Inclusive Religions?! Über Befreiung und Emanzipation

Andreas Hellgermann, Arbeitskreis ReligionslehrerInnen am ITP

Inklusion ist ein Menschenrecht, das spätestens mit dem Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen im Jahre 2006 im Völkerrecht von den Vereinten Nationen verbindlich verankert wurde. Als menschenrechtliche Kategorie verbindet sich mit Inklusion das Ziel eines antidiskriminatorischen, auf Chancengleichheit und Partizipation für Alle beruhenden Umgangs mit Heterogenität und Diversität. Aber welche Bedeutung hat Inklusion für Religionen? Spielen sie im Hinblick auf die Verwirklichung von Menschenrechten, zumal in säkularen Gesellschaften, eine bloß untergeordnete Rolle? Oder geht nicht gerade auch von ihnen häufig ein starker Impuls aus, Befreiung und Emanzipation zu unterdrücken? Die Veranstaltung zollt der steigenden gesellschaftlichen Bedeutung von Religionen als Instrument der sozialen Grenzziehung zwischen Menschen Rechnung. Sie fragt danach, ob und wie religiöse Traditionen oder/und religiös motivierte Diskurse soziale Ungleichheit(en) und gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse (re-)produzieren und über welches Potential Religionen verfügen, befreiende oder/und emanzipatorische Prozesse zu initiieren, die zur Verwirklichung von Inklusion beitragen.

"Alle alles ganz zu lehren!" (Comenius) Ein didaktisches Programm contra Ausschließung, eine politisch-theologische Perspektive von Emanzipation und ihr Verbündeter: Paulo Freire und seine befreiende Pädagogik

Für Comenius, den "Erfinder" der Didaktik, ist offensichtlich eines klar: Sie ist in ihrem Kern das Gegenteil von Ausschließung. Dass somit Lernen und Lehren immer unter dieser Prämisse gesehen werden müssen, eröffnet eine Perspektive, die ganz offensichtlich nicht selbstverständlich ist und auch für Bildungszusammenhänge immer wieder erkämpft werden muss. Diese emanzipatorische Perspektive macht die befreiende Pädagogik Freires und die Politische Theologie zu Verbündeten im Kampf gegen alle Verhältnisse der Ausschließung, ein Kampf, der nicht "nach" der Bildung kommt, sondern sie konstituiert.

Vortrag:

Wenn ich heute hier in Hamburg diesen Vortrag halten darf, dann kann ich das nicht tun, ohne an Helmut Peukert zu erinnern, der von 1986 bis 1999 an der Universität Hamburg systematische Erziehungswissenschaft lehrte. Als ich Anfang der 1980er Jahre in Münster mit dem Studium begann, war eines meiner ersten Seminare ein Seminar bei ihm, dem Theologen und Pädagogen, von dem ich wenig wusste, außer dass er Assistent von Johann Baptist Metz war. Zunächst habe ich ihn vor allem als Theologen an einem pädagogischen Fachbereich kennengelernt und erst viele Jahre später pädagogische Texte von ihm gelesen. Wenn man bei ihm im Seminar war, wusste und spürte man, dass seine pädagogische Arbeit, sein pädagogisches Denken durchdrungen war von Theologie. Die Theologie, zu der er maßgeblich beigetragen hatte, war die neue Politische Theologie von Johann Baptist Metz und seinen Schülerinnen und Schülern: eine Theologie der Welt, eine Theologie jenseits bürgerlicher Religion, eine Theologie nach Auschwitz, die Theologie einer leidempfindlichen Vernunft und der Compassion. Für Helmut Peukert musste all das auch für das Nachdenken über Bildung gelten. Daraus entstand eine produktive Spannung.
Aus dieser Spannung heraus möchte ich versuchen, einige Gedanken zu der Frage von Ausschließung und Emanzipation zu formulieren.
Diese Spannung fand sich in seinem erziehungswissenschaftlichen Seminar wieder und bildete sich auch in den Texten ab, die eine Einführung in das pädagogisch Denken ermöglichen sollten und gar keine pädagogischen Texte im eigentlichen Sinne waren: unter anderem auch Max Horkheimers Aufsatz über traditionelle und kritische Theorie und Walter Benjamins Geschichtsthesen; starker Tobak für StudentInnen im Erstsemester. Daraus ließe sich zumindest eines lernen: Ohne sich mit sehr grundlegenden Fragen auseinanderzusetzen, ist die Frage nach Emanzipation, nach dem, was Bildung ist, nicht zu stellen, geschweige denn zu beantworten. Alle Versuche, ohne diese Auseinandersetzung auszukommen, zeigen, dass dann ein Preis zu zahlen ist: der der Aufgabe einer emanzipatorischen Perspektive. Dieser Preis wird nicht explizit bezahlt, sondern beiläufig. Bildung verwandelt sich so in die „Kunst“, das Zurechtkommen zu lehren. In den neuesten Lehrplänen nennt man dies „eine Situation bewältigen“. Die Lektüre der Texte aus den Peukert-Seminaren verhindert solch einen Zugang zu Bildung. Die Texte eröffnen einen anderen Raum.

Ist es möglich, von diesem Ausgangspunkt aus Antworten auf die für diese Ringvorlesung gestellten Fragen zu finden? Das möchte ich versuchen und die Überschrift der Vorlesungsreihe eröffnet auch einen Denkraum. Sie fragt nach einer Religion, die inkludiert und möchte gern eine Perspektive von Emanzipation entwickeln: Inclusive Religions. Wollen wir von Religion sprechen, die inkludiert? Oder haben wir eine Emanzipation im Sinn, die auch die Religion(en) inkludiert? Zu Recht wird in der Vorstellung der Reihe ja darauf verwiesen, dass Religionen ausschließend sind und zu oft alles

andere als Menschen inkludierend. Vielleicht muss das Problem zunächst zugespitzt werden. Wenn Sie LehrerInnen nach ihren Inklusions-Erfahrungen an bundesrepublikanischen Schulen fragen, dann bekommen Sie sehr unterschiedliche Antworten. Der Inklusionsalltag ist oftmals weit von dem entfernt, was der Begriff der Inklusion intendiert. Dafür gibt es viele Gründe, bspw. konzeptionelle oder organisatorisch-finanzielle. Dem ist ein sehr grundlegender Gedanke hinzuzufügen. Insbesondere weil hier mit der Inklusion der Gedanke der Emanzipation verbunden werden soll. Wenn ich im Verlauf des Vortrags auf meine Erfahrungen als Lehrer zurückgreife, so sind dies keine Erfahrungen mit schulischer Inklusion im engeren Sinne. Es erschiene mir anmaßend, dazu aus einer Außenperspektive etwas sagen zu wollen. Bezugspunkt meiner schulischen Erfahrung ist vor allem die Arbeit mit Geflüchteten, die ich schwerpunktmäßig seit vier Jahren mache. An manchen Stellen tun sich Parallelen auf, was mit vergleichbaren Mechanismen von Exklusion zu tun haben muss. Über die Arbeit mit Menschen, die behindert werden, weiß ich durch die mich inspirierenden Texte von Wolfgang Jantzen, durch FreundInnen, die FörderschullehrerInnen sind, und durch meine Nichte, die sich auf das Lehramt an einer Förderschule mit dem Schwerpunkt Gehörlosigkeit vorbereitet. Ein Kollege an meiner Schule, der als Förderschullehrer sehr spät an ein Berufskolleg gekommen ist und mit dem ich seit vier Jahren zusammen unterrichte, hat mich gelehrt, wie gut, fruchtbar und wichtig seine Erfahrungen für unsere gemeinsame Arbeit sind.

Mein Versuch, einen sehr grundlegenden Gedanken zu formulieren, möchte ich in fünf Schritte unterteilen:

1. Zunächst nähere ich mich der Frage nach Inklusion über den Begriff der **Integration**, wie er von Adorno problematisiert worden ist.
2. In einem zweiten Schritt versuche ich im Anschluss an Achill Mbembe zu klären, was es denn mit der ‚**Grenze**' auf sich hat.
3. Dann kommt die **Religion**, wie sie auf unterschiedliche Weise wahrgenommen werden kann, ins Spiel.
4. Dass ohne **Bildung** Antworten nicht zu finden sind, soll der vierte Schritt deutlich machen.
5. Dass eine Politische **Theologie** hierbei hilfreich sein kann, darum geht es im fünften Schritt.
6. Und schließlich wird ein vorsichtiger Ausblick mit der **befreienden Pädagogik** Paulo Freires versucht.

1. Integration

Theodor W. Adorno verweist in seiner Theorie der Halbbildung auf einen Prozess, der so selbstverständlich wünschenswert erscheint, dass die Gefahr besteht, ihn nicht durchschauen zu

können, und verwendet hierfür den Begriff „Integration“. Er verweist darauf, dass sich am Grund der Gesellschaft – an den ökonomischen Verhältnissen – nichts ändert und dennoch Prozesse in Gang gesetzt werden – Bildungsprozesse – die inkludierende Effekte zu versprechen scheinen. Bezugspunkt seiner Überlegungen ist das Proletariat des 19. Jahrhunderts, mit dem genau das im Verlauf von 100 Jahren geschehen sei. „Während aber am ökonomischen Grund der Verhältnisse, dem Antagonismus wirtschaftlicher Macht und Ohnmacht, und damit an der objektiv gesetzten Grenze von Bildung nichts Entscheidendes sich änderte, wandelte die Ideologie sich um so gründlicher. Sie verschleiert die Spaltung weithin auch denen, welche die Last zu tragen haben. Sie sind während der letzten hundert Jahre vom Netz des Systems übersponnen worden. Der soziologische Terminus dafür lautet: Integration.“ Integration ist Adorno verdächtig und er gibt einen schwerwiegenden historischen Grund an. Hinter der Integration lauert der Versuch, nichts Grundlegendes zu verändern. „Subjektiv,“ so Adorno weiter, „dem Bewußtsein nach, werden, wie längst in Amerika, die sozialen Grenzen immer mehr verflüssigt. Die Massen werden durch zahllose Kanäle mit Bildungsgütern beliefert. Diese helfen als neutralisierte, versteinerte die bei der Stange zu halten, für die nichts zu hoch und teuer sei. Das gelingt, indem die Gehalte von Bildung, über den Marktmechanismus, dem Bewußtsein derer angepaßt werden, die vom Bildungsprivileg ausgesperrt waren und die zu verändern erst Bildung wäre.“ Adornos Beobachtung ist mehr als ein halbes Jahrhundert alt und deckt sich vorausschauend doch mit meinen Erfahrungen. Der Mechanismus oder die Ideologie der Integration scheint zu funktionieren. Schülerinnen und Schüler, die erläutern, was es denn bedeute, eine „gesellschaftliche Handlungskompetenz“ zu entwickeln, antworten: „Fähig zu sein, sich an eine Situation mit anderen Menschen, dem Chef, dem Kunden anpassen zu können.“ Was am Grund der Verhältnisse geschieht und damit den grundlegenden gesellschaftlichen Antagonismus bedingt, bleibt somit unangetastet, kommt gar nicht erst in den Blick. Adornos Bild ist treffend: Vom Netz des Systems übersponnen. Unweigerlich lässt das Bild an die Netzwerke denken, die so bestimmend sind, aufgebaut und gepflegt werden müssen, um in dieser Gesellschaft etwas zu erreichen.

Dass hier Emanzipation nicht stattfindet, muss nicht weiter erläutert werden. Hinzu aber kommt, dass es auch immer diejenigen gibt, die nicht einmal mehr übersponnen werden, auch nicht übersponnen werden sollen. Und das sind viele und sehr unterschiedliche Menschen. Noch vor der öffentlichen Diskussion um Geflüchtete ab 2015 wurde von denen, die sehr nahe am ökonomischen Grund der Verhältnisse stehen, deren „täglich Brot“ oder vielleicht besser, deren tägliche Milliarden dieser Grund ist, deutlich gemacht, wie wichtig für diesen Prozess Integration ist. In Debatten im Handelsblatt, der FAZ und der Wirtschaftswoche wurde schon deutlich vor 2015 die Integration derer angemahnt, die in naher Zukunft nach Deutschland kommen könnten. Da Deutschland im

internationalen Wettbewerb um die „high potentials“ stehe, könne es sich exkludierenden Rassismus einfach nicht leisten. Dies sei eine „Verschwendung von Humankapital“. Aus dieser Perspektive kann logisch gefolgert werden: „Integrationsarbeit ist Zukunftssicherung.“ „Integration und Selektion müssen deshalb künftig in unserer Zukunftsstrategie Hand in Hand gehen.“ Diese Integration sieht strukturell Ausschließung vor und zeigt die Stelle auf, an der das Netz des Systems zur Grenze wird: Die Verwertbarkeit durch den ökonomischen Prozess. An dieser Stelle scheut man nicht davor zurück, auch eine faschistoide Begrifflichkeit – Selektion als notwendige Ergänzung der Integration – zu verwenden.

So weit zunächst ein paar einfache Beobachtungen, die vielfältig ergänzt werden könnten und die wir alle kennen: die Mechanismen von Integration, die zugleich gekoppelt sind mit Mechanismen der Selektion, in der Bildung, auf den Arbeitsmärkten, den Wohnungsmärkten, an den Grenzen Europas und der Welt. Es ist kaum möglich, den Begriff der Integration von Selektionsmechanismen abzukoppeln und Selektion nicht als grundlegende Prozedur für Integration anzusehen. Gerade in dieser grundlegenden Strukurierung ist ein Nachdenken über, aber auch ein Erkämpfen von Emanzipation nicht vorgesehen. Das scheinbar locker gespannte Netz zurrt fest. So einfach ist das. Und so schwer aufzulösen.

Dies sind nur knappe Vorbemerkungen, aber ein Punkt dürfte durch sie zumindest deutlich geworden sein. Wenn wir danach fragen, wie wir Menschen, die ausgeschlossen sind, inkludieren können, und wenn wir die Frage mit der Frage nach Emanzipation in Verbindung bringen, dann genügt das nicht. Es muss zumindest auch darum gehen, wo hinein inkludiert wird. Die Kombination von Integration und Selektion zeigt dies. Wenn es um die „high potentials“ geht, kann eine Gesellschaft sehr wohl Mechanismen der Integration entwickeln, auch dann, wenn sie selektierend und ausschließend ist, wenn sie schon längst und mit aller Macht die Grenzen gezogen hat und durch die Grenze konstituiert wird. In ihr findet Integration statt, wird inkludiert, wenn die Grenze von der Person, die integriert werden soll und die Erlaubnis dafür bekommen hat, zunächst einmal überwunden wurde. Das Problem ist nur, dass an dieser Stelle nicht mehr von Befreiung zu sprechen ist. Vielmehr stellt diese Bemühung den Versuch dar, die zu Integrierenden in das Netz einzuspinnen.

Was ist eine Grenze?

2. Grenzen

Grenzen existieren nicht einfach als materielle Gebilde, sondern sind mit Merkmalen verbunden und mit Wegen und Methoden, diese Merkmale festzulegen. Die Merkmale dienen als Markierungen und die Grenze ist das Gegenstück, das die Markierung sichtbar macht und als Kriterium in den Vordergrund rückt. Dabei verschieben sich Grenzen permanent. Sie sind schon längst nicht mehr nur die Orte, an denen ein Schlagbaum steht, wo es ein davor und dahinter gibt. Die Grenzen bewegen sich auf die Subjekte zu und werden mobil. Sie werden, wie Achill Mbembe sagt, zu „mobilen, tragbaren und allgegenwärtigen Realitäten." Klassifizierungen sind nicht neu, sie haben schon immer die kapitalistische Gesellschaft strukturiert, nachdem die französische Revolution die vorkapitalistische, feudale Gesellschaft zerstört hatte, ihr grundlegender Anspruch auf Gleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft jedoch nicht eingelöst wurde. Sowohl der Nationalstaat als auch die gesellschaftlichen Klassen bilden die Grundstruktur der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsformation und heute stehen wir vor der Frage, wie richtig und politisch sinnvoll es ist, weiterhin von einer Klassengesellschaft und von den Kämpfen der Klassen zu sprechen. Die herrschende Klasse, wenn wir an Warren Buffets berühmt gewordenes Zitat erinnern, tut es sehr wohl und kämpft diesen Kampf – aus ihrer Perspektive siegreich: „Es herrscht Klassenkrieg, richtig, aber es ist meine Klasse, die Klasse der Reichen, die Krieg führt, und wir gewinnen." Allein hier taucht die Frage auf, wo hinein denn eine Inklusion stattfinden soll. Den „high potentials" wird der Ort automatisch zugewiesen und für sie, so könnte man es zynisch formulieren, ist Emanzipation weder vorgesehen, noch notwendig.

Wenn wir versuchen Grenzen zu denken, müssen wir wohl die Bewegungen auf das Subjekt, ja, in das Subjekt hinein denken. Zugespitzt ließe sich formulieren, dass es der herrschenden Klasse gelungen ist, den Klassenkampf, der ehemals an den Grenzen zwischen den Klassen stattfand, in die einzelnen Subjekte hinein zu verlagern. Die vielfältigen Ausschließungsmöglichkeiten sind verinnerlicht worden. Nichts anderes lässt sich schlussfolgern, wenn man mit Foucault den Neoliberalismus – neben seiner ökonomischen Bedeutung – als eine Regierungsform betrachtet. Gouvernementalité hatte Foucault das genannt. Die Klassenherrschaft hat den Unternehmer als das unternehmerische Selbst in das Subjekt hinein verlegt. Die damit verbundenen Anordnungen werden zur maßgebenden inneren Stimme, für die Befreiung zu unternehmerischer Freiheit wird, mit der, je nach der Menge des erworbenen und eingesetzten Humankapitals, Sieg oder Untergang auf den Märkten dieser Welt zur dominierenden Realität wird. Befreiend ist diese Form der Freiheit nicht.

Für Mbembe kommt ein weiterer Aspekt hinzu. Auch er sieht, wie sich die Grenze in die Körper der Menschen hinein verlagert hat und wie technologische Transformationen ihren Teil dazu beitragen. Der Körper selbst wird zur Grenze: mit all seinen biometrischen Daten, die nun erhoben werden

können und aus denen Schlüsse gezogen werden. Dabei handelt es sich „um die Schaffung und den Ausbau von Grenzen, um einen Prozess, durch den bestimmte Räume unpassierbar gemacht werden für bestimmte Menschengruppen, die dadurch in ein Rassenschema gepresst werden – Räume, in denen das Leben zahlreicher als unerwünscht geltender Menschen zerstört wird.“ Und, das könnte hinzugefügt werden, die Grenzöffnungen vorsehen für neue Merkmale – high potentials – die auf diese Weise zumindest zeitweilig dem Rassenschema oder anderer Ausschlussschemata entkommen können. Zugleich hat die neue Technologie eine weitere Aufgabe. „Biometrische Daten sind angeblich im menschlichen Körper verankert, sie fixieren und sichern die Identität als Grundlage für Vorhersagen und Prävention.“ Biometrische Daten werden also an das Verhalten angekoppelt. Und ist nicht gerade charakteristisch für unsere Gesellschaft, wie sehr Bildung auf Verhaltensschulung fokussiert wird? Dies gilt umso mehr, als die Digitalisierung sowohl die Möglichkeiten der Verhaltensänderung als auch der Verhaltenskontrolle dramatisch erweitert.

Hatte nicht sogar Papst Franziskus auf die grundlegenden Mechanismen der Ausschließung hingewiesen, diese extremste Form der Grenzziehung, die so weit in die Körper vordringt, dass von ihnen nichts mehr übrig bleibt? Und hatte er dafür nicht am meisten Missfallen geerntet. Dieser Papst durfte, so die FAZ, nicht recht haben? In seiner Anklage befindet sich die Grenze an der Stelle, die nach Adorno durch Integration unsichtbar gemacht werden soll: „ am ökonomischen Grund der Verhältnisse, dem Antagonismus wirtschaftlicher Macht und Ohnmacht“. Es lohnt sich, die schon fast wieder in Vergessenheit geratene Passage in Erinnerung zu rufen. Denn wir „müssen (...) heute ein ‚Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung und der Disparität der Einkommen‘ sagen. Diese Wirtschaft tötet. Es ist unglaublich, dass es kein Aufsehen erregt, wenn ein alter Mann, der gezwungen ist, auf der Straße zu leben, erfriert, während eine Baisse um zwei Punkte in der Börse Schlagzeilen macht. Das ist Ausschließung. (...) Mit der Ausschließung ist die Zugehörigkeit zu der Gesellschaft, in der man lebt, an ihrer Wurzel getroffen, denn durch sie befindet man sich nicht in der Unterschicht, am Rande oder gehört zu den Machtlosen, sondern man steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind nicht ‚Ausgebeutete‘, sondern Müll, ‚Abfall‘.“
In jedem Fall ist die Grenze ein strukturierendes Prinzip, das inkludierende Mechanismen aufruft. „In immer stärkerem Maße ist ‚Grenze‘ der Name für die organisierte Gewalt, die unserem heutigen Kapitalismus und unserer gesamten Weltordnung zugrunde liegt.“ So Achille Mbembe. Da, wo die Inklusion der Versuch ist, Menschen auf die eine Seite der Grenze zu ziehen, bleibt die Grenze erhalten. Man könnte auch sagen: bleibt die Gewalt erhalten. Und möglicherweise würde nur unter der Maßgabe des Wegfalls der Grenze das möglich, wofür dann der Begriff Inklusion keinen Sinn mehr hätte.

3. Religion

Vieles von dem bisher Ausgeführten gilt auch irgendwie für die Religion und Mechanismen der Ausschließung und Grenzziehungen könnten auf vielfältige Weise gezeigt und nachgewiesen werden. Es gibt das Drinnen und Draußen, die Zugehörigkeit und die Nicht-Zugehörigkeit, die Machtmechanismen, die hier ins Spiel kommen, Exkommunikations- und Verbotsverfahren. Zugleich gibt es die Verfahren der An- und Einbindung, mit denen über Jahrhunderte die inneren Beziehungen strukturiert wurden. Foucault hatte sie für die christliche vor allem katholische Kirche die „Pastoralmacht“ genannt. Für unsere Situation zu Beginn des 21. Jahrhunderts in Europa muss jedoch festgestellt werden, dass die Bindungskräfte der Kirchen in Auflösung begriffen sind, Inklusions- und Exklusionskräfte hier nicht mehr funktionieren. Das ist ganz einfach zu beobachtender Alltag eines Religionslehrers und diese Beobachtungen gelten sogar – mit Einschränkungen und Verzögerungen – für muslimische Schülerinnen und Schüler. Die Kirchen würden sich doch freuen, wenn die Menschen zu ihnen kämen: Stattdessen findet ‚Exklusion‘ in folgender Form statt: „Ich bin ‘raus! Da geh ich nicht mehr hin.“

Doch dann haben wir es mit einem irritierenden Phänomen zu tun, das es auch in Europa gibt: den religiösen ‚Fundamentalismen‘ dieser Welt, die in aller Munde sind, verwirren, beunruhigen und Angst machen. Eine steigende gesellschaftliche Bedeutung wird den Religionen selten dort attestiert, wo es um die von Papst Franziskus angeklagten Ausschließungen oder die Zerstörung ökologischer Lebenszusammenhänge – also so etwas wie Schöpfungstheologie – geht. Manchmal wird das Wegfallen traditionell-religiöser Bindungskräfte als Verlust oder gar Problem in einer Gesellschaft angesehen, die immer weiter auseinanderdriftet. Die Frage nach der Bedeutung der Religion eröffnet jedoch einen Assoziationsraum, in dem es um Fundamentalismen, Religionskonflikte oder heilige Kriege geht. Allerdings sind diese Fundamentalismen kaum zu verstehen, wenn wir sie nicht in einen grundlegenderen Zusammenhang stellen. Auf bemerkenswerte Weise hat der französische Philosoph Jean-Luc Nancy darauf hingewiesen. In einem lesenswerten Text angesichts der Pariser Anschläge am 13. November 2015 zeigt er auf, dass die Gewalt, die hier zum Vorschein kommt, nicht aus so etwas wie innerreligiösen Prozessen heraus verstanden werden kann. Nancy kennzeichnet andere Quellen, als die, „die man ‚Fundamentalismus‘ oder ‚Fanatismus‘ nennt.“ Er will diese auf keinen Fall unterschätzen, insofern sie durchaus die letzten 25 Jahre kennzeichneten. Aber es gibt einen anderen Fundamentalismus am ökonomischen Grund der Verhältnisse, der allerdings, das ist notwendig zu sagen, nicht für eine simplifizierende ökonomistische Erklärung herangezogen werden kann. Wie, so fragt Nancy, „könnte man übersehen, dass er – der religiöse Fundamentalismus – auf das geantwortet hat, was man als den ökonomischen Fundamentalismus bezeichnen kann, dessen Beginn mit dem Ende der bipolaren Teilung und einer ‚Globalisierung‘ einhergeht, die fast zwei Generationen früher

begonnen und benannt wurde (McLuhans *‚global village‘* datiert von 1967)? Wie könnte man nicht auch die Eilfertigkeit feststellen, mit der die Erfahrungen des Totalitarismus ausgelöscht wurden, so als sei die bloße repräsentative Demokratie zusammen mit dem technischen Fortschritt die perfekte Antwort auf Beunruhigungen, die schon lange durch den modernen Nihilismus ausgelöst worden waren …“ (93) Nancy spricht also zunächst von einem ökonomischen Fundamentalismus und dieser geht einher mit einem Prozess der scheinbaren Entgrenzung, der Errichtung des global village. Dieses freundliche Bild – das kleine Dorf im weltumspannenden Netz, in dem Menschen sich frei und freundlich bewegen – steht in einem krassen Gegensatz zur Realität. Mit unserer Wirklichkeit im 21. Jahrhundert hat es wenig zu tun. Eines jedoch leistet es: Es macht aus der Perspektive der Betreiber dieses ökonomischen Fundamentalismus die Verschiebung von Grenzen so notwendig wie plausibel.

Denn was im globalen Dorf Gültigkeit hat, ist der „liberale Fundamentalismus“, der eben aus der Sicht von Nancy auch nichts anderes ist als ein Fundamentalismus, ohne den die religiösen Fundamentalismen mit all ihren Effekten von Exklusion gar nicht zu denken sind. „Der liberale Fundamentalismus behauptet den grundlegenden Charakter eines vermeintlichen Naturgesetzes der unbegrenzten konkurrenzförmigen Produktion, der nicht minder unbegrenzten Expansion und vor allem der tendenziell unbegrenzten Einschränkung jedes anderen Rechts – in erster Linie des politischen Rechts, vor allem wenn es das Naturgesetz gemäß den besonderen Erfordernissen eines Landes, eines Volks und einer gemeinschaftlichen Existenzform reglementieren will. Der sogenannte ‚Rechts‘-Staat repräsentiert auf paradoxe Weise die zugleich notwendige und tendenziell blutleere Form einer Politik, der es an Perspektive und Beständigkeit fehlt. Unser produktivistischer und naturalistischer Humanismus löst sich selbst auf und öffnet die Tür für die Dämonen des Unmenschlichen, Übermenschlichen, Allzumenschlichen…“ Anders formuliert: Der liberale Fundamentalismus nennt das, was an diesem Grund der Verhältnisse regiert, ein Naturgesetz. So produziert der ökonomische, liberale Fundamentalismus nicht nur ökonomisch bedingten Ausschluss, sonder auch Perspektivlosigkeit und eine fehlende Beständigkeit, die die Subjekte einzig auf die Fortsetzung und Beständigkeit ihres Produktivismus zurückwirft. Ein Preis ist allemal zu zahlen: für diejenigen, denen es gelingt, sich darin fortzusetzen, sowie für diejenigen, denen genau das nicht gelingt.

4. Bildung

So weit der Versuch, den Horizont, in dem Exklusion und Inklusion stattfinden, aufzuspannen. So weit einige der Bedingungen, die nicht vergessen werden dürfen, wenn wir über Befreiung und Emanzipation nachdenken wollen. Eines sollte deutlich geworden sein: Wenn zum einen Grenzen bzw. Ausschließungen sich bis in das Subjekt hinein verschieben und zum anderen Inklusion nicht

einfach der Zielbegriff sein kann, weil weder die Frage wo hinein inkludiert wird noch die Auflösung der Grenze zur Debatte steht, dann haben wir es an dieser Stelle mit Bildung zu tun, nicht, weil Bildung diese Probleme lösen könnte, sondern ganz einfach weil sie ohne Bildung nicht zu lösen sind.

Die Forderungen nach ‚vermehrten Bildungsanstrengungen', die wie in einer Endlosschleife öffentliche Diskurse bestimmen, werden nicht genügen. Vielmehr muss es um die Frage gehen, was Bildung ist, um diese sehr einfache und klare Frage, die in allen Bildungsanstrengungen, in allen konkreten Entscheidungen mitbeantwortet wird, ohne explizit benannt zu werden. Und die seit Jahren gesellschaftlich gegebene Antwort liegt auf dem Tisch: Bildung ist Ausbildung. Für die neoliberal-kapitalistische Gesellschaft ist sie zentral. Nicht alles, was geschieht, lässt sich auf diese Antwort hin verstehen, aber eine solche grundlegende Ausrichtung lässt sich mit einfachen Mitteln in einer Weise nachzeichnen, die es berechtigt erscheinen lässt, von jenem Fundamentalismus zu sprechen, den Nancy als grundlegend erachtet. Seine These wird – wenn man so will – ganz aktuell durch die Ereignisse in Chile bestätigt. Chile ist das Land, in dem das Labor dieses Fundamentalismus 1973 durch die Diktatur von Pinochet errichtet wurde. Hier wurden die neoliberalen Vorstellungen durch die Chikago Boys, die Schüler von Milton Friedman, zuerst umgesetzt. Die Proteste in diesem Herbst beziehen sich darauf. Sie zeigen, dass es den Protestierenden nicht mehr um irgendwelche Maßnahmen geht, um die Senkung der Ticketpreise für den öffentlichen, aber privatisierten Verkehr: Es geht nicht um 30 Pesos – es geht um 30 Jahre. Die 30 Jahre, die nach der formalen Beendigung der Diktatur die Diktatur fortgesetzt haben. Es geht den Protestierenden um alles und deshalb sagen sie: Chile ist erwacht! Gerade das Beispiel Chile zeigt, dass die Frage der Bildung zentral ist, zumal die Proteste in den letzten Jahren immer wieder von SchülerInnen und StudentInnen entfacht wurden. Den jungen Menschen dort ist sehr bewusst, dass der neoliberale ökonomische Fundamentalismus exklusive Bildung produziert.

Kennzeichen einer solchen Gesellschaft, ob in Lateinamerika oder Mitteleuropa, ist eine dreifache Exklusion:

- Sie zeichnet aus, dass das, was diese Gesellschaften hervorbringen, in sich verschärfender Weise nicht allen zur Verfügung steht.
- Sie zeichnet aus, dass nicht alles, was diese Gesellschaften hervorbringen, zugänglich ist.
- Sie zeichnet aus, dass das, was diese Gesellschaften hervorbringen, immer nur partiell, immer nur in Teilen, nie als ein Ganzes gegenüber tritt.

Diese drei Punkte sind charakteristische Merkmale unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit, die sich im Kontext von Bildung in verdichteter Form wiederfinden. Sie verweisen auf die Zuspitzung einer Krisensituation, die jeweils durch diese Punkte gelesen werden kann. Sehr einfach lässt sich dies am aktuellen Beispiel der Klimakatastrophe, die von manchen euphemistisch Klimawandel genannt wird, verdeutlichen. Damit dieser Euphemismus möglich ist, tritt die Klimakatastrophe als ein Teilproblem auf bzw. wird als solches im schulischen Kontext behandelt. Zu lernen ist dann lediglich, welche Maßnahmen ergriffen werden müssen und was der Einzelne tun kann. Dabei ist die Unzugänglichkeit der gesellschaftlichen Produktion das Mittel, mit dem auf die Klimakatastrophenfolgen vorbereitet wird, sowohl durch die Exklusion innerhalb einer Gesellschaft, in der diese Hervorbringungen nicht allen zur Verfügung stehen, als auch insofern eine grundlegende Zugänglichkeit versperrt wird.
Wie kann angesichts dessen überhaupt Bildung bestimmt werden? Für Helmut Peukert gibt es eine richtungsweisende Antwort: „Hier [in den sich verschärfenden Krisen] vollzieht sich vor aller Augen und offensichtlich unaufhaltsam die wirkliche Bildungskatastrophe unseres Jahrhunderts. Wie sind diese Verschärfungen zu interpretieren? Schon die bisherigen Erfahrungen haben in der Philosophie zu der radikalen Frage geführt, ob nicht die bis jetzt vorherrschende Form menschlicher Rationalität selbstzerstörerische Tendenzen hat. Es geht also um die Bestimmung von Vernunft, sofern Vernunft die Fähigkeit bezeichnet, sich zum Ganzen in ein Verhältnis zu setzen.“

Wenn das so ist, dann ist genau das ein Bildungsauftrag, aber nicht einer, der durch die ‚Auftraggeber‘ der Bildung erfolgt, sondern einer, der sich aus dem Begriff von Bildung notwendig ergibt und der zugleich diejenigen ernst nimmt, die im Zentrum dieser Bildungsprozesse stehen: die SchülerInnen und StudentInnen und ihre Lehrerinnen und Lehrer. Für Helmut Peukert ist klar, dass sich allein daraus bestimmen lässt, wie Bildung möglich ist und warum sie nur als eine allgemeine oder besser noch universale denkbar ist. Und der Theologe und Pädagoge Peukert greift auf einen anderen Theologen und Pädagogen zurück, der durch den mörderischen dreißigjährigen Krieg gegangen ist und nun darüber nachdenkt, wie ein solcher Krieg aller gegen alle sich nicht wiederhole: Jan Amos Komensky. Bei Comenius, wie er genannt wird, bekommt der Blick auf das Ganze eine besondere Wendung. Er fordert ihn und zwar in dreifacher Hinsicht. „Alle alles ganz zu lehren“ oder „alle alles in Rücksicht auf das Ganze zu lehren“. (Diese Formel wird von Comenius auf unterschiedliche Weise verwendet.) Für Helmut Peukert handelt es sich hierbei um ein … „umfassendes Bildungsprogramm, dessen Prinzipien er [Comenius] mit der Formel ‚omnia omnibus omnino‘ umriß: ‚alles allen ganz‘. Sie kann als eine der klassischen, theologisch inspirierten Bestimmungen von Bildung verstanden werden, die nur als Allgemeinbildung begreifbar ist. Danach zielt Bildung auf einen umfassenden Einblick in das Ganze der Wirklichkeit und ihre

Zusammenhänge (omnia); diese Bildung muß ausnahmslos jedem – vor allem beiden Geschlechtern – zugänglich gemacht werden (omnibus) und zwar so, daß auf jeder Stufe eines notwendig gestuften Bildungsganges jedem die allseitige (omnino) Entfaltung seiner Fähigkeiten ermöglicht wird. Erst diese Art der Bildung eröffnet für Comenius die Möglichkeit, den Krieg aller gegen alle zu beenden.“

Comenius pädagogischer Grundsatz macht deutlich: Hier geht es um etwas, das nicht einfach vorliegt, wovon nicht wie selbstverständlich ausgegangen werden kann. Aber es handelt sich hierbei auch nicht um ein Ziel in weiter Ferne, für wenige nur erreichbar, sondern um so etwas wie ein fundamentales Bildungsmenschenrecht. Und dieses wird in drei Richtungen entfaltet. Man könnte sagen: Das Ganze ist alles, das Ganze sind alle und das Ganze ist nur ganz zu haben. Dies ist in der Tat eine radikale Forderung und sie befindet sich am Beginn und zugleich im Zentrum der Didaktik, also der Lehre vom Lehren und Lernen. Sie ist notwendig eine Forderung, mit der eine Gesellschaft konfrontiert wird, in der Ausschluss und Ausgrenzung Alltag sind. Ohne diese dreifache Form des Bezuges ist Lernen noch gar nicht wirkliches Lernen. Genau damit steht auch die politische Dimension im Zentrum dessen, was Lehren und Lernen ausmacht. Ihre Missachtung bedeutet Individualisierung, Engführung, also die Entpolitisierung der Bildung und noch mehr als das, nämlich die Verweigerung von Bildung selbst.

Für Comenius gründet hierin die erste Didaktik und wir finden eine pädagogische Grundforderung vor, die in vielfältiger Weise bestimmend sein sollte für Bildungsprozesse und pädagogisches Handeln in einem weiteren Sinne. Schulische und universitäre Praxis ließe sich daran überprüfen und oftmals würde man herausfinden, wie sehr der Bildungsalltag dem widerspricht. Mit diesem Korrektiv im Hintergrund lassen sich zahlreiche Mechanismen der Exklusion aufspüren und aufzeigen. Warum aber und wie ist dieses Korrektiv die Voraussetzung für Emanzipation?

Der zunächst einmal nahe liegende Gedanke ist genau der, nicht ausgeschlossen, vielmehr inkludiert, dabei zu sein, die Gründe des Ausschlusses als Ausschlussgründe überwunden zu haben. An der Legitimität dieses Wunsches besteht kein Zweifel, insofern nicht wenige in unserer Gesellschaft Erfahrungen machen, die nicht nur gute Gründe für diesen Wunsch, sondern auch für damit verbundene Kämpfe sind. Vor allem in Bildungszusammenhängen ist all dies auffällig. Ich unterrichte seit mehreren Jahren Geflüchtete aus Afrika und Asien, deren Geschichten und auch ihre aktuellen manchmal verzweifelten, manchmal auch glückenden Anstrengungen wütend machen, zu Tränen rühren und genau die praktischen Hilfen hervorrufen, die diese individuellen Integrationsbemühungen ein kleines bisschen erfolgreicher machen. Doch so sehr ‚Nicht-

ausgeschlossen-sein-zu-wollen‘ einen unverzichtbaren emanzipatorischen Kern enthält, glaube ich, dass Emanzipation etwas anderes ist.

Dem auf die Spur zu kommen, dazu verhilft Comenius, indem er einen Horizont absteckt, der für alle und für jeden Einzelnen weiter ist. Gerade die Verschränkung der drei Ebenen ist es, die nicht unterlaufen werden darf, um zur Voraussetzung von Emanzipation zu werden. Und genau dadurch wird eine Vorstellung von Emanzipation, wie sie für eine bürgerliche Gesellschaft charakteristisch ist, zumindest relativiert bzw. in ihrer Beschränktheit entlarvt. Vielleicht müssen wir auch an dieser Stelle Emanzipation mit Adorno denken, der sowohl bürgerlich begrenzte Vorstellungen von Emanzipation infrage stellt als auch die Perspektive ‚alle‘ sehr präzise aufzeigt.
„Auf die Frage nach dem Ziel der emanzipierten Gesellschaft erhält man Antworten wie die Erfüllung der menschlichen Möglichkeiten oder den Reichtum des Lebens. So illegitim die unvermeidliche Frage, so unvermeidlich das Abstoßende, Auftrumpfende der Antwort, welche die Erinnerung an das sozialdemokratische Persönlichkeitsideal vollbärtiger Naturalisten der neunziger Jahre aufruft, die sich ausleben wollten. Zart wäre einzig das Gröbste: daß keiner mehr hungern soll. Alles andere setzt für einen Zustand, der nach menschlichen Bedürfnissen zu bestimmen wäre, ein menschliches Verhalten an, das am Modell der Produktion als Selbstzweck gebildet ist.“
Nicht zu hungern scheint sehr weit von dem entfernt zu sein, was wir an Bildern zu Emanzipation aufrufen, aber das kategorische ‚keiner‘ erteilt allen Bemühungen einer emanzipierenden Inklusion, die die Grenze aufrecht erhält, hinter der dann doch noch gehungert wird, eine Absage.
Und dann, so könnte man mit Comenius sagen, geht es um noch etwas Weiteres. Denn Comenius lehrt, das, was zu lehren ist, auch ganz zu lehren, vollständig. Wenn Bildung darauf abzielt, Teil eines funktionalen Ganzen zu werden, und das tut sie im Moment, wenn sie also diejenigen, die integriert werden sollen, darauf hin ausrichtet, dann hält diese Bildung einen entscheidenden Teil zurück, nämlich dieses funktionale Ganze selbst in seiner Gültigkeit oder Ungültigkeit zu verstehen. Oder um es mit Adorno zu sagen: Sie macht sowohl das Netz des Systems unsichtbar als auch die Mechanismen des Überspinnens, Einbindens, Integrierens und verhindert genau dadurch Emanzipation, Befreiung.

Ganz offensichtlich ist es so, dass Emanzipationsprozesse weder von oben her zu denken noch zu tun sind. Von oben her heißt so viel wie: von innerhalb der Grenze. So hält jede gewährte Inklusion die Grenze aufrecht. Wenn überhaupt, kann Inklusion nur von außen, von außerhalb, von unten gedacht werden.

5. Theologie

Helmut Peukert hatte den Entwurf einer umfassenden Bildung des Comenius als theologisch inspirierte Bestimmung von Bildung verstanden. Diese gründet für ihn in einer Orientierung an „universaler Geschwisterlichkeit“, für die Comenius als Vertreter der böhmischen Brüdergemeinde, einer radikaldemokratischen Bewegung des Spätmittelalters steht. Es ist sicher kein Zufall, dass das Programm des Comenius an ein Programm erinnert, dass einhundert Jahre davor das Programm der Bauern und die Losung Thomas Müntzers war: omnia sunt communia. Der universale und eben gerade nicht individualisierende Anspruch erscheint auch hier und setzt sich auf vielfältige Weise in den Emanzipationsbewegungen der Neuzeit fort.
Für den politischen Theologen Peukert ist klar, dass diese Universalisierung andere Disziplinen wie die Erziehungswissenschaft radikal anfragt.

Die neuzeitlichen Prozesse von Aufklärung, Mündigkeit und Emanzipation stoßen an Grenzen bzw. produzieren Antinomien, die noch immer oder vielleicht sogar mehr denn je verstanden werden müssen, um überhaupt mit der Krise, in der wir uns unbestreitbar befinden, umgehen zu können, geschweige denn sie zu ‚bewältigen‘. Dazu ist viel gesagt und geschrieben worden und es ist unmöglich all das an dieser Stelle aufzurufen. Es soll genügen, auf die ökologische Katastrophe zu verweisen, die soeben auf der einen Seite Menschen bewegt und andererseits durch Aufrufe zum Handeln bei Seite geschoben wird, ohne überhaupt den Versuch zu unternehmen, den ökonomisch-liberalen Fundamentalismus zu benennen und zu verstehen.
Für die Politische Theologie, produzieren diese neuzeitlichen Prozesse vor allem eine Figur, die – wenn man so will – im Zentrum dieses Problems steht: den Bürger. Seine Vorstellung von Religion hat sich im Zuge dieses Prozesses von dem entkoppelt, was einmal ihr Kern war: die Nachfolge. Oder in einer säkulareren Variante: Diese Figur hat ein Problem mit der Praxis. Metz diagnostiziert für das Verhältnis des Bürgers zur Religion, dass sie reduziert wurde auf die „liberale Schwundstufe der Religion“. Sie wird zu etwas Zusätzlichem, Beiläufigen, das als Ergänzung des bürgerlichen Lebens dient. Stattdessen hat sich dem Bürger eine andere Kategorie in den Vordergrund gerückt: der Markt und das Leben in einer Tauschgesellschaft, in der diese Kategorie zum fundamentalen Ort, zum Fundament gesellschaftlicher Praxis wurde. Auch Religion hat sich dem angepasst und zumindest ihre liberale Schwundstufe in den säkularisierten Ländern dieser Welt ist eine bedrohte Spezies. Der Religion, die übrig bleibt, wird Kontingenzbewältigung als Aufgabe zugeschrieben und in Lehrplänen in der Schule findet man folgende Formulierung, um diese Aufgabe für das Fach Religion zu charakterisieren: „Dieser Lernbereich hat zum einen eine unterstützende Funktion, zum anderen eine ausgleichende Funktion. Die Unterstützungsfunktion bezieht sich insbesondere auf die Förderung von Kommunikations- und Sprachkompetenzen, die ausgleichende Funktion auf

sinnstiftende Interpretationsangebote zu Technik und Naturwissenschaften, Ökonomie, Gesellschaft und Mensch …“ Diese Zuschreibung betrifft übrigens auch andere, allgemein bildende Fächer und lässt sich unschwer als Ausdruck des von Nancy so genannten ökonomischen Fundamentalismus in der Bildung kennzeichnen.
Das so deutlich Gewordene gilt, wie wir wissen, auch für das Verhältnis des Bürgers zur Bildung. Die Formulierung im Lehrplan zeigt es. Dieser Prozess aber hat Folgen. Religion bzw. Bildung, die etwas Zusätzliches ist, kann in Krisensituationen nur noch auf die Vorstellung einer Bewältigung zurückgreifen. Ihr Credo ist das, was StudentInnen der Betriebswirtschaft im ersten Semester lernen: Ziele definieren, Maßnahmen ergreifen, Ergebnisse evaluieren! Ebenso wie Metz von der liberalen Schwundstufe der Religion spricht, ließe sich also auch von der liberalen Schwundstufe der Bildung sprechen. Sie ist die Bildung, für die gilt: nicht allen, nicht alles und auf keinen Fall ganz! Und insofern ist sie eine Bildung, der die Exklusion eingeschrieben ist. Allerdings haben sich die Formen der Exklusion verändert und es wäre ein weiterer Punkt, diese Formen genauer zu untersuchen, zumal Inklusion so etwas wie ein neues Bildungsparadigma werden könnte. Eine Form der Inklusion stellt die neoliberale Bildung zumindest zur Verfügung: die Inklusion in den Markt als mehr denn je gültigen Horizont.

Hier ist nicht der Ort, die mögliche Antwort einer Politischen Theologie weiträumig zu entfalten. Lediglich zwei Hinweise:
1. Metz formuliert die „kürzeste Definition von Religion: Unterbrechnung.“ Sie ist der erste Akt, der notwendig ist, um der Situation ansichtig zu werden und sie ist zugleich eine Kategorie der Praxis, die über die Erkenntnis hinausgeht. In diesem Sinne ist sie eine Basiskategorie von Emanzipation. Befreiung ist ohne dieses Moment nicht zu haben und welche Emanzipationsbewegung wir auch immer uns anschauen mögen, etwas wie Unterbrechung wird dort immer zu finden sein. Die Politische Theologie geht nun so weit, hierin nicht nur ein Element, ein Bestandteil einer befreienden Religion zu sehen. Vielmehr hebt Metz ‚Unterbrechung‘ in den Rang einer Definition. Es ist klar, dass diese Kategorie nur anti-fundamentalistisch sein kann und somit zugleich nicht-exkludierend. Wenn das Bild oder die Vorstellung von Unterbrechung dies noch nicht deutlich genug hervortreten lässt, so doch die nun folgenden ersten „Kategorien der Unterbrechung: Liebe, Solidarität, die sich Zeit ‚nimmt‘ …; Erinnerung, die nicht nur das Gelungene, sondern das Zerstörte, nicht das Verwirklichte, sondern das Verlorene erinnert und sich so gegen die Sieghaftigkeit des Gewordenen und Bestehenden wendet;“ Solch eine Erinnerung ist für Metz eine „gefährliche Erinnerung“.
Wenn man Emanzipation so denkt, wendet sie sich ab von bürgerlich-individualisierenden Vorstellungen von „Emanzipation“ und greift die Grenze an, die sich ja gerade in der

„Sieghaftigkeit des Gewordenen und Bestehenden“ wiederfindet. Sie will nicht Bestandteil dessen werden, weil sie um das Zerstörte und das Verlorene weiß und sich seiner erinnert. Allein in der Erinnerung ist die Unterbrechung gegeben, allerdings in der Erinnerung, die das Ausgeschlossene gegen das ins Feld führt, was das Kontinuum des Bestehenden aus der Vergangenheit kommend bruchlos und nahtlos in die Zukunft fortsetzen will. Gerade jetzt, angesichts des ökologischen Scherbenhaufens im engeren Sinne und angesichts eines vielfältig beklagten gesellschaftlichen Scherbenhaufens, wissen wir, dass genau diese Fortsetzung die Fortsetzung der Katastrophe ist.
2. Mit der so notwendigen Unterbrechung ist eine Vernunftform verbunden, deren Logik nicht auf die Ableitung des Gegebenen reduziert wird, die vielmehr das Ausgeschlossene zum Ausgangspunkt, zum Dreh- und Angelpunkt und zum Ziel von Vernunft macht. Die Politische Theologie nennt dies eine „leidempfindliche Vernunft“. Einzig diese Vernunft ist, wie Peukert sagt, die Fähigkeit, sich zum Ganzen in ein Verhältnis zu setzen.

6. Eine befreiende Pädagogik

Wenn hier Möglichkeiten der Emanzipation sich eröffnen, so ist Paulo Freire und seine befreiende Pädagogik in der Tat ein Verbündeter, der allein schon historisch ein Verbündeter war und sein musste. Die Befreiungspädagogik Freires und die Befreiungstheologie haben in Lateinamerika und an anderen Orten des globalen Südens Seite an Seite gekämpft. Für die Politische Theologie in Europa waren und sind diese Kämpfe Bezugspunkte einer emanzipatorischen Praxis, die in sehr grundlegender Weise gegen alle Formen der Exklusion gerichtet war und ist. Und Paulo Freire hat in der Tat eine pädagogische Praxis erprobt und bedacht, deren Horizont all das ist, was bisher gesagt wurde. Seine Alphabetisierungsarbeit ab den 1960er Jahren legte den Grundstein für individuelle und kollektive Befreiungsprozesse. Menschen haben in ihnen nicht nur Lesen und Schreiben gelernt, damit sie anschließend in das Netz des Systems eingebunden wurden, sondern Lesen und Schreiben auf eine Weise, die es ihnen ermöglichte, die Welt und die Netze des Systems in ihr zu verstehen. In seiner Vorstellung von Bildung waren Lehrerinnen und Lehrer nicht diejenigen, deren Aufgabe es war, einige in das Innere der Grenze zu ziehen, sie zu inkludieren, aber die Grenze unangetastet zu lassen. Vielmehr blieb den LehrerInnen nichts anderes übrig, als ihre Rolle aufzugeben und im Prozess der Emanzipation, im Dialog mit ihren SchülerInnen zu Gleichen zu werden: Aus LehrerInnen wurden Lehrer-Schüler und aus SchülerInnen wurden Schüler-Lehrer.
Paulo Freire wusste schon damals sehr genau, wie Prozesse aussehen, in denen die Integration Außenstehender gerade nicht auf Emanzipation ausgerichtet ist: „In der Tat besteht das Interesse der Unterdrücker darin, 'das Bewußtsein der Unterdrückten zu verändern, nicht aber die Situation, durch die sie unterdrückt werden ' (de Beauvoir). Je mehr nämlich die Unterdrückten dahin gebracht

werden können, sich dieser Situation anzupassen, um so leichter lassen sie sich beherrschen. Um dieses Ziel zu erreichen, benützen die Unterdrücker das 'Bankiers-Konzept' der Erziehung in Verbindung mit einem paternalistischen Sozialaktionsapparat, der den Unterdrückten den euphemischen Titel von 'Wohlfahrtsempfängern' verleiht. Sie werden als Einzelfälle behandelt, als Randerscheinungen, die von der allgemeinen Norm einer 'guten, organisierten und gerechten Gesellschaft abweichen. Die Unterdrückten werden als pathologische Fälle der gesunden Gesellschaft betrachtet, die deshalb diese 'inkompetenten und faulen' Leute an ihre Verhaltensnormen anpassen muß, indem sie ihre Mentalität verändert. Diese Randfiguren müssen in die gesunde Gesellschaft, die sie 'im Stich gelassen haben', 'integriert und inkorporiert' werden.“ Worum es also gehen muss, wenn wir von Inklusion sprechen und vor allem wenn wir dies aus einer Perspektive der Emanzipation tun, ist nicht, hinter der Grenze das gelobte Land der Freiheit zu erwarten, aber die Grenze selbst zu verschweigen. Worum es gehen muss, ist, über das zu sprechen, was auf den beiden Seiten der Grenze ist, und über die Grenze, ihre offenen und verborgenen Formen, ihre sichtbaren und unsichtbaren Mechanismen, ihren Charakter. Es muss also darum gehen, um es mit einem Begriff von Freire zu sagen, die Grenzsituation selbst zu verstehen. „In Grenzsituationen ist die Existenz von Menschen mitgesetzt, denen diese Situation direkt oder indirekt dient, und von solchen, deren Existenzrecht durch sie bestritten wird und die man an die Leine gelegt hat. Begreifen letztere eines Tages diese Situation als Grenze zwischen Sein und Menschlicher-Sein und nicht mehr als Grenze zwischen Sein und Nichts, dann beginnen sie ihre zunehmend kritischen Aktionen darauf abzustellen, die unerprobte Möglichkeit, die mit diesem Begreifen verbunden ist, in die Tat umzusetzen.“ Wenn überhaupt, dann zeigt sich genau an dieser Grenze, wie dieses Ganze ist und wie es sich in seiner scheinbaren Unveränderbarkeit den Menschen gegenüberstellt. Und doch kann, um es mit Helmut Peukert zu sagen, erst wenn die Perspektive auf das zu verändernde Ganze nicht mehr ausgeschlossen wird, von Bildung gesprochen werden.