

Inklusion, Inkarnation und Anerkennung – mehr Mut zur Verletzlichkeit¹

„die Unerträglichkeit des Ausgesetztseins als Zeichen einer geteilten Verletzlichkeit“ (BUTLER 2003: 100).

In den großen Herausforderungen, mit denen Europa gegenwärtig konfrontiert ist, übt die menschliche Verwundbarkeit eine unerhörte Macht aus. Auf der einen Seite stehen jene Menschen vor den Grenzen, die nach Europa einwandern wollen, um einer äußerst bedrängenden Situation zu entfliehen. Sie wollen Krieg und Terror, Armut, religiöse Bedrohung und politische Gefahr hinter sich lassen. Wenn Menschen keine Alternative sehen und sich auf eine Flucht ins Ungewisse machen, so erhöht sich ihre Verwundbarkeit. Dass dies bis in den Tod führen kann, zeigen die unzähligen Menschen, die im Mittelmeer ertrinken oder auf anderen, höchst gefährlichen Fluchtrouten ums Leben kommen.

Aber Verwundbarkeit ist nicht nur für diejenigen ein Thema, die auf der Flucht sind. Auf der anderen Seite stehen die Menschen innerhalb Europas, die mit den Wunden und Verwundbarkeiten der Flüchtlinge konfrontiert werden. Wie gehen sie mit dieser Verwundbarkeit der Anderen um? Gegenwärtig sehen sich die meisten europäischen Länder von der Flucht so Vieler in ihrer eigenen Verwundbarkeit angetastet. Sie wollen ihre Lebensressourcen schützen – für sich selbst, für die eigene Familie, Gesellschaft oder Religion. In der Folge sichert Europa seine Außengrenzen geradezu gnadenlos. Man schützt sich vor Verwundung, indem man Andere der Verwundbarkeit aussetzt, ihren Tod in Kauf nimmt oder sogar die Waffen schärft.

In diesem prekären Feld gilt es das zu verorten, was die Theologie „Barmherzigkeit“ nennt. Bei ihr kommt es darauf an, nicht nur für die eigene, sondern auch für die Verwundbarkeit der Anderen sensibel zu sein. Diese Sensibilität ist

.....
1 Dem vorliegenden Beitrag liegen als Grundstruktur sowie inhaltlich die beiden Publikationen von HILDEGUND KEUL (2016a; 2016b) „Verletzlichkeit wagen. Die Inkarnationstheologie des Konzils und die umstrittene Heterogenität in Kirche und Gesellschaft“ und „Hingabe wagen – barmherzig handeln. Eine Antwort auf die Vulnerabilität der Anderen“ zu Grunde.

wiederum Voraussetzung dafür, dass schmerzliche Exklusionen überwunden werden und Inklusion gelingen kann. Der Inklusionsdiskurs macht darauf aufmerksam, dass besonders vulnerable Subjekte wie bspw. Menschen mit Fluchterleben oder Menschen mit Behinderungen von Ausgrenzungsdynamiken bedroht sind. Mit dieser Debatte werden Fragen um Heterogenität, Anerkennung, Teilhabe und Verletzlichkeit aufgeworfen, zu denen ein interdisziplinärer Vulnerabilitätsdiskurs auch aus theologischer Perspektive Antworten zu entwickeln und anzubieten hat.

1 Umstrittene Heterogenität in Gesellschaft und Kirche

In den politischen Wahlen unserer Zeit übt – neben tatsächlichen Verwundungen – die Angst davor, verwundet zu werden, eine entscheidende und zugleich unerhörte Macht aus. Die Wahlwerbung der AfD, der Wahlerfolg Donald Trumps in den USA sind nur einige wenige Beispiele dafür. In den Debatten darum, wieviel Heterogenität Kirche und Gesellschaft brauchen, vertragen oder gar lieben, ist es wichtig, diese Macht im Blick zu behalten. Solange Vielfalt als „schön bunt“ empfunden wird, wie es eine Pädagogik der Vielfalt im Inklusionsdiskurs vertritt (vgl. PRENGEL 2006), sind alle dafür. Äußerst schwierig wird es jedoch, wenn man sich von der Heterogenität, die andere Menschen, Kulturen oder Religionen verkörpern, in der eigenen Verwundbarkeit angetastet fühlt. Man befürchtet, dass die andere Kultur die eigene zersetzt; dass die andere Religion die eigene marginalisiert; dass das andere Frauenbild die eigenen Töchter gefährdet. Der wunde Punkt in den Debatten um Vielfalt – und darauf wurde im bisherigen Inklusionsdiskurs explizit auch von CARSTEN HINZE (2017) hingewiesen – ist die Verwundbarkeit.

Schon seit einiger Zeit ist Heterogenität in Europa ein gesellschaftlich umstrittenes Thema. Wie steht es dabei um Inklusionsbemühungen, die die Gefahr schmerzlicher und ungerechter Exklusionen überwinden? Die politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen der Gegenwart sagen den Bemühungen um Inklusion nur eine wenig aussichtsreiche Zukunft voraus. GEORG FEUSER (2017) fragt nach Inklusion als ein leeres Versprechen und prophezeit das Verkommen eines Gesellschaftsprojekts. Besonders gut ist das an den Schulen zu sehen, denn hier stellt sich die Frage unausweichlich, wie man mit den Verschiedenheiten in Wissensstand, geistigen, körperlichen Fähigkeiten, kulturellem Hintergrund, religiöser Überzeugung der Schülerinnen und Schüler umgehen kann. Welche Handlungsstrategien ermöglichen es, Heterogenität für Bildungsprozesse zu

nutzen? (vgl. exemplarisch REBEL 2011; STURM 2013; vgl. hierzu auch Erbring 2014) Die Ankunft einer sehr großen Zahl von Menschen mit Fluchterleben aus sehr verschiedenen Ländern mit sehr verschiedenen Kulturen, Religionen, Politiken verschärft diese Fragestellung ebenso wie die UN-Behindertenrechtskonvention und macht sie nicht nur in Schulen, sondern an fast allen Orten öffentlichen Lebens und an vielen Orten des privaten Lebens zum Thema. Die Flüchtlingsproblematik zeigt, wie notwendig das Ringen mit der Vielfalt ist. Wie hältst Du's mit der Heterogenität? Das ist eine Gretchenfrage nicht nur im Inklusionsdiskurs, sondern gegenwärtigen Gesellschaft. Migration ist ein Zeichen unserer Zeit, das die Heterogenität potenziert.

2 Homogenisierungsdruck und die Utopie der Unverwundbarkeit – Kirche im Format des Antimodernismus

Aus speziellen Gründen muss sich auch die Kirche mit Heterogenität auseinandersetzen. Die Flüchtlingsproblematik betrifft sie, weil sich die Pastoral mit den ankommenden Menschen verändert, die zum Islam gehören oder andere Lebensformen des Christlichen verkörpern. Aber auch die gesellschaftlichen Prozesse, die in den letzten Jahrzehnten zu einer größeren Pluralität an religiösen Bekenntnissen und spirituellen Praktiken führen, machen diese Auseinandersetzung erforderlich. Wie positioniert sich die Kirche zu gesellschaftlich umstrittenen Themen? Welche unterschiedlichen, sich vielleicht sogar widersprechenden Positionen zu Homosexualität, Wiederheirat nach Scheidung, Rechtsradikalismus toleriert sie intern?

Dabei ist Heterogenität kein prinzipiell neues Thema. Sobald eine Kirche sich als „katholisch“ und damit allumfassend begreift, steht ihr Umgang mit Vielfalt auf dem Prüfstand. Eine besondere Situation, die heute noch gravierende Auswirkungen hat, entstand im 19. Jahrhundert. Damals konnte die katholische Kirche den Machtverlust, der ihr bevorstand und der sich dann ja auch ereignete, schon ahnen und versuchte ihn zu verhindern. Dabei setzte die Kirchenleitung jedoch nicht darauf, dass sie Heterogenität genau zu diesem Zweck nutzen könnte. Vielmehr setzte sie in weiten Bereichen strikt auf Homogenität und war bereit, diese notfalls zu erzwingen. Kirche und Theologie im Format des Antimodernismus setzen auf Homogenität, die im Singular denkt und agiert. Dies hat den Historiker, Kulturtheoretiker und Schüler der Nouvelle Théologie MICHEL DE CERTEAU (1925-1986) interessiert, dessen Forschungen an

einen bestimmten Diskursort, nämlich an den Schnittstellen von säkularen Verwundbarkeiten und theologischen Sicherungsdiskursen angesiedelt sind. Er schreibt: „Einst stellte eine Kirche einen Boden bereit, das heißt ein fest umrissenes Terrain, innerhalb dessen man die soziale und kulturelle Garantie hatte, dass man auf dem Acker der Wahrheit wohnte.“ (DE CERTEAU 2009: 245)

Der „Acker der Wahrheit“ ist bei DE CERTEAU eine Metapher für den Diskursraum, der erzeugt wird, indem man Homogenität erzwingt. Man wehrt Heterogenes ab, indem man Abweichendes draußen hält und zugleich nach innen den Homogenisierungsdruck erhöht. Dies fand seinen Höhepunkt 1910 im Antimodernismus-Eid. Die Antwort auf die Frage, wieviel Heterogenität die Kirche trägt, war einfach: wenig. Wer sich dem Homogenisierungsdruck nicht beugte, wurde ausgegrenzt. Hier zeigt sich eine Tendenz strikt homogener Systeme: Sie reagieren mit Ausschließung, Exklusion. Um die eigene Institution vor Verwundungen zu schützen, verwundet man Andere. So wurden Vertreter der Nouvelle Théologie, eine der innovativsten Strömungen des 20. Jahrhunderts, mit Lehr- und Schreibverbot belegt wie MARIE-DOMINIQUE CHENU und YVES CONGAR. Wie tief die Verwundungen sein können, die die Kirche anderen damit zufügt, zeigt ein Brief CONGARS aus seinem dritten Exil, den er 10.9.1956 an seine Mutter schrieb: er sei nur noch ein „mort-vivant“, ein lebender Toter, nachdem man ihm im Glauben alles genommen und ihn persönlich zerstört habe.

Die Erzeugung von Homogenität funktioniert über Ausschließungen (Exklusion) – das erleben wir heute an den Grenzen Europas besonders drastisch. Was tolerieren wir nicht und halten es außen vor? Wo setzen wir Grenzen und lassen Menschen nicht rein? Ausschließungen sind Machtstrategien. Sie sind immer prekär. Und zwar nicht nur für diejenigen, die ausgeschlossen werden, sondern auch für den inneren, „geschützten“ Diskursraum. So machte die Homogenisierung, die der Antimodernismus beispielsweise mit einem rigiden Beichtzwang betrieb, die Kirche im 20. Jahrhundert zu einer Art Hochsicherheitstrakt. Seine Mauern und Tore, Waffen und Wächter minimierten die Kommunikation zwischen innen und außen. Man bewegte sich theologisch ausschließlich in Fragen, deren Antwort man schon kannte. Die Theologie war wohlbehütet und relativ unverwundbar, denn sie unterband Einflüsse von außen. Dies hatte aber zur Folge, dass die Kirche auch ihren Einfluss nach außen, in gesellschaftliche, kulturelle und wissenschaftliche Kontexte hinein, verlor. Sie konnte sich nicht mehr in der eigenen Gegenwart verorten und scheiterte an einer Wirklichkeit, die gar nicht daran dachte, sich der propagierten Homogenität zu unterwerfen.

Folglich erzeugte Heterogenes unzählige Risse und Brüche und drang beharrlich in das Innere der Kirche ein. Es destabilisierte den Diskursraum, der eigentlich geschützt werden sollte. DE CERTEAU (1988: 186) meint: „Die Diener des Wissens haben immer schon befürchtet, daß das Universum von Veränderungen bedroht wird, die ihre Ideologien und ihre Stellungen erschüttern.“ Keine Institution ist unverwundbar. Selbst wenn man noch höhere Mauern und noch dichtere Grenzen und noch schärfere Waffen installiert, so kann gerade das den Zusammenbruch des Systems hervorrufen. Unverwundbarkeit ist keine Realität, die man erzeugen könnte, sondern eine gefährliche Utopie. Sie führt zu Maßnahmen, die dem Schutz des Eigenen dienen, für Andere aber schmerzlich werden oder gar tödlich enden können.

Der wunde Punkt in der Vielfaltsproblematik ist die Vulnerabilität, und zwar in besonderem Maß die eigene. Denn sie birgt ein Gewaltpotential, dem man nicht gern in die Augen schaut. Weil man verwundbar ist, will man das Eigene (die Familie, Religion, Kultur usw.) schützen und greift zu Sicherheitsstrategien. Dabei gerät man in die Versuchung, „Herodes-Strategien“ anzuwenden: um selbst nicht verwundet zu werden, verwundet man andere. Man sichert sich ab, indem man Gewalt zulässt oder selbst ausübt. Diese Gewalt richtet sich zunächst gegen Andere, fällt aber häufig auf die eigenen Füße zurück. Im Antimodernismus waren es die Abgrenzungen und Ausschließungen, die die Positionen der Kirche unglaublich machten und damit zur Destabilisierung des Systems führten.

Ein ähnlicher Mechanismus ist infolge der strikten Migrationsabwehr zu befürchten, wie sie derzeit in Osteuropa betrieben wird. Der ungarische Bischof LÁSZLÓ KISS-RIGÓ unterstützt nachdrücklich die Position von Politikern, dass ihre Länder keine muslimischen Flüchtlinge aufnehmen, und führt zur Begründung die Bewahrung christlicher Werte ins Feld. Aber wenn man bedrohte Menschen der Lebensgefahr aussetzt, um die christlichen Werte zu sichern, so zerstört man die Nächstenliebe und damit einen Grundpfeiler christlichen Glaubens. Eine vermeintliche Schutzstrategie zerstört das, was sie zu schützen vorgibt.

In der Problematik von Heterogenität zeigt sich ein Spannungsverhältnis von „verwundbar oder abgesichert“. Meist denkt man, dass sich diese beiden Pole wie eine Waage verhalten: je verwundbarer, desto unsicher; je abgesicherter, desto weniger verwundbar. Dies stimmt aber nicht, denn auch Sicherheitsmaßnahmen bergen ein Gewaltpotential, das sich gegen das eigentlich zu Schüt-

zende richten kann. Darauf weist mittlerweile auch die Kölner Forschungsgruppe um Markus Dederich hin, die Vulnerabilität als Schlüsselbegriff der Pädagogik analysiert (BURGHARDT ET AL. 2017: 10) Sich selbst, die eigene Kultur oder Religion schützen zu wollen, ist legitim, ja sogar lebensnotwendig. Aber man muss das Gewaltpotential beachten, das der Selbstschutz durch Grenzziehung freisetzt. Selbstschutz allein schützt weder die Kirche noch das christliche Abendland. Dass das Christentum hier eine Alternative, ein Drittes zur Dualität von „verwundbar oder abgesichert“ eröffnet, zeigt das 2. Vatikanische Konzil.

3 Auf Erkundung gehen – Heterogenität wagen

Im Format des Antimodernismus setzte die Kirche strikt auf Homogenität. Aber all ihre Ausschließungen konnten nicht verhindern, dass sich in ihrem eigenen Innersten Heterogenes zeigte und unüberhörbar zu Wort meldete. Heterogenität wurde zu einer Realität, die sich nicht länger verschweigen ließ. Sie wurde zu einer treibenden Kraft, die die entscheidende Wende des 2. Vatikanischen Konzils herbeiführte. Durch viele Konflikte, Auseinandersetzungen, ja auch Verwundungen hindurch etabliert das Konzil einen neuen Umgang mit Heterogenität. Es setzt nicht mehr strikt auf Homogenität und Ausschließung, sondern es öffnet sich für Heterogenes und ermöglicht Inklusion. So kann es erstmals das anerkennen, was in anderen Religionen „wahr und heilig ist“ (Erklärung über die Religionsfreiheit NA 2) Man respektiert Vielfalt und beginnt sie wertzuschätzen. Die Anerkennung der Religionsfreiheit ist Frucht dieser Veränderung im Umgang mit Heterogenität.

Aber wie kann Heterogenes eine Einheit bilden, „dass wir alle eins seien“ (JOH 17:21) im Spannungsfeld von Inklusion und Exklusion, ohne dass das Heterogene zerstört wird? Diese Frage ist nicht neu. Vielmehr stand sie schon in den ersten Jahrhunderten der Theologiegeschichte zur Debatte, und zwar in der Christologie. Wie kann Jesus Christus zwei verschiedene Naturen in sich verbinden, also wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch zugleich sein, ohne dass weder seine Gottheit noch seine Menschheit zerstört werden? Das Konzil von Chalcedon (451) hat hierzu ein Strukturprinzip entwickelt, das auf Heterogenität generell anwendbar ist. Es sagt, dass beide Naturen, die göttliche und die menschliche, in Jesus Christus „unvermischt und ungetrennt“ (DH 302) erkannt werden. Interessanterweise ist dies eine negative Formulierung, darauf weist der Fundamentaltheologe GREGOR HOFF (1995) hin. Chalcedon kann nicht positiv sagen, wie es funktioniert. Aber es sagt, welche Fehler man zu vermeiden

hat: Man darf weder vermischen noch darf man trennen. Gilt dies nicht auch für die Debatten um Inklusion?

In dieser Argumentationslinie begründet das 2. Vatikanische Konzil seine neue Option für Heterogenität ebenfalls christologisch. Es argumentiert mit der Inkarnation. „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Fleischwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt.“ (Pastoralkonstitution GS 22) Gott verbindet, ja vereinigt sich mit allen Menschen, so heterogen sie sind. Seine eigene Menschwerdung setzt ein Zeichen gegen mutwilligen Homogenisierungsdruck und für Öffnungen, die dem Leben dienen. Statt Abgrenzung macht das 2. Vatikanum die „Fleischwerdung“ zur Grammatik, das heißt. zu einer allem theologischen Sprechen zugrunde liegenden Struktur seiner Dogmatik. Gott ist nicht zum Schein, sondern tatsächlich, mit Fleisch und Blut, Mensch geworden. Er geht mitten in die sozialen, kulturellen, politischen und religiösen Gegebenheiten seiner Zeit hinein und stellt sich damit in Jesus Christus den Verwundbarkeiten, denen menschliches Leben ausgesetzt ist. „Mit Menschenhänden hat er gearbeitet, mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt, und mit einem menschlichen Herzen geliebt.“ (GS 22)

Dies hat gravierende Konsequenzen für die Kirche. Sie ist „in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich“ (LG 8). Inkarnation ist gerade nicht auf Jesus Christus beschränkt, sondern sie macht den Kern der Berufung der Kirche aus. Weil Gott Mensch geworden ist, ist es Aufgabe der Kirche, sich in den Widersprüchen, Konflikten und Umbrüchen der Gegenwart zu verorten und hier für Humanität einzutreten. Sie geschieht, indem die Kirche die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums erforscht und ihr pastorales Handeln an den entsprechenden gesellschaftlichen Konfliktlinien entlang erneuert. „Das Evangelium drängt kraft der Menschwerdung ins ‚Hier und Heute‘“ (RIEGER 1993: 149; vgl. hierzu BUCHER 2010: 17-22, wobei hier nicht Verwundbarkeit sondern „der Bruch“ die Leitmetapher darstellt). In der Gegenwart auf Erkundung gehen und sich dem Wagnis der Heterogenität aussetzen – dazu fordert die Inkarnationstheologie des Konzils auf. Christus folgend, liegt die Berufung des Menschen in der Menschwerdung im Fleisch, und das heißt: in den konkreten Realitäten der eigenen Zeit. Die menschliche Teilhabe an der göttlichen Natur (Offenbarungskonstitution DV 2) ist daher nichts Außerirdisches, sondern eine inkarnatorische Größe. Sie geschieht in der Berufung zur Menschwerdung im Wagnis der Verwundbarkeit, das der Humanität dient. Inkarnation ist eine Aufgabe, die Hingabe erfordert,

weil es um Verantwortung für die Gestaltung der Welt geht. „Und darum können und müssen wir aus derselben menschlichen und göttlichen Berufung ohne Gewalt und ohne Hintergedanken zum Aufbau einer wahrhaft friedlichen Welt zusammenarbeiten.“ (GS 92) Die Berufung der Kirche vollzieht sich in sozialen Verortungen, politischen Herausforderungen und kulturellen Diskursen.

Es ist kein Zufall, dass die bekannteste Metapher des Konzils seine weit geöffneten Fenster sind. Fenster bedeuten, dass Mauern durchbrochen werden. Dies gilt auch für andere Inklusionsprozesse. Sonder- und Fördereinrichtungen für Menschen mit Behinderungen sind durch die menschenrechtliche Forderung von Inklusion dazu aufgerufen, ihre Strukturen auf Teilhabe- und Ausgrenzungsverhältnisse und –prozesse hin zu überprüfen und sich zu öffnen. Aber Öffnungen sind immer auch prekär. Man weiß nicht, was von draußen reinkommen wird. Fenster, die Heterogenes zulassen, sind ein Wagnis. Denn während geschlossene (Diskurs-)Räume von außen schlechter angreifbar sind, machen sich pädagogische Institutionen, die sich in der widersprüchlichen, von Verwundungen gezeichneten Gegenwart verorten, angreifbar. DOROTHEE SÖLLE (1987) hat dies mit der Metapher vom „Fenster der Verwundbarkeit“ zur Sprache gebracht. Mit und nach dem Konzil geschieht daher etwas Signifikantes: Im Zeichen heterogener Gegenwart wird der Glaube aus den Feldern der Gewissheit in Ungewissheit geführt, aus einer Position unhinterfragter Stärke in eine Schwäche, aus der Utopie der Unverwundbarkeit ins Wagnis der Verletzlichkeit. Dies ist für den Inklusionsdiskurs insofern relevant, da es auch bedeutet, von der Utopie einer „totalen Inklusion“ und den damit einhergehenden moralischen Forderungen, Idealisierungen oder gar Ideologien abzusehen und sich dem prekären Ausgesetztsein an den Anderen zu stellen. Einer Sonderpädagogik, die auch in einer zunehmend inklusiver gedachten Gesellschaft eingebunden bleiben soll in das Erziehungssystem kommt, folgt man VERA MOSER (2003: 160), die Aufgabe zu, Inklusion eben innerhalb dieses Erziehungssystems aufrechtzuerhalten. Dies geschehe durch den Bezug auf Heterogenität als zwangsläufigem Bestandteil des Systems selbst (RÖSNER 2014: 163). Damit kann sichergestellt werden, dass auch und gerade sonderpädagogische Fördereinrichtungen der Werkstellung und der dauerhaften Bearbeitung von Inklusion als gesellschaftliche Aufgaben dienen (ebd.; vgl. hierzu MÜLLER 2014).

Radikalen Inklusionsbefürwortern geht es zwar um eine „Hinwendung zur ganzen Person“ (HINZ 2005: 77f.), nimmt man aber die Kritik RÖSNERs (2014: 170) ernst, ist es fraglich, wie sich die Innen- und Außenperspektive im Verste-

hen des Anderen zur Deckung bringen lasse. Wie lässt sich Alterität in der Identität des Eigenen verorten? Mit RÖSNER ist darauf hinzuweisen, dass sich Vertreter einer sogenannten 'Inklusionspädagogik' oder 'inkluisiven Pädagogik' eingestehen müssen, „dass das Vokabular, mit dem sie sich verstehend ihrem Gegenüber zu nähern glauben, gleichwohl in perspektivische und kontextgebundene »Wahrheitsspiele« (FOUCAULT) verstickt bleibt“ (ebd.). Mit JUDITH BUTLER (2003: 32) ist daran zu erinnern, dass aber ein Wahrheitsregime festlegt, „wer als Subjekt der Anerkennung in Frage kommt, und es bietet verfügbare Normen für den Akt der Anerkennung selbst.“ Folgen wir BUTLER (2005: 67) weiter, so sind wir Menschen aneinander gebunden, weil wir einander ausgeliefert sind und einer wechselseitigen Anerkennung bedürfen. Für sie zählt, dass „man sich diesem primären Ausgesetztsein vor dem Anderen nicht verschließt, dass man nicht versucht, das Ungewollte ins Gewollte zu überführen, sondern stattdessen eben die Unerträglichkeit des Ausgesetztseins als Zeichen einer geteilten Verletzlichkeit, [...], eines geteilten Risikos begreift“ (BUTLER 2003: 99f.).

Den Prozess respektive Übergang von Gewissheit in Ungewissheit hat MICHEL DE CERTEAU analysiert. Eines seiner Bücher trägt den treffenden Titel „GlaubensSchwachheit“. Tatsächlich macht die Kirche heute die Erfahrung, dass Andere auf etwas im eigenen Glauben verweisen, was man selbst noch nicht sagen kann. In der Pastoral erfahren die Verantwortlichen genauso wie (Groß-)Eltern in der Familie, wie die tradierte Glaubenssprache heute gesellschaftlich ins Leere läuft. Dies führt zu einer Verletzung. „So wird, auf tausenderlei Weisen, [...] das Aussagbare unablässig von etwas Unsagbarem verletzt“, sagt DE CERTEAU (2010). Im Französischen heißt es hier „blessé“: man trägt Blessuren davon und ist so von etwas Fremdem gezeichnet. Die Zeichen der Zeit führen in eine Situation verletzlicher „Glaubens-Schwachheit“. Bei CERTEAU kann man lernen, dass diese Erfahrung keine persönliche Unfähigkeit sein muss, sondern eine signifikante Erfahrung der Gegenwart ist.

Gerade die Kirche und auch Institutionen der Sonderpädagogik dürfen und müssen vor dieser Erfahrung nicht zurückschrecken. Denn die Bewegung der Inkarnation, die Fleischwerdung in menschlichem Leben und in den konkreten Herausforderungen der eigenen Zeit, ist immer ein Weg in die Verwundbarkeit hinein. TOMÁŠ HALÍK, Prager Theologe und ehemals Priester der tschechischen Untergrundkirche, sagt pointiert: „Mein Gott ist der verwundete Gott.“ Und weiter an die Kirche gerichtet: „Zeigt zuerst eure Wunden!“ Ich glaube nämlich nicht mehr an „unverwundete Religionen“ (HALÍK 2013: 15,13). Inkarnation und Verwundbarkeit sind untrennbar miteinander verbunden. Gott kommt in Jesus

zur Welt und wird geboren als winziges, äußerst verletzlichtes Kind. Er tritt nicht in voller Kampfausstattung auf wie die Göttin Athene, die kraftvoll und wohlgerüstet, kriegsbereit und geradezu unverwundbar dem Kopf des Zeus entspringt. Jesus kommt ohne Rüstung und ohne Waffen in die Welt. Als Neugeborenes ist er darauf angewiesen, dass Andere ihn mit Lebensmitteln aller Art versorgen und ihm Schutz bieten – nicht nur vor den Unbilden des Wetters, sondern auch vor dem Zugriff wilder Tiere und Menschen. Noch dazu wird Jesus nicht als Königssohn in einem prunkvollen Palast geboren, wie es der Deifizierung wehrhafter Heroen und machtvoller Kaiser in der hellenistischen Welt entsprach. Sondern er wird hinein geboren in die Armseligkeit einer Familie, die ihren Wohnort verlassen hat und keinen Platz in der Herberge findet. Sie muss vor Mord und Totschlag einer skrupellosen Staatsmacht nach Ägypten fliehen. Jesus ist ein Kind mit Migrationshintergrund, das den Gefährdungen des Lebens besonders ausgesetzt ist.

Nicht erst mit dem Kreuz, sondern bereits mit der Geburt geht Jesus in die Verwundbarkeit menschlichen Lebens hinein. Was bedeutet es für eine Gesellschaft, wenn sie vielen Menschen mit Behinderung heute aufgrund der Pränatal-Diagnostik nicht mehr ermöglicht, in die Verwundbarkeit des Lebens eintreten zu können? Theologisch gesprochen: von anderen Menschen verweigerter Inkarnation. Inklusion kann also Inkarnation bedeuten. Als Gott in Jesus Christus Mensch wird, setzt er sich freiwillig der menschlichen Vulnerabilität aus. Dies ist in viele Richtungen höchst erstaunlich, denn Menschen reagieren häufig ganz anders. Da Verwundungen schmerzlich sind, das Leben schwächen oder gar zerstören, versuchen Menschen, Staaten und Religionen, Verletzungen zu vermeiden. In den heutigen Wissenschaften hat sich seit etwa dreißig Jahren daher ein eigener Diskurs entwickelt, der die Vulnerabilität von Menschen, Städten und Landschaften untersucht und der herausfinden will, mit welchen Schutzstrategien man befürchtete Verwundungen vermeiden kann. Gott aber macht sich in der Inkarnation freiwillig verwundbar. Und alle Menschen, die zur Krippe kommen, tun es Gott gleich: Maria und Josef, die viel riskieren, als sie sich trotz widriger Umstände für dieses Kind entscheiden und sogar mit ihrer Flucht nach Ägypten dem Diktator Herodes widerstehen; die Hirtinnen und Hirten, die den Verlust ihrer Schafe riskieren, als sie mitten in der Nacht zur Krippe eilen; die dahergelaufenen Sterndeuter aus dem Osten, die in der Fremde unterwegs sind und ebenfalls in den Zugriff des Diktators geraten.

Der entscheidende Punkt ist: diese Menschen werden nicht schwach, weil sie sich verwundbar machen. Vielmehr gewinnen sie eine große Stärke. Mit heutigem Begriff: ihre Resilienz wird nicht geringer mit ihrer Vulnerabilität, sondern sie wächst. Warum dies sein kann, wird begrifflich, wenn man eine Unterscheidung im Begriff von „Opfer“ einbezieht, über die die deutsche Sprache nicht verfügt, wohl aber die englische:

- Opfer im Sinne von „victim“ bedeutet: man erleidet Gewalt und wird verletzt.
- Opfer im Sinn von „sacrifice“ bedeutet: um eines höheren Zieles willen gibt man etwas freiwillig her und riskiert die eigene Verwundbarkeit.

Victim zu sein, schwächt den Menschen – ihnen passiert etwas, woran sie nichts ändern könne, so dass sie passiv etwas erleiden; ein sacrifice zu geben, stärkt das Leben, weil man hier aktiv ist und weiß, warum man die Verwundbarkeit riskiert – damit es den Kindern gut geht, damit die Diktatur ein Ende hat, damit Menschen mit Behinderung gut leben können. Eine *Pädagogik der Inklusion* zu konzipieren und umzusetzen würde ein solches Sacrifice von den entsprechenden Akteuren verlangen, aber auch ermöglichen. Wenn man weiß, warum man die eigene Verwundung riskiert hat, und dann tatsächlich verletzt wird, so kann man mit der Verwundung vielleicht besser umgehen. Das zeigen die unzähligen Frauen, die unter größten Schmerzen Kinder zur Welt bringen, ohne es später diesen Kindern zu verübeln.

Allerdings besteht eine Schwierigkeit darin, dass jedes Sacrifice einen Victim-Gehalt hat oder sogar zur Victimisierung der eigenen Person führen kann. Daher stellt sich die Frage, ob das Ziel, das man mit dem Sacrifice verfolgt, das Opfer wert ist. Dies ist auch bei Jesus Christus so, der den mit der Geburt begonnenen Weg unbeirrt weitergeht, als er später in die Öffentlichkeit tritt, sich im Namen des Reich Gottes für Gerechtigkeit ausspricht und sich damit angreifbar macht. Und es bedarf einer großen inneren Stärke, nicht auszuweichen, wenn man den Tod aus religionspolitischen Gründen vor sich sieht und dennoch den Weg zum Kreuz, dem „worst case“ der Inkarnation, zu gehen bereit ist. Aber es ist eine ganz andere Stärke, die gerade nicht mit Rüstungen und Waffen auftritt, sondern die aus dem Wagnis der Verwundbarkeit erwächst.

4 Andere verwunden, um selbst unverwundet zu bleiben – die Herodes-Strategie

Wie gehen Menschen, Schulen, Staaten und Religionen mit Verwundbarkeit um – mit der eigener und mit jener der Anderen? Menschen und Gemeinschaften wollen nicht verletzt werden. Denn Wunden erzeugen Schmerzen, sie schwächen das Leben und können bedrohlich werden. Dass Menschen sich zu schützen versuchen, ist allzu gut verständlich. Das Wort „Schutz“ ist daher sehr positiv konnotiert: „Schütz das, was Dir wichtig ist!“ Aber gerade hier übt die menschliche Verwundbarkeit eine unerhörte Macht aus. „Unerhört“ ist diese Macht, weil sie Gewalt potenziert, aber im Verborgenen agiert. Sie segelt unter der Flagge „Schutz“, kann aber so aggressiv agieren, dass es sprachlos macht. Denn häufig schützt man sich selbst, die eigene Gemeinschaft oder Institution mit Sicherungsmaßnahmen, die Anderen gezielt Verwundungen zufügen. Zugespitzt ausgedrückt: wer – eventuell nur scheinbar – schutzbedürftig ist oder sich für schutzbedürftig einsetzt, steht in der Gefahr, gewalttätig zu werden. Im Neuen Testament führt König Herodes diese Strategie vor Augen, als er um seine Macht, sein Ansehen und seinen Besitz fürchtet und daher sogar bereit ist, die Kinder von Betlehem zu töten (vgl. Mt 2:1-18). Die „Herodes-Strategie“ (vgl. KEUL 2013: 19-25), besagt: Andere verwunden, um selbst unverwundet zu bleiben.

Das Spannungsfeld von „Verwundbarkeit und Sicherheit“ birgt ein Gewaltpotential, das vielerorts am Werk ist, in Migration und Migrationsabwehr, in Terror und globaler Religionspolitik, aber auch in Familienkonflikten und auf dem global umkämpften Arbeitsmarkt. Man setzt konsequent auf Sicherungsstrategien. Dies funktioniert sogar dann, wenn es sich nicht um eine reale Bedrohung handelt, sondern um eine nur befürchtete – der Rechtspopulismus agiert hiermit. Mauern werden hochgezogen, Grenzen gesichert, Waffen in Anschlag gebracht. Nicht nur vorhandene Wunden, sondern schon die Verwundbarkeit – also die potentielle Gefahr, in Zukunft vielleicht verwundet zu werden – übt eine unerhörte Macht aus. Vulnerabilität ist eine Zukunftskategorie, die das Handeln in der Gegenwart bestimmt.

In der Herodes-Strategie steht die eigene Verwundbarkeit im Mittelpunkt, die der Anderen zählt kaum. Zweifellos ist es notwendig, sogar überlebensnotwendig, sich selbst vor Verwundungen zu schützen. Aber um welchen Preis geschieht dies, und wer hat ihn zu zahlen? Eine Theologie der Barmherzigkeit

macht auf jene Opfer der Anderen aufmerksam, die das Streben nach Selbstschutz und Sicherheit erzeugt. Welche Ressourcen setzt man ein, um drohende Verwundungen zu vermeiden – eigene oder fremde? Wo können diese Ressourcen nicht mehr genutzt werden, obwohl sie andernorts vielleicht viel dringender gebraucht würden? Schreckt man selbst vor Menschenopfern nicht zurück? Aus guten Gründen wollen Menschen und Staaten nicht verwundet werden. Achill und Siegfried bezeugen in der Mythologie den alten Traum der Menschheit, unverwundbar zu sein. Aber auch in der Realität ist diese Utopie gefährlich. Zahlreiche Diktatoren sind bereits an ihr gescheitert und haben unglaubliches Leiden erzeugt. Für die Utopie der Unverwundbarkeit Verwundungen Anderer zu erzwingen, ist das Prinzip einer jeden Diktatur. Wer dieser Utopie folgt, setzt eine Spirale der Gewalt in Gang. Man braucht immer höhere Mauern, immer stabilere Grenzen, immer schärfere Waffen. Die Grenzen nach außen reichen nicht mehr, man braucht auch im Inneren harte Ausgrenzungen und muss mit Spitzelsystemen und Staatstrojanern arbeiten: der Staatskörper versucht, sich unverwundbar zu machen, und verwundet diejenigen, die er zu schützen vorgibt.

Menschliche Gemeinschaften, die nur die eigene Verwundbarkeit beachten, werden inhuman. Eine Theologie der Barmherzigkeit erfordert hingegen die Wahrnehmung von Verwundbarkeiten im Plural, eigener und fremder. Sie braucht Sensibilität für die unsägliche Macht, die in der eigenen Verwundbarkeit liegt. Erst wenn sie deren Machtzugriff überwindet, kann Barmherzigkeit ins Spiel kommen. Der Blick wird frei für die Verwundbarkeit der Anderen. Unsere Forschungsthese lautet, dass dies eine zentrale Voraussetzung für eine gelingende und sinnvolle Inklusion darstellt.

5 Die Vulnerabilität der Anderen – wozu die Inkarnation herausfordert

Verwundungen, Leid und Tod gehören zu den Kernthemen des Christentums, in dessen Mittelpunkt der Gekreuzigte steht. Im 20. Jh. hat die christliche Theologie in Auseinandersetzung mit Auschwitz und der eigenen Schuldgeschichte gelernt, jene Opfer der Anderen zu fokussieren, die das eigene Handeln erzeugt. In die Verwundbarkeitsproblematik bringt die Theologie daher zunächst ihre Sensibilität für die Opfer der Anderen ein, die das Bemühen erzeugt, sich selbst vor Verwundung abzusichern. Wunden, die Anderen zugefügt werden, sind ein entscheidender Faktor in Gewaltspiralen. Allerdings sind Wunden nicht dasselbe wie Verwundbarkeit. Darauf weist jener wissenschaftliche Diskurs hin, der sich seit etwa dreißig Jahren zu einem Schlüsselbegriff interdisziplinärer Forschung entwickelt hat (zu einem ersten Überblick siehe BURGHARDT ET AL. 2016; BURGHARDT ET AL. 2017). Man fragt nicht nur nach bereits vorhandenen Wunden, sondern man will wissen, wie verwundbar Menschen und Landschaften, Staaten und Religionen sind. Damit kommt eine Zukunftskategorie ins Spiel, die nach gegenwärtigen Risiken und möglichen Schutz- und Sicherungsmaßnahmen fragt. Vulnerabilität ist heute ein Fachbegriff in so verschiedenen Feldern wie der Bekämpfung von Krankheit und Armut, in Klimafolgenforschung und Ökologie, in philosophischer Ethik und Friedensforschung, in Medizin und Soziologie, in Stadtentwicklungsdebatten oder in den Forschungen zu Resilienz und Glück. Ein interdisziplinärer „Vulnerabilitätsdiskurs“ ist entstanden.

Dieser Diskurs fordert die Theologie heraus, ihren am Leiden orientierten Ansatz auf Verwundbarkeiten auszuweiten. Ist Barmherzigkeit nicht nur eine Antwort auf die Wunden, sondern mehr noch auf die Verwundbarkeit der Anderen? Wenn ja, so rückt ein viel weiteres Feld in den Blick. Was bedeutet „Barmherzigkeit als Antwort auf die Verwundbarkeit der Anderen“ an den Grenzen Europas? Für die Theologie ist diese Weitung des Blicks entscheidend, denn sie wirft ein neues Licht auf ihre Lehre von der Inkarnation. Und dort findet die Theologie jene spezifischen Perspektiven, die die christliche Rede von Barmherzigkeit im Kontext der Vulnerabilität beizutragen hat.

Wenn Gott in Jesus Christus Mensch wird, so macht er sich freiwillig verwundbar. Auf die Verwundungen der Welt antwortet er nicht, indem er sich unverwundbar hält. Vielmehr antwortet er mit einer gewagten Gabe, einer Hin-

gabe seiner selbst. In seiner Untersuchung über „Das Kreuz Jesu Christi als Risiko der Inkarnation“ definiert GÜNTER THOMAS Inkarnation als: „das Eingehen in das faktische Leben, das dem großen Risiko geschöpflichen Lebens schon immer erlegen ist. Damit setzt sich der Sohn den Mächten der naturalen, sozialen und kulturellen Destruktion aus.“ (THOMAS 2007: 169f.) Die Menschwerdung Gottes verkörpert eine Gegenbewegung zur Herodes-Strategie. Gott sieht die Verwundbarkeit der Menschen, und statt sich von ihr zu distanzieren, überschreitet er die Grenzen in die Welt hinein und macht sich selbst vulnerabel. Diesem Weg der Menschwerdung schreibt das Christentum aus gutem Grund Heilsbedeutung zu. Denn die Inkarnation zeigt eine Alternative zum Bestreben der Menschen, sich die Verwundbarkeit der Anderen vom Hals zu halten. Sie eröffnet Alternativen im Umgang mit Vulnerabilität.

Um leben zu können, braucht jedes Kind die hingebungsvolle Zuwendung anderer Menschen. Ohne sie stirbt ein Neugeborenes in kürzester Zeit. Die Weihnachtsgeschichten des Neuen Testaments erzählen davon, was dies für Jesus bedeutet (vgl. hierzu KEUL 2012) Die Verletzlichkeit eines Kindes fordert Barmherzigkeit ein. Nur wer bereit ist, barmherzig zu handeln und so auf die Verwundbarkeit des Anderen zu antworten, kommt zur Krippe und erfährt das Geheimnis der Gottesgeburt. Wer hierzu nicht bereit ist, schließt sich selbst vom Ort der Gottesgeburt aus: der König Herodes, die Schriftgelehrten und Hohenpriester, die Herbergsleute. Es ist kein Zufall, dass 2016 ausgerechnet das Foto eines toten Kindes, das auf der Flucht im Mittelmeer ertrunken war, so große Bestürzung ausgelöst hat. Das Foto führte Europa seinen Mangel an Barmherzigkeit vor Augen. Wenn eine Gesellschaft nicht bereit ist, sich von der Verwundbarkeit Anderer berühren und bewegen zu lassen, entsteht eine gnadenlose Gesellschaft.

Aber nicht nur Gott in der Menschwerdung, sondern auch viele Menschen sind bereit, ihre Verwundbarkeit zu riskieren, um das Leben anderer Menschen, Kulturen, Religionen zu schützen und zu fördern. Barmherzigkeit wird damit als Humanisierungsprozess deutlich: sie ereignet sich dort, wo Humanität auf dem Spiel steht (vgl. hierzu LÉVINAS 2007). Sie ist in Ausnahmesituationen wie der Katastrophenhilfe gefragt, aber auch in alltäglichen Herausforderungen: Kinder zur Welt bringen und Sorge für sie tragen; sich ehrenamtlich in der Flüchtlingshilfe engagieren; Opfern von Gewalt, Krankheit und Verlust Beistand leisten; sich um die pflegebedürftigen Eltern kümmern.

6 Hingabe wagen – barmherzig handeln: der christliche Beitrag zum interdisziplinären Vulnerabilitäts- und Inklusionsdiskurs

Im derzeitigen Vulnerabilitätsdiskurs fällt auf, dass Verwundbarkeit als etwas erforscht wird, das es zu vermeiden gilt. Ingenieurwissenschaften wollen die Vulnerabilität von Gebäuden reduzieren, Medizin die Krankheitsrisiken minimieren, Ökologie und Geografie die Verwundbarkeit von Lebewesen und Landschaften verringern. Verwundbarkeit bedeutet Störung, Verlust, Versagen, Gefahr, Schädigung, Bedrohung. Eine neue Studie zur Resilienzforschung definiert Vulnerabilität „im Sinne einer andauernden Gefährdung und Beeinträchtigung von Wohlbefinden und Lebenschancen“ (WINK 2016: 15).

Unbestreitbar sind diese Perspektiven richtig und die entsprechende Forschung notwendig. Dennoch wird hier ein zentraler Aspekt im dynamischen Machtgefüge pluraler Verwundbarkeiten vernachlässigt. Denn Menschen, Staaten und Religionen versuchen keineswegs in jedem Fall, Verwundungen zu verhindern. Vielmehr sind sie bereit, freiwillig ihre Verwundbarkeit zu riskieren und Opfer zu bringen, wenn es um etwas geht, das ihnen heilig ist: Menschen bringen Kinder zur Welt, obwohl das ihre Vulnerabilität erhöht; Religionen zetteln Selbstmordattentate und „Heilige Kriege“ an, obwohl sie damit zahlreiche Anhänger verlieren und große Risiken eingehen; Staaten öffnen ihre Grenzen und nehmen Flüchtlinge auf, obwohl dies höchste Unsicherheit schafft. Sie alle bringen freiwillig Opfer im Sinne von „sacrifice“, weil es um etwas Heiliges geht, von dem sie sich trotz allem einen hohen Lebensgewinn erhoffen. Daher stellt sich die Frage, ob Verwundbarkeit tatsächlich immer schwächt und gefährdet, oder ob und unter welchen Umständen aus Verwundbarkeit Stärke wachsen kann.

Die christliche Theologie macht darauf aufmerksam, dass in der Verwundbarkeit nicht nur jene unerhörte Macht am Werk, die die Gewalt potenziert. Vielmehr hat der Apostel Paulus eine andere Macht entdeckt, als er sich vor Gott über eine Verwundung, seinen berühmten „Stachel im Fleisch“, beklagte. Er hörte die Antwort: „Lass dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig.“ (2 KOR 12:9) Diese andere Macht Gottes ist dort am Werk, wo Menschen barmherzig handeln für ihre Mitmenschen, die in Not geraten sind. Wenn man die eigene Verwundbarkeit riskiert, um das Leben Anderer zu schützen und zu fördern, so kann in diesem Wagnis eine neue Macht entstehen, die Leben stiftet, schützt und damit sichert. Diese Andersmacht

funktioniert ganz anders als die Übermacht von Waffen, denn sie vermag den Gewaltspiralen der Verwundbarkeit zu widerstehen. Man kann diese Macht nicht produzieren, aber sie kann als Gnade empfangen werden. Sie ist am Werk, wo Menschen in der Gewaltsamkeit menschlicher Vulnerabilität Hingabe wagen, die Leben eröffnet. Sie wächst aus dem Wagnis der Verletzlichkeit.

Im Kontext der Erforschung von Vulnerabilität und Resilienz wird die gesellschaftliche Relevanz von Barmherzigkeit offensichtlich. Die Theologie hat hier eigene Perspektiven einzubringen, die auch in säkularen Kontexten weiterführend sind. So bricht die Entdeckung der „Andersmacht aus Verwundbarkeit“ den binären Code auf zwischen „vulnerabel, schwach, gefährdet, unsicher, angreifbar“ versus „resilient, abgesichert, stark, belastbar, geschützt“, der im Vulnerabilitätsdiskurs vorherrschend ist. Sie lenkt den Blick auf die kreativen Machtwirkungen von Vulnerabilität, die im säkularen Diskurs nicht vorkommen. Häufig sind es ausgerechnet die Sicherungsstrategien, die die Vulnerabilität erhöhen statt reduzieren – das hat im Jahr 2015 der gezielte Absturz des Germanwings-Flugzeuges 4U9525 gezeigt. Man sichert sich gegen Verwundungen ab, indem man schussfeste Türen einbaut und Speziälschlösser installiert. Niemand soll reinkommen, und niemand raus. So machte der Hochsicherheitsraum Cockpit das Flugzeug zur tödlichen Falle. Die Einschließung des Attentäters wurde zur Ausschließung dessen, der die Katastrophe hätte verhindern können. Auch hier funktioniert Macht über Ausschließungen, die tödlich enden.

Dieselbe Problematik zeigt sich in der Migrationsproblematik. Migrationsabwehr allein macht Europa nicht sicher. Immer höhere Mauern, immer dichtere Grenzen, immer schärfere Waffen erhöhen das Gewaltpotential, das in ohnmächtiger Wut und zerfleischendem Rachegeilust derer liegt, die hier geopfert werden oder sich auch nur als Opfer betrachten. Bisher fehlt dem Vulnerabilitätsdiskurs die Theologie mit ihren Opferdebatten. Von der Barmherzigkeit ausgehend, müsste sie Erklärungsmuster erarbeiten für die Gewaltproblematik, die im Streben nach Sicherheit liegt. Besonders wichtig ist dies im Feld der globalen Religionspolitik, die untrennbar mit den aktuellen Sicherungsstrategien der Migrationsabwehr verbunden ist. Die Theologie kann aufzeigen, dass sowohl säkulare als auch religiöse Vulnerabilitätsdebatten über weite Strecken Sicherungsdiskurse sind, die ihre eigenen Gewaltpotentiale bergen.

Nachdem sich seit 2015 die Migrationsproblematik verschärft hat, bestimmt sich die Politik in Europa immer stärker durch Migrationsabwehr. In dieser

Problemlage ist es entscheidend, ob Gemeinschaften davon ausgehen, dass nur durch die Verwundung Anderer die eigenen Stärken zu sichern sind – oder ob sie darauf setzen, dass aus dem Wagnis eigener Verwundbarkeit neue Stärken wachsen können. Dies eröffnet völlig neue Perspektiven in den Debatten zum „christlichen Abendland“. Eine Theologie der Barmherzigkeit legt das Gewaltpotential offen, das sowohl in der Verwundbarkeit der Flüchtlinge (Victims) als auch in der Verwundbarkeit der Menschen in Europa liegt, deren Sicherungsstrategien die Flüchtlinge weiter victimisieren (gewaltpotenzierendes Sacrifice). Und sie zeigt das gewaltreduzierende Potential auf, das in jener Barmherzigkeit liegt, die die eigene Verwundbarkeit riskiert, um fremdes Leben zu schützen (gewaltreduzierendes Sacrifice). Die Migrationsproblematik in Europa braucht eine Theologie der Barmherzigkeit, die von den pluralen Verwundbarkeiten mit ihren vagabundierenden Machtwirkungen weiß, hier die Verwundbarkeit der Anderen stark macht und auf jene gewaltreduzierende Andersmacht setzt, für die das Christentum steht.

7 Human leben – der Andersmacht aus Verletzlichkeit trauen

Inkarnation zeigt sich als gewagte Hingabe, die sich in der Verletzlichkeit menschlichen Lebens vollzieht. So stellt sich die Frage, ob dieser Weg der Inkarnation auch für Inklusionsprozesse gilt, wo Menschen aus der Utopie der Unverwundbarkeit ins Wagnis der Verletzlichkeit geführt werden. Ist es etwas Schlechtes, wenn Inklusion bedeutet, sich den menschlichen Schwächen auszusetzen, angreifbar und verletzlich zu werden? Oder liegt gerade hierin eine Chance, neue Stärken zu entwickeln? „Eine Schwäche für jemanden haben“, „avoir un faible pour quelqu'un“, das sagt man, wenn man eine besondere Zuneigung zu jemandem hat, oder mehr noch, wenn man einen Menschen liebt. Liebe ohne Verletzlichkeit ist unmöglich. Denn sie bedeutet, dass man offen ist, nicht durch Mauern und Stacheldraht abgegrenzt, sondern berührbar, bereit zum Austausch, zur Kommunikation – „Öffnung und Verletzung zugleich“, nennt dies DE CERTEAU (2009, 29). Nirgendwo macht man sich so verletzlich wie in der Liebe. Wenn man liebt, baut man Barrieren ab, man öffnet sich und steht nackt und damit besonders verletzlich voreinander da. Aber die Liebe, die sich hier ereignet, ist etwas zutiefst Humanes. „Liebe bedeutet nämlich, sich bis zum Leiden verletzlich zu machen, sich um andere zu kümmern, so dass man sich in einer realen, wechselseitigen Relation befindet – alle Risiken eingeschlossen.“

Liebe bedeutet ein großes Risiko. Aber sie ist eine Schwäche, die Menschen stärkt.

Dieser Zusammenhang wirft ein neues Licht auf die Inkarnation. Eine der großen Fragen christlicher Theologiegeschichte lautet: Warum ist Gott Mensch geworden? Aus der Perspektive der Vulnerabilität lautet die Antwort: Weil Gott eine Schwäche für die Menschen hat, besonders für die Armen und Bedrängten aller Art – für die Menschen mit ihren Freuden und Hoffnungen, Sorgen und Ängsten, Behinderungen und Schwächen, Kompetenzen und Charismen. Gott hat eine Schwäche für die Menschen in ihrer Vielfalt. Diese Schwäche Gottes ist die größte Stärke der Menschheit.

Dieser Spur folgend ist die Kirche wie die Sonderpädagogik heute herausgefordert, aus Liebe zu den Menschen für das verletzliche Leben einzustehen, und zwar gerade dort, wo es bedroht ist wie an den umstrittenen Grenzen Europas oder in der meriokratischen Gesellschaft. Indem sie selbst einen anderen Umgang mit Verwundbarkeit praktiziert, kann sie der Gesellschaft einen anderen Umgang mit Heterogenität eröffnen. Die Migrationsdebatten zeigen, wie dringend die Gesellschaft den Glauben daran braucht, dass das Wagnis der Verwundbarkeit nicht automatisch zu einer Schwächung führt. Wenn eine Gesellschaft ihre Grenzen öffnet und Menschen einlässt, die in Krieg und Terror verletzt wurden, so geht sie damit ein großes Risiko ein. Sie weiß nicht genau, welche Menschen, Ideen, Pläne und Handlungsstrategien mit den Flüchtlingen herkommen. Sie weiß nicht, wie sich die Gesellschaft aufgrund der Einwanderung verändern wird. Mit Grenzöffnung macht sich eine Gesellschaft verletzlich. Es hilft nichts, so zu tun, als ob es das Risiko gar nicht gäbe – das hat nicht zuletzt die Debatte zur Silvesternacht 2015 in Köln gezeigt. Aber die Frage ist, ob es sich um der Humanität willen lohnt, dieses Risiko einzugehen.

Tatsächlich ist Verwundbarkeit der heikle Punkt in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um Migration, Inklusion und Vielfalt. Wegen der eigenen Verwundbarkeit wird der Ruf nach Sicherheit in den aktuellen Migrationsdebatten lauter. Politische Gruppierungen schüren die Angst vor Verwundung und wollen so die menschliche Verwundbarkeit für ihre politischen Strategien ausnutzen. Sie sagen: wer sich verwundbar macht, hat schon verloren. Es ist Aufgabe der Kirche, dieser Aussage zu widersprechen und sich gesellschaftlich für jene Andersmacht stark zu machen, die aus dem Wagnis der Verwundbarkeit wächst. Diese andere Macht zeigt sich bei den Menschen, die sich für Flüchtlinge engagieren, und bei jenen Flüchtlingen, die voller Tatendrang ihre

Victimisierung überwinden wollen, indem sie ihre Kompetenzen und Charismen in das Land ihrer Ankunft einbringen. Für die heutige Gesellschaft, die von Flucht und Migration herausgefordert wird, ist es entscheidend, ob sie daran glaubt und darauf setzt, dass aus dem Wagnis der Verwundbarkeit eine eigene, überraschende Stärke wachsen kann. Hier braucht Europa die Unterstützung durch ein Christentum, das selbst an diese Andersmacht glaubt, die nicht auf Grenzen und Waffen setzt, sondern sich der Geistkraft Gottes anvertraut – jener Geistkraft, die die Finsternis des Lebens erhellt, die Schluchzenden tröstet, den Verwundeten das Wunder der Wandlung zuspricht.

Selbstverständlich müssen Menschen sich selbst und ihre Gemeinschaften (Familie, Religion, Staat, Kultur) vor Verwundungen schützen. Niemand will verletzt werden und Schmerzen erleiden. Aber die Inkarnation zeigt, dass Selbstschutz allein nicht genügt, um ein humanes Leben zu führen. Vielmehr steht man immer vor einer Doppelfrage, sobald man in der Heterogenität der Gegenwart mit Verwundbarkeit konfrontiert wird – persönlich oder kirchlich, gesellschaftlich oder politisch, theologisch oder pädagogisch:

- Wo ist es notwendig, sich selbst und das Eigene vor Verwundung zu schützen?
- Wo ist es notwendig, im Sinne der Inkarnation die eigene Verletzlichkeit zu wagen und ein sacrifice zu geben?

Die erste Frage wird häufig gestellt, auch von Versicherungen, politischen Parteien und leider von lautstarken Demonstrationen. Die zweite Frage bringt das Christentum ein. Wer nur das Ziel verfolgt, sich selbst zu schützen, braucht immer höhere Mauern, immer mächtigere Grenzanlagen und immer schärfere Waffen – und trägt so dazu bei, dass eine Spirale der Gewalt entsteht, die alle bedroht. Um dem entgegen zu wirken, richtet die Inkarnation die Aufmerksamkeit auf die Opfer der Anderen, die die eigenen Sicherungsstrategien erzeugen. Europa braucht eine ernsthafte Auseinandersetzung darüber, wo Schutz notwendig ist und wie dieser Schutz gelingen kann. Es braucht aber auch eine Auseinandersetzung darüber, wo Gesellschaften aus Gründen der Humanität bereit sind, ihre Verwundbarkeit zu riskieren. Wo dies nicht geschieht, entsteht eine gnadenlose Gesellschaft, ein gnadenloses Europa. Die Verwundbarkeit des Lebens erfordert Menschen und Gemeinschaften, die sich in der Liebe verletzlich machen.

Die Inkarnation macht deutlich, dass Gott eine Schwäche für die Menschen hat. Dasselbe kann man heute von der Kirche erwarten. Sie hat eine Schwäche für das Eigene – für ihre Dogmen, Traditionen, Rituale. Aber genauso notwendig braucht sie eine Leidenschaft für die Menschen, die hier und heute leben, Menschen anderer Religion, anderer Kultur, anderer Herkunft – so heterogen sie sind. Um den Schatz der eigenen Tradition als Schatz der Gegenwart fruchtbar zu machen, braucht es die Öffnung für das Heterogene. Nur wenn die Kirche und die sonderpädagogischen Einrichtungen selbst den Weg der Verletzlichkeit gehen und Heterogenität wagen, kann der Glaube in der Gegenwart eine neue Stärke entwickeln.

8 Teilhabeverhältnisse zwischen Anerkennung und Verletzlichkeit

Wir gehen mit HINZE (2017: 48f.) von der These aus, „dass die Verletzlichkeit des Kindes in seinem ihm unverfügbaren körperlichen ‚Ausgesetzt-Sein‘ und dem dadurch konstituierten zwischenmenschlichen ‚Angewiesen-Sein‘ auf die Achtung der anderen eine wesentliche Bedingung von Teilhabe darstellt“ (vgl. BUTLER 2012). Ähnliches gilt doch zuweilen auch für Menschen mit Behinderung und Menschen mit Fluchterleben. Nach HINZE (2017: 49) ist das Streben nach Anerkennung und Partizipation einem Prozess der Infragestellung des Selbst unterworfen. Dieser Prozess der Selbst-in-Frage-Stellung – dieses Gewahrwerden der eigenen Verwundbarkeit – sensibilisiert aber gerade für Zuwendung und Empathie gegenüber den Anderen. Aus der Verletzlichkeit des Menschen leitet sich die Verantwortung der Fürsorge (bspw. durch Institutionen der Sonderpädagogik, Medizin usw.) ab, was freilich immer wieder ethisch legitimiert und machttheoretisch reflektiert werden muss. Die Verwundbarkeit gehört anthropologisch zum Menschsein dazu. Verletzlichkeit als Vorbedingung für das Humane gründet sich im Streben nach Anerkennung und in der Möglichkeit, eben diese Anerkennung zu verwehren und weckt zugleich das menschliche Bedürfnis nach Zuwendung (vgl. BUTLER 2012: 61). HINZE (2017: 49) sieht diesen Wirkzusammenhang als „Agens der Subjektbildung“. „[D]as eigene Sein sowie das beharren im eigenen Sein“ wird, folgt man BUTLER (2012: 62), „im Kampf um Anerkennung aufs Spiel gesetzt.“ Erst in der Begegnung mit den sog. „Anderen“, mit Menschen mit Behinderungen bspw., wird das Subjekt zu einer (Selbst-)Auseinandersetzung aufgefordert. In solchen Alteritätserfahrungen, die immer auch Grenzerfahrungen sind, kann sich das Subjekt seiner

Verletzlichkeit bewusst werden und erfährt – dies ist zugleich Chance und Herausforderung einer stärker inklusiven Gesellschaft – die Möglichkeiten, wie damit umzugehen ist (vgl. SCHÄFER 2009: 187f.). Versuchen die Stimmen radikaler Inklusionsbefürworter in den aktuellen Debatten, menschliche Gefährdungen zu bagatellisieren, wenn sie Begriffe wie „Behinderung“ nicht mehr verwendet wissen wollen? Eröffnet dies nach ADORNO (1959: 61) die Möglichkeit einer sog. „differenzlosen Identität“, durch die das Anderssein scheinbar in einem übergreifenden Gemeinsamen (beispielsweise in der Utopie einer vollinklusiven Gesellschaft) aufgelöst werden könne (HINZE 2017: 52)? Hinze verweist darauf, dass sich die „Versuchung“, sich der eigenen Verwundbarkeit entziehen zu wollen, zu einer Transformation der Verletzlichkeit führe, die das Subjekt hinterücks wieder einhole (ebd.). Die Möglichkeit, dass Inklusionsprozesse zu Verwundungen führen, müssen offen angesprochen, realistisch eingeschätzt und sorgsam abgewogen werden.

„Die unabweisbare wechselseitige Bestimmung von Anerkennung und Verletzlichkeit ist dabei eine wesentliche Bedingung der Sozialität des Menschen und eine Voraussetzung für die Entwicklung der Fähigkeit zur Teilhabe“ (HINZE 2017: 53).

HINZE weist weiter auf die Notwendigkeit einer Ausdifferenzierung sowie empirischen Fundierung von menschlicher Verletzlichkeit hin, damit diese Verwundbarkeit gesellschaftlich identifiziert und Handlungsoptionen generiert werden können (ebd.). Auf Grundlage dieser Argumentation ist eine Beibehaltung – bei gleichzeitig immer kritischer Betrachtung – des Behinderungsbegriffs respektive der unterschiedlichen Förderschwerpunkte auch in einem stärker inklusiven Erziehungs- und Bildungssystem zu fordern. Gerade für Fragestellungen im Kontext von Inklusion und Exklusion könnte man drei Formen der Verletzlichkeit verstärkt in den Blick nehmen (vgl. MACKENZIE/ ROGERS/ DODDS 2014; vgl. hierzu HINZE 2017: 53f.).

- „Inhärente Verletzlichkeit“: Bedingungen des Menschseins (Bedürfnisse, Körperlichkeit, Abhängigkeit von anderen, Emotionen usw.)
- „Situative Verletzlichkeit“: personale, soziale, politische und ökonomische Bedingungen.

- „Pathogene Verletzlichkeit“: als Resultat solcher Situationen, in denen eine auf der Anerkennung der Verletzlichkeit basierende Reaktion [...] zu einer weiteren Zuspitzung der Effekte führt (HINZE 2017: 53).

Inklusion und Teilhabe dürfen „nicht auf ein funktionalisierendes, assimilierendes und aktionistisches Mitmachen-Dürfen reduziert werden“ (HINZE 2017: 55). Teilhabeprozesse verweisen, bedingt durch die Erfahrung der Alterität, auf das Fraglich-Werden der (re-)präsentierten Lebensformen im generationalen Verhältnis (ebd.: 58). Teilhabe wird also möglich, wenn das Subjekt seine Handlungsmöglichkeiten im Kontext des eigenen Selbstverständnisses wahrnehmen und dabei Erfahrungen von Alterität, Zugehörigkeit und Ausgegrenzt-sein reflektieren kann (ebd.).

„Teilhabe wäre so im Modus der Bildung zu denken, die dem Menschen in der Auseinandersetzung mit dem Anspruch des Anderen die Wahrnehmung der eigenen Identität als ständig durch Konflikte und Krisen gefährdete »integrative Einheit ihrer Differenzen« ermöglicht [...] und so die Chance zur Überschreitung der eigenen (selbstreferenziellen) Perspektive sowie zur Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten vor Augen führt“ (HINZE 2017: 58).

Die Handlungsfähigkeit des Subjekts in Teilhabeverhältnissen ist einem wechselseitigen Bestimmungszusammenhang von Anerkennung und Verletzlichkeit unterworfen (ebd.: 59). Liegt nicht eine der größten Stärken der Pädagogik darin, dass sie eine Schwäche für die Menschen hat, so vielfältig auch sie sind?

Literaturverzeichnis

- ADORNO, T. W. (1959/2006): *Theorie der Halbbildung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- BURGHARDT, D./DEDERICH, M./DZIABEL, N./HÖHNE, T./LOHWASSER, D./ZIRFAS, J. (2016): Vulnerabilität in verschiedenen Wissenschaften: Ein Überblick. In: *Behinderte Menschen* 2/2016, 19-32.
- BURGHARDT, D./DEDERICH, M./DZIABEL, N./HÖHNE, T./LOHWASSER, D./STÖR, R./ZIRFAS, J. (2017): *Vulnerabilität. Pädagogische Herausforderungen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- BUTLER, J. (2003): *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- BUTLER, J. (2005): *Gefährdetes Leben, Politische Essays*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- BUTLER, J. (2012): Gewalt, Trauer, Politik. In: Butler, J. (2012): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. 4. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 36-68.
- CERTEAU, M. DE (1988): *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve.
- CERTEAU, M. DE (2009): *GlaubensSchwachheit*. Stuttgart: Kohlhammer.
- CERTEAU, M. DE (2010): *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*. Berlin: Suhrkamp.
- ERBRING, S. (2014): *Inklusion ressourcenorientiert umsetzen*. Heidelberg: Carl Auer.
- MACKENZIE, C./ROGERS, W./DODDS, S. (2014): Introduction: What Is Vulnerability and Why Does It Matter for Moral Theory? In: MACKENZIE, C./ROGERS, W./DODDS, S. (Ed.): *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. Oxford et al.: Oxford University Press, 1-29.
- MÜLLER, T. (2014): Lob der Förderschule – von den Leistungen des deutschen Förderschulsystems. In: PEMSEL-MAIER, S./SCHAMBECK, M. (Hg.): *Inklusion!? Religionspädagogische Einwürfe*. Freiburg i.Br.: Herder, 142-164.
- FEUSER, G. (2017): *Inklusion – ein leeres Versprechen? Zum verkommen eines Gesellschaftsprojekts*. Gießen: Psychosozial.
- GÜNTER, T. (2007): Das Kreuz Jesu Christi als Risiko der Inkarnation. In: DERS./SCHÜLE, A. (Hg.): *Gegenwart des lebendigen Christus*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 151-179.
- HINZ, A. (2005): Zur disziplinären Verortung der Integrationspädagogik – sieben Thesen. In: GEILING, U./HINZ, A. (Hg.): *Integrationspädagogik im Diskurs. Auf dem Weg zu einer inklusiven Pädagogik?* Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 75-79.
- HINZE, C. (2017): Verletzlichkeit und Teilhabe. In: MIETHE, I./TERVOOREN, A./RICKEN, N. (Hg.): *Bildung und Teilhabe. Zwischen Inklusionsforderung und Exklusionsdrohung*. Wiesbaden: Springer VS, 47-63.
- KEUL, H. (2012): Inkarnation – Gottes Wagnis der Verwundbarkeit. In: *Theologische Quartalschrift* 192. Jg. Heft 3, 216-232.
- KEUL, H. (2013): *Weihnachten – das Wagnis der Verwundbarkeit*. Ostfildern: Patmos.
- KEUL, H. (2016): Hingabe wagen – barmherzig handeln. Eine Antwort auf die Vulnerabilität der Anderen. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 138. Jg. Themenheft „Barmherzigkeit – Geschenk und Auftrag“, 3-4/2016, 413-420.

- KEUL, H. (2016): Verletzlichkeit wagen. Die Inkarnationstheologie des Konzils und die umstrittene Heterogenität in Kirche und Gesellschaft. In: KRIEGER, W./SIEBERER, B. (Hg.): *Leben ist Vielfalt. Pluralität in Gesellschaft und Kirche*. Linz: Wagner 2016, 71-89
- LÉVINAS, E. (2007): *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*. Zürich/Berlin: diaphenes.
- MOSER, V. (2003): *Konstruktion und Kritik. Sonderpädagogik als Disziplin*. Opladen: Leske + Budrich.
- REBEL, K. (2011): *Heterogenität als Chance nutzen lernen*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- RÖSNER, H.-U. (2014): Inklusion allein ist zu wenig! Plädoyer für eine Ethik der Anerkennung. In: RÖSNER, H.-U. (2014): *Behindert sein – behindert werden. Texte zu einer dekonstruktiven Ethik der Anerkennung behinderter Menschen*. Bielefeld: transcript, 158-173.
- SCHÄFER, A. (2009): Bildende Fremdheit. In: WIGGER, L. (Hg.): *Wie ist die Bildung möglich?* Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 185-200.
- SARTORY, G./SARTORY, T. (1999): *Franz von Assisi: Geliebte Armut*. Freiburg i.Br.: Herder.
- STURM, T. (2013): *Lehrbuch Heterogenität in der Schule*. München: Reinhardt utb.
- WINK, R. (Hg.) (2016): *Multidisziplinäre Perspektiven der Resilienzforschung*. Wiesbaden: Springer.