderlich zugunsten einer gemeindepädagogischen Strategie im Sinne eines schrittweisen Annäherungsversuchs an das Leitbild der inklusiven Gemeinde. *Frank Peters* überschreibt seinen Text als „Anreizung zu einem partizipativen Gottesdienst“ (280) und geht davon aus, dass Gottesdienst wesentlich ein inklusiver Ort sein muss, an dem die ganze Gemeinde zusammenkommt. Diesem Anspruch werde die Praxis selten gerecht wird: Der Sonntagsgottesdienst sei vielerorts ein „Zielgruppengottesdienst für traditionsverbundene Senioren mit einer Vorliebe für getragene Choräle und ausführliche Predigten“ (282). Auch wenn der Autor die evangelische Gottesdienstkultur und -theologie in den Blick nimmt, bereichert die trefflichere Beschreibung liturgischer Praktiken auch den katholischen Leser und regt zum Nachdenken an. Die kreative Praxis des Tanzes als Inklusionsgeschehen nimmt *Andrea Bieler* in ihren erfrischend anderen „praktisch-theologischen Erkundungen“ in den Blick, in deren Rahmen sie zwei integrative Theateranzprojekte betrachtet und das soziale, leiblich vermittelte Dialoggeschehen zwischen den Tänzerinnen und Tänzern aufgreift. Ausgehend von der Inklusion als einem Prozess, „in dem Menschen in all ihrer Unterschiedlichkeit [...] die Möglichkeit haben, in schöpferische Beziehungen einzutreten, die auf Reziprozität beruhen“, zeigt Bieler, dass Inklusion immer auch die Neuordnung von Begegnungsräumen, einschließlich dem Austarieren von Verbindendem und Fremdem, bedeute – ähnlich, wie im Tanz zwischenleibliche Begegnungsräume von Menschen geschaffen werden. So konturiert die Autorin Kirche als Gemeinschaft der Verletzlichen und als einen Möglichkeitsraum, der ein *gemeinsames* Erleben von Verletzlichkeit eröffnet.

Es ist eine Stärke des vorliegenden Sammelbands, den theologischen Diskursraum für eine gegenwärtig zentrale Leitidee von Gesellschaft zu öffnen und dabei einerseits Weisen und Möglichkeiten gelingender Inklusion *innerhalb* kirchlicher Strukturen, sozialer Handlungsfelder und Gemeinschaft(en) empirisch zu rekonstruieren aber auch zu begründen. Andererseits werden in der biblisch-theologischen, aber auch philosophischen Reflexion einige Anknüpfungspunkte herausgearbeitet, die die grundsätzliche Idee von Inklusion stützen. Klug ist, dass dieses Anliegen auf unterschiedlichen Abstraktionsebenen und im Wechselspiel aus Betrachtung von Empirie sowie theologischer Reflexions- und Begründungsarbeit geschieht. Wünschenswert wäre, den Anschluss an bereits bestehende Inklusionsdiskurse außerhalb der Theologie stärker zu suchen und die jeweiligen, den vorliegenden Arbeiten zu Grunde gelegten Extensionen und Intensionen des Begriffs „Inklusion“ transparenter auszuweisen. Für die Etablierung und Weiterentwicklung eines theologischen und (hoffentlich auch) interdisziplinären Diskurses stellt der Band jedoch einen gelungenen Beitrag dar, der seinem selbstgesetzten Anspruch gerecht wird.

J. MERTESACKER / L. E. BEST