

Qualität der Gottesebenbildlichkeit

Anthropologische Erwägungen zum inklusiven Lernen

Wolfhard Schweiker

Vor einem Züricher Modehaus bleiben Passanten staunend stehen. Sie reiben sich die Augen, Kinder imitieren die Haltung von chic gekleideten Schaufensterpuppen. Vor ihnen posieren nicht die üblichen idealtypischen Figuren, sondern die plastischen »Ebenbilder« von Menschen mit körperlichen Besonderheiten. Einzelne Betrachter kommen ins Grübeln, ein Lächeln huscht über die Lippen, eine Stirn wirft sich in Falten. Was ihnen gerade durch den Kopf geht, lässt der Video-Clip des Schaufensterprojektes der Selbsthilfeorganisation »pro infirmis« offen.¹ Findet hier ein Nachdenken über das Menschenbild der Konsumwelt statt? Werden eigene Vorstellungen vom Menschen in Frage gestellt oder gar Anstöße für inklusives Lernen gegeben?

Die Überraschung lässt sich an den Gesichtern der Passanten ablesen. Menschen mit Handicaps gehören nicht in Schaufenster oder auf Werbeflächen. Das hier ist doch nicht normal! Und wie sieht es mit den Menschenbildern aus? Haben außergewöhnliche Menschen dort ihren Platz? Oder werden (theologische) Anthropologien geschrieben, »als ob es sie nicht gäbe«?

1. Pädagogisch-theologische Ausgangspunkte

Das »sine non daretur« von Menschen mit Besonderheiten in der allgemeinen Anthropologie wird seit Jahren von verschiedenen Kritikern angemahnt.² Am schärfsten hatte Ulrich Bach die exkludierende Sonderstellung von Menschen mit Behinderung im Menschenbild als »Sozialrassismus in Theologie und Kir-

1. Projekt von »pro infirmis« unter dem Titel »Wer ist schon perfekt?«, in: <http://www.youtube.com/watch?v=vf55LVk4ek4> (Aufgerufen: 09.01.2014).
2. Siehe z.B. *Anita Müller-Friese*, *Miteinander der Verschiedenen. Theologische Überlegungen zu einem integrativen Bildungsverständnis*, Weinheim 1996; *Ulf Liedke*, *Beziehungsreiches Leben. Studien zu einer inklusiven theologischen Anthropologie für Menschen mit und ohne Behinderung*, Göttingen 200; *Friedrich Schweitzer*, *Menschenwürde und Bildung. Religiöse Voraussetzungen der Pädagogik in evangelischer Perspektive*, Zürich 2011, 31 f., erinnert auch an den blinden englischen Religionspädagogen John Hull.

che«³ und »Apartheitsdenken«⁴ kritisiert. In seiner »Theologie nach Hadamar«⁵ unternimmt er den Versuch, wieder zusammen zu bringen, was zusammen gehört. Bach stellt den anthropologischen Grundsatz auf, dass Aussagen über das Menschsein grundsätzlich inklusiv formuliert sein müssen⁶. Ein allgemeiner Satz über den Menschen muss für ausnahmslos jeden einzelnen Menschen gelten! Eine reduzierte oder »halbierte Anthropologie«⁷ darf es nicht geben! Dieser Beitrag versucht, pädagogisch-theologische Impulse zur Formulierung eines *inkluisiven Menschenbildes* zu geben. Er nimmt einen doppelten Ausgangspunkt: Pädagogisch orientiert er sich an Annedore Prengels »Pädagogik der Vielfalt« (1993) und theologisch an der Gottebenbildlichkeit des Menschen in protestantischer Auslegungstradition.

Im pädagogischen Kontext kann Inklusion kurz als »die Kunst des Zusammenlebens der Verschiedenen« verstanden werden. Aus juristischer Sicht gilt Inklusion nach der UN-Konvention über die Rechte von Menschen mit Behinderung (UN-BRK) als ein Menschenrecht auf »volle und wirksame Partizipation« in allen gesellschaftlichen Lebensbereichen.⁸ Prengels allgemeine Pädagogik überwindet – in Übereinstimmung mit dem für alle geltenden Inklusionsbegriffs der Menschenrechtskonvention – die Fokussierung auf Menschen mit einer Behinderung. Mit dem poststrukturalistischen Philosophen Jean F. Lyotard, dem Begründer der Philosophie der Differenz, geht sie davon aus, dass in der postmodernen Welt kein Welt- oder Menschenbild mehr in der Lage sein kann, mit seinem Gedankengebäude Totalität zu beanspruchen.⁹ In einer Welt, die als radikal plurale Verfasstheit gedacht wird, kann es darum alles nur noch im Plural geben: Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschenbild. Mit dem poststrukturalistischen Konzept der radikalen Pluralität bezeichnet

3. Ulrich Bach, *Getrenntes wird versöhnt. Wider den Sozialrassismus in Theologie und Kirche*, Neukirchen-Vluyn 1991.
4. Ulrich Bach, »Gesunde« und »Behinderte«. *Gegen das Apartheitsdenken in Kirche und Gesellschaft*, Gütersloh 1994.
5. Ulrich Bach, *Ohne die Schwächsten ist die Kirche nicht ganz. Bausteine einer Theologie nach Hadamar*, Neukirchen-Vluyn 2006.
6. Vgl. Bach, *Ohne die Schwächsten*, 346 f.
7. Ulf Liedke, *Gegebenheit – Gabe – Begabung? Systematisch-theologische Notizen zum Diskurs über »Behinderung« und zu einer inklusiven Anthropologie für alle Menschen*, in: *Pastoraltheologie* 98 (2009), 466–482, 467.
8. *UN-BRK: Konvention über die Rechte von Menschen mit Behinderung*, 2009, abrufbar unter: http://www.bar-frankfurt.de/upload/Gesentw_BT-Drs_1610808_721.pdf (Zugriff am 09.01.2014), hier besonders Art. 3c.
9. Siehe Annedore Prengel, *Pädagogik der Vielfalt. Verschiedenheit und Gleichberechtigung in Interkultureller, Feministischer und Integrativer Pädagogik*, Opladen 2006, 50.

Prenzel die empirisch gegebene Eigenart differenter Lebensweisen, Wissens- und Denkformen, die in ihrer Verschiedenheit eine hohe Wertschätzung genießen. Indem jedem Lebensentwurf das gleiche Recht auf Eigenart zukommt, wird das universelle »Gleichheitspostulat durch die Anerkennung von Verschiedenheit eingelöst«. ¹⁰ Verschiedenheit wird gleich wertgeschätzt und zur Normalität erklärt. In diesem Sinn spricht Prenzel von »egalitärer Differenz«. ¹¹ Die Herleitung ihres Prinzips der Egalität von Differenz aus dem Poststrukturalismus bleibt jedoch unspezifisch. So kann auch sie sich der Einschätzung nicht entziehen, dass die Begründung der Positionen »in der (sonder-) pädagogischen Diskussion oft vage oder ganz aus« ¹² bleiben. Die Gleichheit der verschiedenen Menschen wird behauptet, bleibt aber (philosophisch) unzureichend begründet.

In diesem Beitrag wird an einer theologisch-formalen Grundlegung einer inklusiven Anthropologie gearbeitet. In ihr wird die Gleichwertigkeit menschlicher Unterschiede (alteritas) schöpfungstheologisch mit der theologisch-anthropologischen Leitkategorie der Gottebenbildlichkeit (Imago Dei) begründet. In einem zweiten Schritt werden aus dieser Leitkategorie inklusionstaugliche formale Bestimmungen des Menschseins abgeleitet. ¹³ Dieser protestantische Zugang ist nur *eine* mögliche Deutung. Sie unterstreicht, dass auch die Theologie in der Postmoderne nur im Plural existieren kann.

2. Theologische Begründung der Gleichheit menschlicher Verschiedenheit

Karl Ernst Nipkow (2005) hat anthropologische Überlegungen zur theologischen Begründung einer inklusiven Pädagogik vorgelegt. Dabei unterscheidet er zwei logische Möglichkeiten, die Gleichwertigkeit der Verschiedenen zu begründen: Die gedankliche Angleichung von Differenz »nach oben« und die Angleichung von Differenz »nach unten«.

10. A. a. O., 49.

11. Ebd.

12. Anita Müller-Friese, No child left behind – Herausforderung Inklusion, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 10. Jg. (2/ 2011), 25–37; <http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2011-02/05.pdf> (Zugriff am 09.01.2014), 27.

13. Ein weiterer Schritt, der den Rahmen dieses Beitrags jedoch sprengen würde, wird auf der Grundlage eines theologischen Vielfaltkonzepts die materiale Bestimmung einer inklusiven Anthropologie in den Blick nehmen.

2.1 Angleichung nach unten: Hinfälligkeit

Eine Angleichung von Differenz kann zum einen »nach unten« gedacht werden, indem davon ausgegangen wird, dass alle an derselben »Unvollkommenheit« von Menschen teilhaben. Dies zeigt Nipkow an Ulrich Bachs Aufsatzsammlung mit dem Titel »Boden unter den Füßen hat keiner« auf. Mit Wendungen wie »alle in einem Boot« oder »wohin wir auch blicken: es wimmelt in unserem Leben von Nicht-Können«¹⁴ wird die Gleichheit unten verortet. »Die Gleichheit aller ist eine Gleichheit in derselben prinzipiellen, im Einzelnen natürlich unterschiedlichen gemeinsamen Endlichkeit, Hinfälligkeit und Hilfsbedürftigkeit«¹⁵. Der von der Gesellschaft definierte »Graben« zwischen unterschiedlichen Menschen wird dadurch überbrückt, dass alle sich in Blick auf ihre Unvollkommenheit auf derselben Ebene befinden.¹⁶

Bei dieser in der Anthropologie verbreiteten Argumentation kann die Gleichheit im Allgemeinen empirisch plausibilisiert werden: Jeder Mensch ist sterblich. Jedoch nimmt die Endlichkeit und Hinfälligkeit im »Einzelnen« sehr unterschiedliche Gestalt an. Da sich der Mensch mit »Seinesgleichen« gerne vergleicht und abgrenzt, wird die Stichhaltigkeit dieser Gleichheitsbegründung (*ex datis*) entkräftet.

2.2 Angleichung nach oben: Gottebenbildlichkeit

Auf den zweiten Begründungszusammenhang anthropologischer Gleichheit aufgrund der Gottebenbildlichkeit des Menschen wird hier der Schwerpunkt gelegt. Im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht heißt es: »Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn« (Gen 1,27).¹⁷ Da der Mensch als Bild Gottes geschaffen ist, sind Menschen in ihrer Unterschiedlichkeit gleich, im Sinne von gleich wertvoll. Sie haben an derselben Gottebenbildlichkeit und somit an derselben »Vollkommenheit« Anteil. Da-

14. *Ulrich Bach*, *Boden unter den Füßen hat keiner*. Plädoyer für eine solidarische Diakonie, Göttingen ²1986, 5, 9, 23.

15. *Karl Ernst Nipkow*, *Menschen mit Behinderung nicht ausgrenzen! Zur theologischen Begründung und pädagogischen Verwirklichung einer »Inklusiven Pädagogik«*. *Zeitschrift für Heilpädagogik* 4 (2005), 122–131, 125.

16. *Nipkow*, *Menschen mit Behinderung*, 126 f., begründet die »Angleichung nach unten« auch theologisch, u. a. mit dem alttestamentlichen Gottesknechtsmotiv und soteriologisch-christologisch mit der Kreuzes- und Inkarnationstheologie.

17. Alle Bibelzitate gehen auf die Lutherübersetzung, revid. Text 1984, zurück.

durch wird jeder Mensch erhöht und auf die gleiche Stufe gestellt. Gleichwertigkeit wird gedanklich durch die Angleichung »nach oben« hergestellt.¹⁸

Ob eine inklusive Anthropologie nun durch eine Angleichung nach oben oder durch eine Angleichung nach unten begründet wird, ist nicht entscheidend. Auf die »Anerkennung oder Nichtanerkennung der von den gesellschaftlich formierten Differenzen abweichenden Differenzen«¹⁹ kommt es an. Jede Gleichheitsidee, ob sie nun mit der Hinfälligkeit des Menschen oder der Gottebenbildlichkeit begründet ist, steht und fällt mit ihrer Anerkennung und ihrer praktischen Verwirklichung.

3. Theologisch-inklusive Bestimmungen des Menschseins

Die theologisch-anthropologische Leitkategorie der Gottebenbildlichkeit weist unterschiedliche formale Bestimmungen auf, die für eine inklusive Anthropologie und (Religions-)Pädagogik von grundlegender Bedeutung sind.

3.1 Mensch als Gattungswesen (homo sapiens)

Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht (Gen 1) spricht von den Menschen im Singular, als »Adam« und bezeichnet damit kollektiv die Gattung »Mensch«. Das hebräische Denken des Schöpfungsberichts versteht den Menschen noch nicht als Individuum.²⁰ Auch der Personbegriff und die anthropologische Aufspaltung des Menschen in Gattungsmitglied und Person²¹ ist dem biblischen Denken fremd. »Adam« meint also *jeden Menschen*, der zur Gattung Mensch (homo sapiens) gehört.²² Damit wird qua definitionem kein Mensch von der Gleichstellung durch die Gottebenbildlichkeit ausgeschlossen. Die eindeutige Zuschreibung der gottebenbildlichen Würde an das Gattungswesen Mensch ist ein Protest²³ gegen jedes anthropologische Schisma, das zwischen Menschen und Personen trennt, um Nicht-Personen z. B. als »human

18. A. a. O., 123 f.

19. A. a. O., 123, mit Bezug auf René Girard.

20. Vgl. *Liedke*, Beziehungsreiches Leben, 321, unter Verweis auf Hans Walter Wolff.

21. Zum Beispiel *Peter Singer*, Praktische Ethik, Stuttgart 1984, 106. Weitere Beispiele bei *Liedke*, Beziehungsreiches Leben, 280 ff.

22. »Homo sapiens« ist der Terminus technicus für den Gattungsbegriff des aktuell lebenden Menschen. »Sapiens« (klug, vernünftig sein) beschreibt hier kein menschliches Wesensmerkmal.

23. *Müller-Friese*, Miteinander der Verschiedenen, 15,3 leitet den Protestcharakter der

vegetable«²⁴ abzuwerten und aus der Gemeinschaft der Menschen auszuschließen. Sie widerspricht jeder Form von Selektions- und »Euthanasie«-Vorstellungen, auch der von Martin Luther geteilten mittelalterlichen Vorstellung, ein neugeborenes Kind mit Behinderung sei kein Menschenkind, sondern ein »Wechselbalg«, das vom Teufel der Mutter unterschoben wurde.²⁵

3.2 Mensch als ganzer Mensch (homo totus)

»Der ganze Mensch ist gottesbildlich geschaffen«, betont der Alttestamentler Gerhard von Rad.²⁶ Dies lässt sich auch durch das alttestamentliche Menschenbild erhärten. Alle Begriffe, die in der biblisch-hebräischen Sprache den Menschen bezeichnen, beziehen sich nicht auf einen Teil des Menschen, sondern immer auf den ganzen Menschen. Die deutschen Übersetzungen für Leib (לב = Herz), Basar (שרב = Fleisch) oder Náfäsch (שנפ = Seele) sind unzureichend. Denn die antike und neuzeitliche Unterteilung des Menschen in Leib, Seele und Geist ist dem ganzheitlichen Menschenbild der hebräischen Bibel fremd. Die Gottebenbildlichkeit von Adam ist somit ausschließlich und ungeteilt auf den (einzelnen) Menschen in seiner Ganzheit (homo totus) zu beziehen.²⁷ »Der ganze Mensch ist Gottes Bild«.²⁸

3.3 Mensch als Geschöpf (homo creatus)

Der Alttestamentler Walter Groß übersetzt das hebräische »Zelem« (צֶלֶם) mit »Statue« und macht deutlich, dass mit »Bild« sachgemäß an »eine vollplastische Kopie Gottes« (Otto Kaiser) zu denken ist.²⁹ Der Mensch ist als plastisches Abbild von Gott geschaffen. Die Theomorphie des Menschen trifft jedoch nicht den Kern der Gottebenbildlichkeit. Die Vorstellung steht vielmehr in der altorientalischen Tradition der Königsideologie. In ihr wird der Pharao als Abbild des Gottes bezeichnet und dadurch in seiner Herrschaftsausübung

Imago Dei mit Verweis auf Otto Kaiser aus dem Erfahrungshintergrund der Exilsituation ab.

24. Singer, *Praktische Ethik*, 104.

25. Walter Bachmann, *Das unselige Erbe des Christentums: Die Wechselbälge. Zur Geschichte der Heilpädagogik*, Gießen 1985, insbes. 31 f.

26. Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose*, Berlin 1954, 54.

27. Vgl. ausführlicher Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, 369 f.

28. A. a. O., 80, auf der Grundlage der Schöpfungstheologie Jürgen Moltmanns.

29. Vgl. a. a. O., 235 f.

legitimiert. »Während im Reich am Nil die Gottebenbildlichkeit zur Absicherung der exklusiven Herrschaft des Pharaos diente, wird die analoge Vorstellung in Israel zur würdevollen Auszeichnung *jedes* Menschen.«³⁰ Hier vollzieht sich nach Werner H. Schmidt im Alten Testament eine Demokratisierung,³¹ die ihren Ausdruck heute in der unantastbaren Würde des Menschen (GG, Art. 1) findet.³² Jeder Mensch repräsentiert Gott als sein »Repräsentationsbild«.³³ Jedem gilt sein Herrschaftsauftrag (Gen 1,28). Das Urbild-Abbild-Verhältnis zwischen Gott und Mensch beschreibt weder eine Identität noch eine Kopie zwischen beiden Größen, sondern ein Entsprechungsverhältnis. Es wahrt die fundamentale »Unterscheidung von Gott und Mensch als der eigentlichen *conditio humana*«³⁴: Gott ist Schöpfer, der Mensch bleibt hinfalliges Geschöpf. Das ist bei aller Entsprechung seine anthropologische Grenze.

3.4 Mensch als religiöser Mensch (*homo religiosus*)

Die kreatürliche Entsprechung von Gott und Mensch ist ein Beziehungsverhältnis, das in der göttlichen Vielfalt seinen Ursprung nimmt: »Und Gott sprach: ›Lasst uns Menschen machen (...)‹« (Gen 1,26). Diese Schöpfungsinitiative Gottes vor aller menschlichen Existenz begründet das Apriori der menschlichen Würde. Indem sich Gott zum Menschen vor dessen Erfahrung in ebenbildlicher Entsprechung *in Beziehung setzt*, schafft er eine für alle Menschen voraussetzungslose Verbindung und einen unverlierbaren Anknüpfungspunkt.³⁵ Schöpfungstheologisch ist somit eine religiöse Exklusion ausgeschlossen. Jeder Mensch ist von Anfang an – sei er Säugling, Koma-Patient oder komplex behindert – *homo religiosus*. Er ist an seinen Ursprung – im

30. A. a. O., 236.

31. Ebd.

32. Zum Verhältnis von Menschenwürde, Gottebenbildlichkeit und Bildung siehe *Schweitzer*, Menschenwürde und Bildung.

33. So die Übersetzung von Bernd Janowski; siehe dazu *Schweitzer*, Menschenwürde und Bildung, 53 ff.

34. *Eberhard Jüngel*, Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München ²1986, 192. Im Denkmodell der Analogie nach Heraklit wird der Gegensatz nicht aus-, sondern eingeschlossen (ebd., 101).

35. Auf die Denkfigur der »Anrede Gottes« wie sie in *Jüngel*, Entsprechungen, und *Müller-Friese*, Miteinander der Verschiedenen, 158 ff., vorkommt, wird hier bewusst verzichtet, da in Gen 1,26 ein Kohortativ »Lasst uns ...«, nicht aber ein schöpferischer Sprechakt vorliegt und die Ansprechbarkeit des Menschen ein ontisches, exkludierendes Merkmal darstellen würde.

eigentlichen Wortsinn von Religion – »rückbezogen« (religari); »ein unhintergebares Spezifikum des Menschseins besteht darin, dass er *aus* und *in* einer Beziehung zu Gott lebt.«³⁶ Aufgrund seiner schöpfungsgewollten Freiheit (Gen 2 f.) besitzt er jedoch zugleich die Möglichkeit, sich gegen das vorausgehende göttliche Beziehungsangebot zu entscheiden. Der religiöse Mensch ist damit auch potentiell a-religiös. Da der homo totus immer auch ein gottesbildliches Geschöpf ist, bleibt seine religiöse Beziehungsfähigkeit unverlierbar in ihm angelegt. Seine Imago Dei-Kreatürlichkeit begründet jeden Menschen als homo religiosus, seine Freiheit ermöglicht ihm auch, nicht religiös zu sein.³⁷

Es ist deutlich geworden, dass der schöpfungstheologische Gedanke der Gottebenbildlichkeit eine hohe Versicherung gegen anthropologische Exklusion jeder Art darstellt. Denn die gottebenbildliche Bestimmung ist auf den ganzen Menschen als religiöses Gattungswesen bezogen und zugleich mit den konstitutiven anthropologisch-formalen Qualitätskriterien der Unteilbarkeit, Unverlierbarkeit und Unbegreifbarkeit³⁸ unmittelbar verbunden. In dieser Kombination erweist sich die Gottebenbildlichkeit im besten Sinne als inklusiv.

4. Inklusive Qualitätskriterien der Gottebenbildlichkeit

Die *Unverlierbarkeit* der Imago Dei kann in der biblischen Urgeschichte und in neutestamentlichen Texten vorausgesetzt werden (Gen 5,1.3; 1 Kor 11,7; Jak 3,9). Entgegen verschiedener theologischer Interpretationen³⁹ bleibt der entfremdete und schuldige Mensch nach biblischem Zeugnis zu jeder Zeit Bild Gottes. Die theologische Vorstellung, die Gottebenbildlichkeit sei durch den Sündenfall verloren gegangen, wird heute kritisch hinterfragt und kaum noch vertreten. »Darüber hinaus denkt die Verlustthese die Imago Dei vom Menschen und nicht von Gott her. Wird die Relation, die mit der Gottebenbildlichkeit ausgesagt wird, von Gottes Beziehung zum Menschen her interpretiert, so

36. *Liedke, Beziehungsreiches Leben*, 453; siehe auch a. a. O., 459 f.

37. Ob die geschenkte Freiheit von allen Menschen aufgrund ihrer besonderen Situation (Koma etc.) auch immer ergriffen werden kann, ist fraglich. Zum religiösen Apriori vgl. *Liedke, Gegebenheit*, 465 ff.

38. Die Veränderlichkeit der Imago Dei ist ein kontroverser, für die Pädagogik hoch relevanter Aspekt, der von *Liedke, Beziehungsreiches Leben*, 250 ff., bearbeitet wurde und weiter vertieft werden müsste.

39. Siehe dazu die Ansätze von Augustinus, Lombardus, Luther und Barth in *Liedke, Beziehungsreiches Leben*, 24 ff.

kann es keine Verlustanzeige geben. Trotz des menschlichen Widerspruchs bleibt Gottes Beziehung zum Menschen bestehen.«⁴⁰

Die *Unteilbarkeit* der Imago Dei im Schöpfungsbericht bezieht sich auf den Menschen als Gattungswesen (kollektiv) und auf den einzelnen Menschen in seiner Ganzheit (individuell). Dies scheint eine Selbstverständlichkeit zu sein, ist es aber nicht. Denn die Aufspaltung in Ober- und Untermenschen, die Aufteilung in hierarchische Kasten oder die Über- und Unterordnung von Menschen ist kein außerchristliches, sondern auch ein biblisches Phänomen. Paulus *teilte* die Gottebenbildlichkeit nur dem männlichen Geschlecht zu. Gegenüber den Korinthern argumentierte er, der Mann sei Bild Gottes, die Frau aber des Mannes Abglanz (1 Kor 11,7). Auf diese Weise setzte er die Unteilbarkeit der Imago Dei außer Kraft und hielt die diskriminierende Exklusion der Frau in der patriarchalen Gesellschaft weiter aufrecht.⁴¹ Eine lange theologische Tradition der Aufspaltung der Imago Dei ist auch mit ihrer christlichen Interpretation verbunden. In der protestantischen Orthodoxie wurde die Lehre der doppelten Gottebenbildlichkeit entwickelt, eine schöpfungstheologische und eine christologische. Die schöpfungsbedingte Gottebenbildlichkeit aller Menschen wurde dabei durch die Erlangung der besonderen Gottebenbildlichkeit in Christus als »Ebenbild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1,15) überboten und damit auch eine Ungleichheit zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden begründet.⁴²

Die *Unbegreiflichkeit* des Menschen liegt in seinem Transzendenzbezug als Bild Gottes begründet.⁴³ »Wird nun der Mensch als Gottes Ebenbild verstanden, hat er Anteil auch an der Unbegreiflichkeit, der Unantastbarkeit und der Fremdheit Gottes. Das konstituiert nicht nur die Würde und die grundsätzliche Gleichwertigkeit aller Menschen. Es begründet auch die Anerkennung der Verschiedenheit in der Gemeinschaft. Aus beidem folgt die Unmöglichkeit, den anderen Menschen zum Objekt der Wahrnehmung, im Sinne *völligen* Begreifens und Verstehens, machen zu wollen. Theologisch – nicht in erster Linie ethisch – ist also die Unverfügbarkeit des Menschen für den Menschen zu postulieren.«⁴⁴ In entsprechender Weise ist aufgrund der Gottebenbildlichkeit das Bilderverbot (Ex 20,4) auch auf den Menschen zu beziehen. Er hat über die

40. Liedke, Beziehungsreiches Leben, 246. Entsprechend Schweitzer, Menschenwürde und Bildung, 54 ff., mit dem zusätzlichen Hinweis auf den engen Zusammenhang der Gottebenbildlichkeit mit Rechtfertigungslehre und Bildung.

41. Vgl. auch Liedke, Beziehungsreiches Leben, 240 f.

42. Zu unterschiedlichen Varianten der theologischen »Diskriminierung« siehe a. a. O., 247 ff.

43. A. a. O., 526.

44. Müller-Friese, Miteinander der Verschiedenen, 196 f.

ebenbildliche Verbindung seiner zweifachen Herkunft als Menschenkind und Gotteskind Anteil am Geheimnis Gottes, an seiner Unverfügbarkeit und Un-ergründbarkeit. Damit entzieht sich der Mensch jedem Definitionsversuch⁴⁵ sowie jeder anthropologischen Festlegung bzw. diagnostischen Stigmatisierung.

Auf diesem Hintergrund – und erst recht auf der Basis des exegetischen Befundes – ist es folgerichtig, dass die Gottebenbildlichkeit in ihrer aktuellen Auslegungstradition *relational* und nicht mehr *ontisch* interpretiert wird⁴⁶. »Die Bibel denkt nicht in Kategorien des ›Wesens‹ und der ›Substanz‹ wie die griechische Philosophie und die spätere christliche Theologie seit TERTULLIAN, sondern in der Kategorie der ›Beziehung‹ zwischen Gott und den Menschen und zwischen diesen.«⁴⁷ Kein Mensch muss eine bestimmte Eigenschaft aufweisen, um seine Gottebenbildlichkeit nachweisen zu können. Und keine Eigenschaft kann ihn von der Zugehörigkeit zum Menschsein oder von der Teilhabe an menschlichen Gemeinschaften exkludieren! Umgekehrt gibt es auch kein empirisches Merkmal, das seine Würde sichern könnte. Es genügt einzig, Mensch (*homo sapiens*) zu sein. Im Blick auf die exegetischen Erkenntnisse zur Gottebenbildlichkeit stellt Friedrich Schweitzer fest: »Damit ist der Streit über die Eigenschaftsfrage überwunden«⁴⁸. Die Eigenschaften, die den Menschen vom Tier abheben, wie z. B. seine Ansprechbarkeit, Hörfähigkeit, sein aufrechter Gang, seine Sprachfähigkeit, Weltoffenheit oder Verstandesfähigkeit⁴⁹, wurden immer wieder zum Ausgangspunkt anthropologischer Überlegungen oder zur konstitutiven Voraussetzung (*conditio sine qua non*) des Menschseins gemacht. Jüngel behauptet im Blick auf den aufrechten Gang, »daß wir die in der aufrechten Körperhaltung des Menschen sich ausdrückende Gottähnlichkeit des Menschen nicht geringschätzig als ein ›nur äußerliches‹ Phänomen bezeichnen dürfen. Seine äußerliche Gestalt ist die Gestalt seines Wesens«⁵⁰. An dieser Stelle offenbart sich auf exemplarische und zugleich einschneidende Weise das in der Theologiegeschichte bis heute noch immer nicht überwundene exkludierende »Apartheitsdenken« (Ulrich Bach). »Jüngels Fauxpas bringt das Ungenügen aller Versuche auf den Punkt, die Gotteben-

45. Vgl. a. a. O., 152, und Jüngel, *Entsprechungen*, 295.

46. Der kritischen Analyse von Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, 244–258, mit der eindeutigen Präferenz für die Relationsanalogie zwischen Gott und Mensch ist zuzustimmen.

47. Karl Ernst Nipkow, *Menschen mit Behinderung*, 124.

48. Schweitzer, *Menschenwürde und Bildung*, 53; siehe ebd. 52 f. zur religionskritischen Lesart der Gottebenbildlichkeit.

49. Siehe dazu z. B. Jüngel, *Entsprechungen*, 297, 301, 303, 309 f.

50. A. a. O., 302 f.

bildlichkeit mit bestimmten Merkmalen des Menschen in Verbindung zu bringen.«⁵¹

Es liegt nahe, dass allein die *relational* von Gott her gedachte und als schöpferischen Beziehungsakt initiierte Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Lage ist, auf unverlierbare, unteilbare und unbegreifliche Weise ein theologisch-inklusives Menschenbild zu begründen. Ein Menschenbild, das ausnahmslos alle Menschen einschließt und jedem Menschen »allerhöchste« Wertschätzung verleiht.

5. Religionspädagogische- und didaktische Folgerungen

Aus den genannten formalen Bestimmungen eines inklusiven Menschenbildes können erste religionspädagogische Impulse aufgenommen werden, die noch weiter zu entfalten sind.

Die liebevoll-schöpferische Beziehungsinitiative Gottes vor aller menschlichen Existenz bestätigt den alten Grundsatz, dass *Beziehung vor Erziehung* bzw. *Bildung* kommt. Eine positive Beziehungshaltung erweist sich für alle Kinder und Jugendliche als notwendige Voraussetzung des Lernens, insbesondere für diejenigen mit außergewöhnliche Bedürfnissen und einem herausfordernden Verhalten. Relationalität kommt vor Rationalität. Denn Lernen ist auf den »pädagogischen Bezug« (Herman Nohl) zum Lehrenden bzw. Lerncoach angewiesen. Da das Lernen von und mit anderen keine Selbstverständlichkeit darstellt, ist eine *Bildung* bzw. *Erziehung zur Beziehung* nötig. Beziehungsfähigkeit muss erst erlernt werden. Dies gilt auch für die Lehrenden, denen das Leben oft schwer gemacht wird von schwierigen Rahmenbedingungen und von Kindern, die es schwer haben. In religionspädagogischer Perspektive geht es in aller Freiheit und in voller Anerkennung der »Religion des Kindes«⁵² um die *Bildung* bzw. *Erziehung zur Rück-Beziehung* des homo religiosus auf den Ursprung seines Lebens, der allein die gleiche Anerkennung aller in ihrer Unterschiedlichkeit gewährt und einfordert. Darum ist ein *egalitäres Anerkennungslernen* zu fördern, das Vielfalt aktiv willkommen heißt und als Bereicherung des Lernens und Lebens betrachtet. Dazu braucht es auch ein *vielfältiges Begegnungslernen* auf gleicher Augenhöhe und die »Entdiakonisierung der

51. Liedke, Beziehungsreiches Leben, 255. Vgl. auch die kritischen Anmerkungen von Bach, Ohne die Schwächsten, 337 zum »aufrechten Gang im Rollstuhl«.

52. Friedrich Schweitzer, Die Religion des Kindes. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage, Gütersloh 1992; zu Menschenwürde und Freiheit siehe Ders., Menschenwürde und Bildung, 35 ff.

Wahrnehmung«⁵³ von Menschen mit Besonderheiten. Dieses Lernen ist – ebenso wie die Gottebenbildlichkeit – auf den ganzen Menschen (homo totus) zu beziehen. Es nutzt darum das ganze menschliche Spektrum unterschiedlicher Zugangs- und Aneignungsformen und praktiziert Individualisierung, innere Differenzierung und Kooperationsformen in religionspädagogischen Lernprozessen.⁵⁴ Und nicht zuletzt: *Bildung* bzw. *Erziehung braucht Ein-Beziehung!* Auf der Ebene der Haltung ist es die wertschätzende Einbeziehung aller Menschen in das Menschenbild. Dies legt es auch nahe, die Auseinandersetzung mit dem inklusiven Menschenbild als eigenes Unterrichtsthema zu behandeln, nicht nur in der Sekundarstufe II. Insbesondere geht es um die Einbeziehung aller in die gemeinsame Lerngruppe in einem zu verwirklichenden inklusiven Bildungssystem auf allen Ebenen (UN-BRK, Art. 24).⁵⁵ Die Religionspädagogik ist herausgefordert, als pluralitätsfähige Religionspädagogik⁵⁶ ein *bildungsgerechtes, gemeinsames Lernen* ohne Selektions- und Stigmatisierungs- und Ausgrenzungsprozesse zu ermöglichen. Der Grad der inneren Differenzierung muss dabei der Heterogenität der Lerngruppe entsprechen.

Weil die Gottebenbildlichkeit des Menschen unverlierbar ist, darf kein Kind verloren gehen. Jedes Kind hat ein Recht auf einen festen teilhabenden Platz in der allgemeinen Schule. Manche werden wohl – wie vor dem Züricher Schaulfenster – staunend stehen bleiben und sich wundern, dass die Verschiedenen bald selbstverständlich dazu gehören. Und das ist gut so! Denn mit dem Staunen kann ein inklusiver Lernprozess beginnen, der auch vor der theologischen und allgemeinen Anthropologie nicht Halt macht, ja vielleicht sogar das Staunen über die Gottebenbildlichkeit und Würde eines jeden Menschen einschließt.

53. Ulf Liedke, Menschen. Leben. Vielfalt. Inklusion als Gabe und Aufgabe für Kirchengemeinden, in: Pastoraltheologie 101 (2012), 71–86, 81.
54. Vgl. zu Ansätzen einer inklusiven Religionsdidaktik Wolfgang Schweiker, Arbeitshilfe Religion inklusiv. Grundstufe und Sekundarstufe I. Basisband: Einführung, Grundlagen und Methoden, Stuttgart 2012, 20 ff.
55. Siehe dazu auch Rainer Winkel/Friedrich Schweitzer, Die Sonderschulen abschaffen? Ein Pro und Kontra zur Inklusion von Behinderten an der Regelschule, in: Zeitzeichen 8/2012, Frankfurt a. M., 12–15.
56. Dazu richtungweisende Hinweise in: Friedrich Schweitzer, Bilanz im Blick auf die Zusammenarbeit mit der Erziehungswissenschaft. Zum bildungstheoretischen Horizont pluralitätsfähiger Religionspädagogik, in: Rudolf Englert/Ulrich Schwab/Ders./Hans-Georg Ziebertz (Hg.), Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Kontroversen um einen Leitbegriff, Freiburg 2012, 225–238.