

## 1. Vorbemerkungen

(1) Das Thema, das ich mir für meine Abschiedsvorlesung gewählt habe, ist eher sperrig als gefällig. Ich begeben mich damit auf ein für mich zwar nicht neues, aber doch erst anfänglich erschlossenes Gelände. Manch jemand möge zu diesem Anlass ein anderes Thema von mir erwartet haben, etwa Überlegungen zur derzeitigen desolaten Lage der katholischen Kirche und deren Überwindung. Dazu ist jedoch m. E. längst alles gesagt und geschrieben worden, auch von mir und ich weiß dem nichts Neues mehr hinzuzufügen. Solange das römische System in der katholischen Kirche die Macht, die es sich nach dem Konzil wieder ohne Rücksicht auf Verluste angeeignet hat, innehat, wird sich in dieser Kirche nichts ändern. Statt sich darauf zu kaprizieren, halte ich es für weiterführender und dringlicher, sich aus theologischer Sicht mit den Herausforderungen zu beschäftigen, die die Menschen heute bedrängen. Ein solches „Zeichen der Zeit“ ist meiner Einschätzung nach die soziale Exklusion. Der Begriff besagt, dass Menschen nicht über die materiellen und kulturellen Ressourcen verfügen, um aktiv am gesellschaftlichen Leben partizipieren zu können. Der herrschenden Meinung zufolge gelten sie als überflüssig; und die Betroffenen erleben sich vielfach auch so.

(2) Die folgenden Überlegungen setzen eigentlich Primärerfahrungen mit diesem Tatbestand der Exklusion und Begegnungen mit davon Betroffenen voraus. Eine solche Exposure ist hier nicht möglich. Wer über entsprechende Erfahrungen verfügt, möge sie sich vergegenwärtigen, wenn ich im Folgenden gewissermaßen mit dem zweiten Schritt ansetze, nämlich diese Erfahrungen ins Gespräch und in die Auseinandersetzung mit vorliegenden Theorieansätzen zu bringen versuche. Damit verfolge ich zwei Anliegen: Zum einen möchte für das soziale Faktum der Exklusion sensibilisieren, also für die in meinen Augen erschreckende und skandalöse Tatsache, dass wir in einer Welt leben, in der Menschen ausgegrenzt und ausgemerzt werden. Zum anderen möchte ich auf die Relevanz dieses Tatbestands näherhin für die theologische Reflexion aufmerksam machen und zeigen, dass diesbezüglich die hiesige Theologie eine Menge von dem in dieser Hinsicht vorbildli-

chen Bewusstsein innerhalb der Kirche Lateinamerikas zu lernen hat. Die folgenden Erörterungen beginne ich mit zwei Zitaten, das erste aus einem kirchenamtlichen Dokument, das zweite aus der Exklusionsdebatte innerhalb der hiesigen Soziologie. Wie im Weiteren zu zeigen sein wird, stehen die beiden Zitate exemplarisch für divergierende Beobachtungen des Phänomens der Exklusion, woraus sich unterschiedliche Konsequenzen ergeben. Die Frage wird sein, was die Theologie zu dieser Debatte beizutragen hat.

## 2. Zwei Zitate, um die die weiteren Überlegungen kreisen werden

Nachdem in dem Aparecida-Dokument, dem ich das erste Zitat entnehme, auf die Auswirkungen der rein ökonomisch diktierten Globalisierung in Lateinamerika eingegangen und im Gegenzug dazu zu einer Globalisierung aufgerufen worden ist, „die von Solidarität, Gerechtigkeit und Respektierung der Menschenrechte bestimmt“ sei, wird die Notwendigkeit der Solidarität mit Blick auf die Betroffenen unterstrichen:

„Das müsste uns dazu bringen, die Antlitze jener anzuschauen, die leiden. Zu ihnen gehören: die indigenen und afroamerikanischen Gemeinschaften, die vielfach weder in ihrer Würde anerkannt noch mit gleichen Lebenschancen ausgestattet werden; viele Frauen, die wegen ihres Geschlechts, ihrer Rasse oder ihrer wirtschaftlich-sozialen Lage aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden [...] [Es werden noch viele weitere Personenkreise genannt wie die Jugendlichen, die keinen Zugang zum Arbeitsmarkt erhalten; Arbeitslose, Migranten, Zwangsumgesiedelte, Bauern ohne Land; Kinder, die dazu angehalten werden, sich zu prostituieren; Drogenabhängige, HIV-Infizierte und unter anderen schweren Krankheiten Leidende; Opfer bewaffneter Konflikte, von Entführungen, Gewalt und Terrorismus; die alten Menschen u. a. m. Wörtlich heißt es weiter:] Eine Globalisierung ohne Solidarität wirkt sich negativ auf die ärmsten Schichten aus. Dabei geht es nicht allein um Unterdrückung und Ausbeutung, sondern um etwas Neues, um den gesellschaftlichen Ausschluss [im spanischen Original: ‚la exclusión social‘]. Durch ihn wird die Zugehörigkeit zur Gesellschaft, in der man lebt, untergraben, denn man lebt nicht nur unten oder am Rande bzw. ohne Einfluss, sondern man steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind nicht nur ‚Ausgebeutete‘, sondern ‚Überflüssige‘ und ‚menschlicher Abfall‘.“<sup>1</sup>

### Das zweite Zitat:

„Zur Überraschung aller Wohlgesinnten muß man feststellen, daß es doch Exklusiven gibt, und zwar massenhaft und in einer Art von Elend, die sich der Beschreibung entzieht. Jeder, der einen Besuch in den Favelas südamerikanischer Großstädte macht und lebend wieder herauskommt, kann davon berichten. Aber schon ein Besuch in

<sup>1</sup> Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007, 55f. (Nr. 64 und 65).

den Siedlungen, die die Stilllegung des Kohlebergbaus in Wales hinterlassen hat, kann davon überzeugen. Es bedarf dazu keiner empirischen Untersuchungen. Wer seinen Augen traut, kann es sehen, und zwar in einer Eindringlichkeit, an der die verfügbaren Erklärungen scheitern [...]. Man findet eine in der Selbst- und Fremdwahrnehmung aufs Körperliche reduzierte Existenz, die den nächsten Tag zu erreichen sucht. Um zu überleben, braucht man Fähigkeiten zur Gefahrenwahrnehmung und zur Beschaffung des Nötigsten oder auch Resignation und Gleichgültigkeit in bezug auf bürgerliche Bewertungen – Ordnung, Sauberkeit, Selbstdarstellung mit eingeschlossen.“<sup>2</sup>

## 3. Der Tatbestand der sozialen Exklusion – Zur Erläuterung der beiden Zitate

Beide Zitate kommen in der Feststellung des Tatbestands der Exklusion von Menschen in der heutigen Welt überein. Aber sie tun es von einem völlig unterschiedlichen Hintergrund her, der um des besseren Verständnisses willen in gebotener Knappheit zu erläutern ist. Das zeitigt, wie in dem darauf folgenden Schritt zu zeigen sein wird, unterschiedliche Konsequenzen für das Urteilen und Handeln hinsichtlich des globalen Tatbestands der sozialen Exklusion.

### 3.1 „Exklusion“ im Rahmen der Systemtheorie von Niklas Luhmann

Das Zitat von Niklas Luhmann ist, wie in der Anmerkung angegeben, seinem Beitrag „Jenseits der Barbarei“ zu dem Sammelband „Modernität und Barbarei“ entnommen. Dass er seine Feststellung, dass es auch heute (noch) Exklusion in jenem drastischen Ausmaß gibt, wie er es andeutet, als für alle Wohlgesinnten (damit meint er die seiner Systemtheorie Wohlgesonnenen) überraschend bezeichnet, ergibt sich aus der Logik seines Theoriegebäudes.<sup>3</sup> Demzufolge kann es nämlich in ausdifferenzierten Gesellschaften eigentlich eine solche Totalexklusion nicht geben. Warum das nicht sein kann, hängt nach Luhmann mit der spezifischen Weise der Beziehung zwischen sozialen und psychischen Systemen in der modernen ausdifferenzierten Gesellschaft zusammen, die sich von der in früheren Gesellschaftsformationen erheblich unterscheidet. Im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierung haben sich

<sup>2</sup> Niklas Luhmann, Jenseits von Barbarei, in: Max Müller – Hans-Georg Soeffner (Hg.), Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1996, 219–230, hier 227f.

<sup>3</sup> Eine gediegene Einführung und Auseinandersetzung mit dem hier behandelten Thema gibt Sina Farzin, Inklusion/Exklusion. Entwicklungen und Probleme einer systemtheoretischen Unterscheidung, Bielefeld 2006, insbesondere 39–88. Vgl. auch Axel Bohmeyer, Inklusion und Exklusion in systemtheoretischer Perspektive, in: JCSW 50 (2009) 63–89.

verschiedene Teilsysteme herausgebildet, die jeweils nach eigenen Regeln funktionieren bzw. kommunizieren: Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Rechtswesen, Gesundheit, Religion – um nur einige zu nennen. Ob und inwiefern die Mitglieder der Gesellschaft an diesen einzelnen Teilsystemen partizipieren, hängt nicht, wie es früher der Fall gewesen ist, von ihrer Zugehörigkeit zu einem Stand, zum Geschlecht, zu einer Religion o. a. ab, sondern davon, ob sie für das jeweilige System mitwirkungsrelevant sind oder nicht. Prinzipiell hat jede Person in der modernen Gesellschaft Zugang zu allen Teilsystemen: Jede ist rechtsfähig, kann eine Familie gründen, kann sich politisch engagieren. Die Schulen stehen für alle offen, im Notfall kann medizinische Versorgung in Anspruch genommen werden, jede Person kann am Wirtschaftsverkehr teilnehmen. Wenn die Person nicht dem einen, dann gehört sie einem anderen Teilsystem an, und zwar immer zeitweise. Eine von anderen ausschließende Zugehörigkeit zu einem bzw. Totalinklusion in ein einziges Teilsystem gibt es nicht. Was die Identität einer Person ausmacht, kann nur außerhalb der einzelnen Teilsysteme ansichtig bzw. konstituiert werden, was bezeichnenderweise mit dem Begriff „Exklusionsindividualität“ ausgedrückt wird.<sup>4</sup>

In Luhmanns Systemtheorie wird gegenüber dem Begriff der sozialen Integration der der Inklusion bevorzugt, weil die Zugehörigkeit zur Gesamtgesellschaft ausschließlich über die Zugehörigkeiten zu den Teilsystemen erfolgt. Und diese Teilsysteme funktionieren nach dem Muster von Inklusion und Exklusion. Inklusion besagt, dass die Person für die Kommunikation des Teilsystems relevant ist, und Exklusion heißt entsprechend, dass sie dafür irrelevant ist. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Wer mit dem Rechtssystem aus welchen Gründen auch immer zu tun bekommt, ist, solange er damit zu tun hat, für seine Kommunikation relevant; wer nicht, der kommt in dem Rechtssystem schlicht und einfach nicht vor, kann es aber jederzeit etwa anlässlich einer Begebenheit, die es zum Konflikt zwischen zwei Parteien hat kommen lassen, damit zu tun bekommen.

So wie es eine Totalinklusion in die Gesellschaft als solche nicht gibt, kann es eine Totalexklusion aus ihr logischerweise gemäß der Luhmannschen Systemtheorie nicht geben. Folgerichtig stellt für sie die Beobachtung einer Gegebenheit von augenscheinlich vollständiger Exklusion eine gravierende Irritation für das eigene Theoriegebäude dar, zumal die beobachteten Vorkommnisse nicht einfach darauf zurückgeführt werden können, dass sie sich in vormodernen, noch nicht ausdifferenzierten Gesellschaften abspielen.

<sup>4</sup> Vgl. Farzin, Inklusion/Exklusion (s. Anm. 3) 24–38; Matthias Sellmann, Christsein als Lebenskunst. Eine pastoraltheologische Phänomenanalyse, in: ThPQ 157 (2009) 351–358.

Luhmann selbst sah sich deswegen gezwungen, seine Theorie zu modifizieren, indem er konstatiert, dass die funktionale Differenzierung es doch wohl nicht vermag, durch die Zugehörigkeiten zu den verschiedenen Teilsystemen eine Vollinklusion aller Personen in die Gesellschaft zu garantieren. Es kann nach ihm vielmehr sogar dazu kommen und kommt dazu, dass die Exklusion aus einem Teilsystem die aus einem anderen nach sich zieht und es so zu einer kumulativen Exklusion kommt:

„Keine Ausbildung, keine Arbeit, kein Einkommen, keine regulären Ehen, Kinder ohne registrierte Geburt, ohne Ausweis, ohne Zugang zu an sich vorgesehenen Anspruchsberechtigungen, keine Beteiligung an Politik, kein Zugang zur Rechtsberatung, zur Polizei oder zu Gerichten – die Liste ließe sich verlängern [...]“<sup>5</sup>

Da die Regelung der Inklusion völlig den einzelnen Teilsystemen überlassen ist und diese unabhängig voneinander operieren, gibt es in der ausdifferenzierten Gesellschaft keine Instanz, die der Kumulation von Exklusionen Einhalt gebieten könnte. Nach Luhmanns Einschätzung kann das dazu führen, dass die Differenz von Inklusion und Exklusion allen weiteren Differenzierungen vorausliegen und zur „Leitdifferenz des nächsten Jahrhunderts“ [geschrieben 1996 bezieht er sich auf das jetzige Jahrhundert] werden könnte. Dennoch gibt es nach ihm zumindest „einstweilen keinen Grund zu der Annahme, daß diese Bedingungen zu einem weltweiten Kollaps der Funktionssysteme führen könnten“<sup>6</sup>. Dazu sei deren Vermögen zur Selbstreproduktion (*Autopoiesis*) zu robust.

Diese sehr gerafften Ausführungen zum Verständnis des Zitats von Niklas Luhmann seien abgeschlossen mit einem Blick darauf, wie er den Exklusionsbereich beobachtet: In diesem Zusammenhang von Ausbeutung, Unterdrückung, Marginalisierung, einer Verschärfung des Gegensatzes von Zentrum und Peripherie zu reden, wie es im Rückgriff auf bestimmte Theoriekonzepte gern getan würde und womit man meine, Verursacher der Entwicklung angeben zu können – sei es den Kapitalismus oder die herrschenden Allianz von Finanz- und Industriekapital mit dem Militär, sei es die mächtigen Familien des Landes –, hält er für falsch. Denn wenn man genau hinsehe, fände man nichts, was auszubeuten oder zu unterdrücken wäre. „Man findet eine in der Selbst- und Fremdwahrnehmung aufs Körperliche reduzierte Existenz, die den nächsten Tag zu erreichen sucht“, bemerkt er in dem zitierten Statement. Die Exkludierten als Personen zu bezeichnen, ist gemäß der Luhmannschen Systemlogik nicht möglich, weil Teilsysteme mit ihnen kommunizieren können müssten und sie damit in der einen oder anderen Weise inkludiert wären.

<sup>5</sup> Luhmann, Jenseits von Barbarei (s. Anm. 2) 228.

<sup>6</sup> Niklas Luhmann, Inklusion und Exklusion, in: ders., Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch, Wiesbaden <sup>3</sup>2008, 226–251, hier 244.

„Körper“ ist in der Luhmannschen Terminologie das, was übrig bleibt, wenn man als Person für Teilsysteme nicht adressierbar ist.<sup>7</sup>

### 3.2 „Exklusion“ als „Zeichen der Zeit“ für die Kirche in Lateinamerika

Bei dem abgekürzt bezeichneten Dokument von Aparecida handelt es sich um das Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, die im Mai 2007 in Aparecida, einem brasilianischen Marienwallfahrtsort, stattfand. Diese seit 1955 stattfindenden kontinentalen Bischofstreffen sind für die katholische Kirche in Lateinamerika und auf der Karibik deswegen von großer Bedeutung, weil auf ihnen der pastorale Kurs in diesen Ländern jeweils für die nächsten zehn Jahre abgestimmt wird. Über den dortigen Kontinent hinaus haben die beiden Generalversammlungen von Medellín 1968 und Puebla 1979 große Beachtung gefunden, weil sie nach dem 2. Vatikanischen Konzil und in seinem Sinne konsequent eine Kontextualisierung der dortigen Kirche vorgenommen und ihre Sendung inmitten der brennenden sozialen Konflikte, unter denen die Bevölkerung leidet (Gewalt, Ungerechtigkeit etc.), verortet haben. Die Generalversammlung von Aparecida hat sich bewusst erneut in diese Tradition hineingestellt und die auf der Konferenz von Puebla von den Bischöfen ausdrücklich deklarierte Verpflichtung der Kirche zu einer „vorrangigen Option für die Armen“ wiederholt und aufgrund der veränderten Verhältnisse zu einer „vorrangigen Option für die Armen und Ausgeschlossenen“ erweitert.<sup>8</sup> Diese Option der Kirche, so hat es Gustavo Gutiérrez wiederholt betont,<sup>9</sup> ergibt sich nicht aus irgendeiner sozialen Analyse, sondern ist zutiefst theologisch-christologisch fundiert; sie ergibt sich aus dem Glauben an den Gott Jesu Christi. Das Dokument von Aparecida bringt das kurzformelartig wie folgt auf den Punkt: „Alles, was mit Christus zu tun hat, hat mit den Armen zu tun, und alles, was mit den Armen zu tun hat, ruft nach Jesus Christus.“<sup>10</sup> War und ist er es doch, der nicht nur konsequent Solidarität mit den an den Rand der damaligen Gesellschaft – einschließlich der Religion – Gedrängten und aus ihr Ausgeschlossenen praktiziert, sondern weitergehend noch sich mit ihnen identifiziert hat, indem

<sup>7</sup> Zu Luhmanns Begrifflichkeit vgl. Niklas Luhmann, Die Form „Person“, in: ders., Soziologische Aufklärung 6 (s. Anm. 6) 137–148, und ders., Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1984, 331–341.

<sup>8</sup> Vgl. Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 218–221 (391–398).

<sup>9</sup> Vgl. z. B. Gustavo Gutiérrez, Nachfolge Jesu und Option für die Armen, in: ZMR 92 (2008) 164–176.

<sup>10</sup> Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 219 (319).

er selbst – wie das Dokument von Aparecida betont – „arm und ausgeschlossen war wie sie“<sup>11</sup>.

Um jedoch eine solche Option konkret umsetzen zu können, ist eine Analyse der Bedingungen in der Gesellschaft, die zu Armut und Exklusion führen, unabdingbar. Wie in den Dokumenten von Medellín und Puebla ist einer solchen Analyse auch in dem Abschlussdokument von Aparecida entsprechend dem Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“<sup>12</sup> der 1. Teil gewidmet.<sup>13</sup> Lateinamerika und die Karibik, so wird dort ausgeführt, seien von einschneidenden, tief in das dortige Leben eingreifenden Veränderungen betroffen, die mit dem zusammenhängen, was unter das Stichwort „Globalisierung“ gefasst würde. Es handele sich dabei um eine „neue, die ganze Welt erfassende Entwicklungsstufe des menschlichen Genius“<sup>14</sup>, die sich auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens auswirke – bis hin zur Religion. Bei allen positiven Möglichkeiten, die damit für Individuen und Kulturen einhergingen und ausdrücklich in dem Dokument anerkannt werden, hebt es insgesamt stärker auf die problematischen und negativen Folgen dieser Entwicklung ab und führt dafür u. a. an: Orientierungslosigkeit als Reaktion auf die für den Einzelnen unübersichtlich gewordene komplexe Realität; Erosion der kulturellen Traditionen; Schwächung der herkömmlichen sozialen Bande; das Dominantwerden des Marktes mit seinen Kriterien der „Effektivität, Rentabilität und Funktionalität“<sup>15</sup>; die Ablösung alter Heilsversprechen durch Werbung und Konsum. Als Hauptursachen für diese weitreichenden kulturellen und sozialen Umbrüche werden vor allem Vorgänge im ökonomischen Bereich namhaft gemacht; er habe – als „die am weitesten verbreitete und erfolgreichste Seite der Globalisierung“<sup>16</sup> – die Oberhand über alle anderen Dimensionen des menschlichen Lebens gewonnen und bestimme sie. Wörtlich heißt es:

„In dieser Art Globalisierung verabsolutiert die Dynamik des Marktes leichtfertig Effizienz und Produktivität als Werte, die alle menschlichen Beziehungen regeln sollen. Dieser spezifische Charakter macht die Globalisierung zu einem Prozess, der vielfältige Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten hervorruft. In ihrer gegenwärtigen Gestalt ist die Globalisierung unfähig, jene objektiven Werte, die sich jenseits des Marktes befinden und die für das menschliche Leben besonders wichtig sind, wahrzunehmen

<sup>11</sup> Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 221 (398).

<sup>12</sup> Vgl. Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 33 (19).

<sup>13</sup> Vgl. Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 33–100. Vgl. auch die prägnanten Zusammenfassungen unter den Stichwörtern „Culturas“, „Ecologia“ und „Economía“ in Paulo Suess, Dicionário de Aparecida, São Paulo 2007.

<sup>14</sup> Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 41 (35).

<sup>15</sup> Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 48 (45).

<sup>16</sup> Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 53 (81).

und ihnen zu entsprechen: Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und insbesondere die Menschenwürde und Rechte aller, auch jener, die am Rande des Marktes leben.<sup>17</sup>

Das Bestreben, „den Gewinn über alles zu stellen und den Wettbewerb voranzutreiben“<sup>18</sup>, begünstige die – nicht zuletzt durch Finanzspekulationen sich zusätzlich anhäufende – „Konzentration von Macht und Reichtum in den Händen weniger“<sup>19</sup> und benachteilige alle jene, denen die für ein eigenes Vorankommen erforderlichen materiellen Ressourcen und der Zugang zu den neuen Technologien mitsamt dem für ihre Anwendung notwendigen Wissen vorenthalten, wenn nicht weggenommen würden. In Zahlen stellt sich das so dar:

„Der wirtschaftlich aktive Teil der Bevölkerung in der Region ist von Unterbeschäftigung (42%) und Arbeitslosigkeit (9%) bedroht; fast die Hälfte der Bevölkerung findet nur Arbeit im informellen Sektor.“<sup>20</sup>

In weiteren Abschnitten wird noch aufgezeigt, wie die so betriebene Globalisierung erhebliche Folgen bis in den politischen und den ökologischen Bereich hinein zeitigt; der Hinweis auf Zunahme von Gewalt, Korruption, Zerstörung der Artenvielfalt und Klimawandel muss hier genügen.

In diesen Zusammenhang, insbesondere als Folgeerscheinung der immer mehr Bereiche erfassenden Rationalisierung im wirtschaftlichen und Dienstleistungsbereich und somit der Freisetzung von menschlicher Arbeitskraft, gehört auch das Aufkommen der Exklusion als eines Tatbestands, der am ehesten mit der Existenz des Subproletariats in der ersten industriellen Revolution vergleichbar ist, sich jedoch auch davon unterscheidet. Sie bezeichnet die eine Seite der immer größer werdenden Spaltung der Gesellschaft zwischen denen, die „drinnen“ sind, und denen, die an den Rand bzw. ganz nach „draußen“ gedrängt werden. Pointiert ist diese Veränderung von dem spanischen, in den USA tätigen Soziologen Manuel Castells als Bewegung „von einer Situation sozialer Ausbeutung zu einer Situation funktionaler Ignoranz“ umschrieben worden, was dazu führe, dass „es ein Privileg sein wird, ausgebeutet zu werden, denn noch schlimmer als Ausbeutung ist, ignoriert zu werden“<sup>21</sup>. Wenn das Dokument von Aparecida von den Ausgeschlossenen – wie zitiert – als „Überflüssigen“ und „menschlichem Abfall“ spricht, gebraucht es Bezeichnungen, mit denen auch in den Sozialwissenschaften versucht wird,

<sup>17</sup> Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 53f. (61).

<sup>18</sup> Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 54 (62).

<sup>19</sup> Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 54 (62).

<sup>20</sup> Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 58 (71).

<sup>21</sup> Manuel Castells, Die zweigeteilte Stadt – Arm und Reich in den Städten Lateinamerikas, der USA und Europas, in: Tilo Schabert (Hg.), Die Welt der Stadt, München 1991, 129–216, hier 213.

das, was einerseits den betroffenen Menschen vonseiten des gesellschaftlichen Mainstream-Denkens zugeschrieben wird, aber was andererseits auch die Betroffenen selbst empfinden, nachzuzeichnen: Sie seien halt überflüssig, von niemandem gebraucht, für nichts nütze. Als Problem für den etablierten Teil der Gesellschaft tue sich dann auf, so bemerkt der Soziologe Zygmunt Baumann zynisch, dass bald nicht mehr genügend Müllhalden zur Verfügung ständen, um den vermehrt anfallenden menschlichen Abfall zu entsorgen.<sup>22</sup>

Dass dem Tatbestand der sozialen Exklusion eine so hohe Aufmerksamkeit im Dokument von Aparecida gewidmet wird, hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass dieses Thema bereits seit längerem die theologische und pastorale Diskussion auf dem lateinamerikanischen Kontinent beschäftigt. So waren beispielsweise zwei Geschwisterlichkeitskampagnen der katholischen Kirche in Brasilien ausdrücklich diesem Thema gewidmet, die von 1995 und die ökumenisch durchgeführte Kampagne im Jahr 2000, die unter dem Motto stand: „Das neue Jahrtausend ohne Ausgeschlossene“<sup>23</sup>. Zu erwähnen ist weiterhin die Initiative „Grito dos Excluídos“ (Schrei der Ausgeschlossenen), die seit 1995 jährlich mit Kundgebungen, Festen u. ä. am 7. September, dem Unabhängigkeitstag, in Brasilien, und in den übrigen Ländern auf dem lateinamerikanischen Kontinent am 12. Oktober durchgeführt wird.<sup>24</sup>

Als einer der ersten brachte der brasilianische Soziologe und Theologe Hugo Assmann mit seinem 1994 erschienenen Buch „Crítica à Lógica da Exclusão“ (Kritik der Logik der Exklusion) das Thema auf die Tagesordnung der Theologie.<sup>25</sup> Ihm folgten viele weitere Beiträge, die angesichts der gravierend veränderten gesellschaftlichen Situation eine Weiterentwicklung der Theologie der Befreiung bahnten.<sup>26</sup> Der Diskurs bewegt sich auf verschiede-

<sup>22</sup> Vgl. Zygmunt Baumann, Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne, Hamburg 2005; vgl. auch Hein Bude – Andreas Willisch (Hg.), Exklusion. Die Debatte über die „Überflüssigen“, Frankfurt/M. 2008.

<sup>23</sup> Vgl. zu diesen beiden Kampagnen meinen Beitrag: „Das neue Jahrtausend ohne Ausgeschlossene“ [erscheint demnächst in der Festschrift für Josef Sayer].

<sup>24</sup> Materialien dazu finden sich im Internet.

<sup>25</sup> São Paulo 1994.

<sup>26</sup> Vgl. u. a. Pablo Barrera Rivera, Los excluidos y crisis de paradigmas en la teología de la liberación, in: Cristianismo y sociedad 34 (1996) N° 128, 7–31; Jung Mo Sung, Contribuições da teologia na luta contra a exclusão social, in: Revista Eclesiástica Brasileira 57 (1997), Fasc. 226, 288–313; Pablo Richard, Teología de la solidaridad en el contexto actual de economía neoliberal de libre mercado, in: Pasos No. 83 (1999) 1–8; José Comblin, A igreja e o mundo dos excluídos, in: Vida Pastoral 41 (2000) Março-Abril, 11–18; Foro „Ignacio Ellacuría“ Solidaridad y Cristianismo, La globalización y sus excluidos, Estella <sup>24</sup>1999; Luis Gázquez-Carvajal Santabárbara, El clamor de los excluídos, Santander 2009. – Vgl. Auch Ulrich Schoenborn, Ausgeschlossen vom Markt – ausgeschlossen vom Heil?, in: Una Sancta 51 (1996) 209–218; Gunter Prüller-Jagenteufel, Die Subjektwerdung der *excluídos* als Antwort auf die Globalisierungsproblematik, in: Gunter Prüller-

nen Ebenen und differenziert sich in verschiedenen Ansätzen aus. Gemeinsam ist das Bestreben, auszumachen, welche Faktoren dafür namhaft zu machen sind, dass in so eklatanter Weise, wie es bei der Exklusion von Menschen aus der Gesellschaft der Fall ist, die Betroffenen für unnützlich und überflüssig erklärt werden. Als Maßgabe für die kritische Analyse fungieren dabei das Festhalten an der und das Insistieren auf die Möglichkeit eines Lebens für alle in Menschenwürde und in aktiver Sorge für eine nachhaltige Entwicklung. Rücksichtslos dessen Destruktion zu betreiben, wird als Anklage an das in Wirtschaft und Politik vorherrschend gewordene neoliberale Denken und Handeln gerichtet. Die Bandbreite der konzeptionellen Schwerpunkte, die dabei gesetzt werden, ist sehr groß, angefangen bei einer kritischen Analyse der ökonomischen Prinzipien des Neoliberalismus über eine kritische Be- und Hinterfragung der anthropologischen und gesellschaftstheoretischen Grundannahmen, die diese Ökonomie als „alternativlos“ voraussetzt, bis hin zur ideologie- bzw. religionskritischen Auseinandersetzung, die sich an der Weise entzündet, wie sich der Neoliberalismus als umfassende Weltanschauung mit absoluten Wahrheitsansprüchen selbst zu legitimieren bestrebt ist.<sup>27</sup> Diese ideologischen Bemühungen zur religiösen Überhöhung des wirtschaftlichen Denkens und Tuns sind naheliegenderweise theologisch von besonderem Interesse.<sup>28</sup> Die Tatsache, dass seitens der neoliberalen Ökonomie selbst eine solche Grenzüberschreitung begangen wird, die sie anderen – vor allem wenn sie mit für sie unbequemen Anfragen vonseiten Religion und Glaube konfrontiert ist – gern vorhält, wird als Symptom ihrer Krise gewertet: Offensichtlich reiche, so wird kritisch diagnostiziert, allein der Verweis auf die Sachgesetzlichkeit der Wirtschaft und auf die Folgen, die durch ihre konsequente Befolgung erzielt worden seien, nicht mehr aus, um das bestehende System als plausibel auszuweisen. Entsprechend müsse diese Ebene überschritten und ein umfassender Anspruch reklamiert werden, der sich nicht

Jagenteufel – Hans Schelkshorn – Franz Helm – Christian Taucher (Hg.), *Theologie der Befreiung im Wandel. Revisionen – Ansätze – Zukunftsperspektiven*, Aachen 2010, 139–152.

<sup>27</sup> Vgl. u. a. Franz J. Hinkelammert, *Zur Artikulation in der Ökonomie: Die Befreiungstheologie im wirtschaftlich-sozialen Kontext Lateinamerikas*. *Wirtschaft und Theologie oder die Irrationalität des Rationalisierten*, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Befreiungstheologie*. Bd. 1, Mainz 1997, 191–219; *Neoliberalismus. Das neue Kreuz des Südens* (Grüne Schriftenreihe 66), Bonn 1996 (darin bes.: Jung Mo Sung, *Theologie und neue Wirtschaftsordnung*, 6–26).

<sup>28</sup> Vgl. hierzu vor allem die Studien zum Thema von Franz J. Hinkelammert: Vgl. Hugo Assmann – Franz Hinkelammert, *Götze Markt*, Düsseldorf 1992; Franz J. Hinkelammert, *Kritik der utopischen Vernunft*, Luzern – Mainz 1994; ders., *Der Schrei des Subjekts*, Luzern 2001; ders., *Das Subjekt und das Gesetz*, Münster 2007; ders., *Luzifer und die Bestie*, Luzern 2009. Vgl. auch *Concilium* 47 (2011) H. 5: *Ökonomie und Religion*.

scheut, sich auch religiöser Topoi zu bedienen und zur Untermauerung der eigenen wirtschaftlichen Doktrin zu beanspruchen. Die Einzigartigkeit des Kapitalismus besteht dann nicht nur darin, dass er das Ende der Geschichte und das Ende aller Utopien mit sich zu bringen vorgibt, sondern darüber hinaus, dass er gar die Vollendung aller eschatologischen Sehnsüchte einzulösen verspricht: „Außerhalb des Marktes kein Heil“<sup>29</sup>. Was dieses „Dogma“ der Ökonomie beinhaltet, bekommen die Randständigen und Ausgeschlossenen drastisch zu spüren – nämlich als dessen Opfer, die um des Funktionierens des freien Marktes willens dargebracht werden müssen.

#### 4. Differente Wahrnehmungsweisen und Beurteilungen von Exklusion

##### 4.1 Körper oder Antlitze – zur unterschiedlichen Beobachtung der von der Totalexklusion Betroffenen

Aufgrund ihres völlig unterschiedlichen Charakters – auf der einen Seite Luhmanns abstraktes und in sich konsistentes Theoriegebäude, auf der anderen Seite ein lehramtliches kirchliches Dokument, an dem viele Hände mitgeschrieben haben – verbietet sich ein Vergleich zwischen beiden nach Art eines Theorievergleichs. Unterschiedliche Zugangsweisen zum und Einschätzungen des Tatbestands der Exklusion dürften deutlich geworden sein. Trotz aller Vorbehalte, die zu beachten sind, sei auf einen markanten und m. E. aufschlussreichen Unterschied aufmerksam gemacht, nämlich den, wie Luhmann und das Aparecida-Dokument den Exklusionsbereich wahrnehmen.

Gemäß der Logik der Systemtheorie ist Exklusion das, was mit jeder Inklusion einhergeht, aber unsichtbar bleibt. Eine Person zahlt am Sparkassenschalter Geld ein; in diesem Moment bleiben alle anderen Zugehörigkeiten und auch individuellen Eigenschaften dieser Person für diesen kommunikativen Vorgang innerhalb des Wirtschafts- bzw. näherhin Bankensystems irrelevant und verdeckt. Das heißt, dass eigentlich über die Exklusion inhaltlich nichts gesagt werden kann, als dass es sich hierbei gewissermaßen um ein „schwarzes Loch“ handelt. Das hat in der Soziologie heftige und kontroverse Debatten ausgelöst, auf die an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden kann. Was hier von Interesse ist, ist, dass Luhmann, konfrontiert mit dem von ihm konstatierten Faktum der Totalexklusion, nun doch einen Blick in den Exklusionsbereich vornimmt. Da für diesen in der Logik der Systemtheorie charakteristisch ist, dass die Betroffenen für alle gesellschaftlichen Teilsysteme mitwirkungsirrelevant sind, kann er von ihnen – wie bereits ausgeführt – nicht

<sup>29</sup> So – allerdings mit Fragezeichen – der Titel von *Concilium* 33 (1997) H. 2.

als „Personen“ (im Luhmannschen Sinne) sprechen, sondern von „aufs Körperliche reduzierten Existenzen“. Folgendes Zitat macht diese Sichtweise anschaulich:

„Einiges spricht dafür, daß im Exklusionsbereich Menschen nicht mehr als Personen, sondern als Körper erfasst werden. Wenn man sich zum Beispiel in brasilianischen Großstädten aufhält und sich auf Straßen, Plätzen, Stränden bewegt, gehört ein ständiges Beobachten der Stellung, Entfernung, Häufung von menschlichen Körpern zur unerlässlichen sozialen Kompetenz. Man spürt mehr als sonst den eigenen Körper, man lebt mehr als sonst in ihm. Fremde werden gewarnt, aber das führt noch nicht zu einer ausreichenden Einschätzung der Situation. Es gibt vielmehr eine Art von intuitiv-geleiteter Wahrnehmung, die dazu beiträgt, Gefahren zu erkennen und sie zu vermeiden. Und umgekehrt werden natürlich Fremde oder auch andere Angriffsobjekte als Körper identifiziert. Alles, was wir als Person erfassen würden, tritt zurück und damit auch jeder Versuch, über Beeinflussung von Einstellungen soziale Effekte zu erzielen. Dazu bedürfte es eines Kontextes sozialer Kontrolle und sozialer Gemeinsamkeit, der nicht vorausgesetzt werden kann.“<sup>30</sup>

Bezeichnenderweise spricht hier Luhmann mehr von sich selbst und seinem beklemmenden, ja mulmigen Gefühl, das ihn wohl überkam, als er beim Gang durch die von ihm erwähnten Gebiete menschlichen Gestalten begegnete, die ihm offensichtlich ungeheuer und potentiell gefährlich vorkamen. Jeden engeren Kontakt mit ihnen hat er wohl vermieden. Die Welt der Exkludierten blieb ihm verschlossen. Trotzdem verband er mit ihnen die Phantasie, sie ließen sich von nichts anderem als von „Gewalt, Sexualität, triebhafte(r) primäre(r) Bedürfnisbefriedigung“<sup>31</sup> treiben.

Völlig anders ist im *Aparecida*-Dokument von den von Armut und Exklusion betroffenen Menschen die Rede. Ihnen wird ins Antlitz geschaut, und zwar in jedes individuelle Antlitz. In ihren Gesichtszügen spiegeln sich die leidvollen Erfahrungen wieder, die die Armen und Ausgeschlossenen durchzumachen haben: angefangen von Hunger und Durst bis hin zu der frustrierenden und vielfach Resignation auslösenden Erfahrung, trotz aller Anstrengungen keinen sicheren Arbeitsplatz eingeräumt zu bekommen und Tag für Tag ums Überleben kämpfen zu müssen. Natürlich kommen auch unter ihnen bei diesem Kampf ums eigene Überleben und das ihrer Kinder Gewalt und Kriminalität vor. Aber sie ausschließlich damit behaften zu wollen, zeigt, wie wenig „nach außen hin“ zur Kenntnis genommen wird, welche positiven und kreativen Kräfte im Exklusionsbereich – also mitten im Chaos, wie es der Be-

<sup>30</sup> Luhmann, *Inklusion und Exklusion* (s. Anm. 6) 245.

<sup>31</sup> Luhmann, *Inklusion und Exklusion* (s. Anm. 6) 246.

freiungstheologe Luiz Carlos Susin treffend ausgedrückt hat<sup>32</sup> – anzutreffen sind, ganz abgesehen davon, dass vergleichsweise im Inklusionsbereich der Gesellschaft die Kriminalitätsrate, käme man ihr auf die Spur, viel höher ausfallen dürfte.<sup>33</sup> Wie die Exkludierten leben, hat José Comblin, der im vergangenen Jahr verstorbene Befreiungstheologe, wie folgt beschrieben:

„Die Exkludierten verschwinden nicht, weil sie Exkludierte sind. Es gelingt ihnen zu überleben, indem sie Lücken im System und Mittel der Subsistenz finden. Sie sammeln die Krümel, die vom Tisch der Mächtigen herabfallen. Weil die Mächtigen so reich sind, können die Krümel viele Leute ernähren. Die Exkludierten bilden eine eigene, separierte Welt, mit ihrer eigenen Kultur und eigenen sozialen Beziehungen. Sie bauen Stück für Stück eine komplette Welt auf – wie in der *Favela Rocinha* in Rio de Janeiro. Sie leben von einer informellen Ökonomie oder manchmal bekommen sie zufällige Beschäftigung in einem Bauunternehmen oder in einem prekären Dienstleistungsverhältnis. Sie nehmen ab, was die Gesellschaft ihnen zugesteht, vor allem das Fernsehen, das ihnen das Tor zur restlichen Welt öffnet, ohne allerdings die Möglichkeit zur Kommunikation mit dieser Welt einzuräumen. Sie schaffen für sich eine Kultur, einen häuslichen Lebensstil, eine Weise zu essen und zu trinken, zu feiern, ein Beziehungsnetz innerhalb der Nachbarschaft. Ihre Welt ist eine kleine Welt, aber sie erlaubt es ihnen zu leben. In dieser Welt gibt es Zeiten der Freude und des Kummers, Zeiten der Angst und des Trugs.“<sup>34</sup>

Exklusion hat nach Comblin globale Ausmaße angenommen, bis in die Länder der nördlichen Hemisphäre hinein. Es gibt zwei Welten, die nebeneinander bestehen: die der Inkludierten und die der Exkludierten. Nüchtern muss gesehen werden, dass auch Ausgegrenzte sich danach sehnen, an der Welt des Konsums teilhaben und sich Wünsche erfüllen zu können, wie es die materiell besser Situierten tun. „Auch der Arme möchte einen gefüllten Kühl-

<sup>32</sup> Vgl. Luiz Carlos Susin, *Gefährliches Leben und die schöpferische Kraft des Glaubens*, in: Hadwig Ana Maria Müller (Hg.), *Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch*, Ostfildern 2004, 25–40.

<sup>33</sup> Dem Postulat, in die Gesichter der Betroffenen zu schauen und ihnen, die sonst weder zu Wort kommen noch gehört werden, die Gelegenheit zu geben, über ihr alltägliches Leben und Leiden zu berichten, ist innerhalb der Soziologie sowohl methodisch als auch inhaltlich weitestgehend Pierre Bourdieu in seiner mit Mitarbeitern/Mitarbeiterinnen durchgeführten Studie *„Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft“* (Konstanz 1997) gelungen. Diese Studie hat viele Nachfolgestudien angeregt, z. B. Thomas Wagner, *Draußen – Leben mit Hartz IV. Eine Herausforderung für die Kirche und ihre Caritas*, Freiburg/Br. 2008.

<sup>34</sup> Comblin, *Mundo dos excluidos* (s. Anm. 26) 11 (eigene Übersetzung); vgl. Auch Luiz Alberto Gómez de Souza, *El dinamismo transformador de los excluidos*, in: *Página 18* (1993) 67–69.

schränk, ein Heim und Gesundheit und die Befriedigung anderer Bedürfnisse und Wünsche.“<sup>35</sup>

Es ist nicht so, dass diese beiden Welten nichts miteinander zu tun hätten. Auf der einen Seite „profitieren“ die Ausgeschlossenen von den Resten und Abfällen, die die Wohlhabenden ihnen übrig lassen. Auf der anderen Seite hat die Welt der Wohlhabenden ihrerseits etwas mit der Welt der Ausgeschlossenen zu tun, wenn auch eher in negativer Weise. Die Schattenseite unseres Globus passt nicht in das Weltbild derer, die den Vorzug haben, auf dessen Sonnenseite zu leben. Deswegen unternehmen sie alles Mögliche, um jene von sich fernzuhalten – bis hin zur Bestreitung dessen, dass es Armut und Exklusion in unserer Welt gibt. Hier trifft zu, was der Systemtheorie zufolge über die Exklusion gesagt werden kann: Sie ist unsichtbar. Präziser müsste man allerdings sagen: Sie wird unsichtbar gemacht. Und doch bleiben sie, die sich zu den Inkludierten zählen dürfen, davon nicht unberührt. Im Handbuch zur brasilianischen Geschwisterlichkeitskampagne von 1995 wird das wie folgt aufgezeigt:

„Die Exklusion, die dem Anderen abspricht, eine Person zu sein, wirkt sich destruktiv auch auf den aus, der ausschließt. Er macht sich unmenschlich, er unterlässt es, seine eigenen Grenzen zu erkennen und sich durch das geschwisterliche Zusammenleben zu bereichern. Der Exkludierende verteidigt sich und separiert sich vom Anderen, er setzt sich in seiner Unsicherheit zur Wehr. Er hat Angst vor allem, was ihn selbst ausschließen würde, errichtet Zäune und Mauern, richtet Alarmanlagen ein, womit er sich selbst gefangen hält. Und, so isoliert, verliert er den Blick für seinen eigenen Platz in der Welt. Auf sich selbst in einer sterilen Weise fixiert, schafft er sich einen neurotisch machenden Lebensstil.“<sup>36</sup>

Wenn hier von „dem Exkludierenden“ die Rede ist, ist das sowohl individuell als auch kollektiv gemeint.

Diese Einstellung der Inkludierten gegenüber der Welt der Exklusion ist nach Jung Mo Sung Ausdruck einer „Kultur der Insensibilität“, zu der es die Logik der derzeit vorherrschenden ökonomischen Rationalität hat kommen lassen.<sup>37</sup> Im Konkurrenzkampf um die vermeintlich knappen Güter sei jeder nur auf seinen eigenen Vorteil bedacht und sehe zu, dass der Konkurrent mit ihm nicht mithalten könne und ausgeschaltet würde – wie auch immer. Obendrein würde den Leuten von Politik, Wirtschaft, Medien etc. Tag für Tag eingebläut, dass es zum bestehenden System keine Alternative gebe, so dass

<sup>35</sup> Michelle Becka, *Wasting Lives. Befreiungsethisch inspirierte Gedanken zur Problematik von Überflüssigkeit und Exklusion*, in: Prüller-Jagenteufel u. a. (Hg.), *Theologie der Befreiung im Wandel* (s. Anm. 26) 72–84, hier 82.

<sup>36</sup> Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, *Eras Tu, Senhor? Manual*, São Paulo 1994, 52 (eigene Übersetzung).

<sup>37</sup> Jung Mo Sung, *Contribuições da teologia* (s. Anm. 26) 305–308.

man alles so hinnehmen müsse, wie es nun einmal sei, auch wenn das massenhafte Exklusionen zur Konsequenz haben könne. Begriffe wie Nächstenliebe, Gerechtigkeit und Solidarität gelten in einem solchen Zusammenhang als vorgestrig oder sie werden semantisch so verdreht, dass sie ihres widerständig-utopischen Gehalts beraubt werden und in perverser Weise zur Legitimation des Status quo herhalten müssen.

Aus der Sicht des christlichen Glaubens beinhaltet die Wahrnehmung der Antlitze der von Armut und Exklusion betroffenen Menschen noch eine andere, eine vertiefte, nämlich eine mystische Dimension. Wenn es nämlich so ist, worauf bereits hingewiesen wurde, dass die Option für die Armen und Ausgeschlossenen ihren Ursprung im Glauben an Jesus Christus hat, dann heißt das, dass, wie es die Perikope vom Endgericht bei Matthäus (25,31–46) eindrücklich ausführt, in den Armen und Ausgebeuteten uns Jesus Christus begegnet. Diese Perikope ist – angefangen mit dem Dokument der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla – konkret auf die heutige Situation der in Armut, Elend und Exklusion zu leben gezwungen worden Menschen übertragen worden. Aus dem Glauben heraus, so heißt es etwa im Puebla-Dokument, wird in den Gesichtern der Betroffenen – der Straßenkinder, der Indios, der Landlosen, der Arbeitslosen etc. – das Leidensantlitz Jesu Christi erkannt; in diesen Gesichtern spricht es uns – also Christen und Christinnen, die materiell und sozial privilegierter sind – fragend und fordernd an.<sup>38</sup> Im Schlussdokument von Santo Domingo (1992) heißt es wörtlich:

„Im leidenden Antlitz der Armen das Antlitz des Herrn zu entdecken (vgl. Mt 25,31–46) ist etwas, das alle Christen zu einer tiefen persönlichen und kirchlichen Umkehr herausfordert.“<sup>39</sup>

Das Aparecida-Dokument bekräftigt diese – wie Johann Baptist Metz sie nennt<sup>40</sup> – „Antlitzmystik“ ausdrücklich ein weiteres Mal.<sup>41</sup> Nach Gustavo Gutiérrez entscheidet sich genau an diesem Punkt, was als wahrhaft christliche Spiritualität bezeichnet zu werden verdient:

„Die Option für die Armen ist Hauptbestandteil einer Spiritualität, die keine Oase und noch weniger ein Flucht- oder Ruheort in schwierigen Stunden sein will. Sie ist ein Unterwegssein mit Jesus, das sich nicht von der Realität loslöst, das nicht auf Ab-

<sup>38</sup> Vgl. Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn o. J., 156 (31; vgl. auch 32–39).

<sup>39</sup> Neue Evangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur. Schlussdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn o. J. (1993), 119 (178).

<sup>40</sup> Vgl. Johann Baptist Metz, *Mystik der offenen Augen*, Freiburg/Br. 2011, bes. 45–91.

<sup>41</sup> Vgl. Aparecida 2007 (s. Anm. 1) 218f. (393).



stand geht zu den Pfaden der Armen und das dazu beiträgt, das Vertrauen auf den Herrn lebendig zu halten und die Heiterkeit zu wahren, auch wenn die Stürme heftiger blasen.“<sup>42</sup>

#### 4.2 Die Kirche als Exklusionsauffangsystem?

Noch einmal zurück zu Niklas Luhmann: Wie ist seiner Meinung nach dem Problem der zunehmenden Exklusionsverstärkung zu begegnen? Die bestehenden Teilsysteme vermögen seiner Theorielogik zufolge dazu nichts beizutragen, weil das nicht zu ihren Funktionen gehört. Also sucht Luhmann eine Lösung in der Richtung, wie sie sich von der Logik der Systemtheorie her nahelegt: Es muss sich ein neues Teilsystem bilden, das für die Bearbeitung der kumulativen Exklusion und der sich aus ihr ergebenden Folgen zuständig ist. Er verweist in diesem Zusammenhang für die nationale Ebene auf die Sozialhilfe, für die internationale Ebene auf die Entwicklungshilfe. Sie würden den Betroffenen zumindest ansatzweise eine ihnen ansonsten vorenthaltene Inklusion ermöglichen.<sup>43</sup>

An dieser Stelle wäre es eigentlich angezeigt, unter Verweis auf die umfangreiche Literatur zum Thema „Exklusion“<sup>44</sup> aufzuzeigen, dass es innerhalb der aktuellen, in der Soziologie und Theorie der Sozialarbeit geführten Diskussion auch andere Zugänge und Konzepte gibt als den systemtheoretischen: Theorien zur sozialen Ungleichheit, Theorien im Umkreis der Post-

<sup>42</sup> Gutiérrez, Nachfolge Jesu (s. Anm. 9) 169; vgl. den gesamten Abschnitt „In den Gesichtern der Armen das Angesicht Jesu entdecken“, ebd., 168f.

<sup>43</sup> Vgl. Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1997, 632f. Vgl. dazu auch Dirk Baecker, „Stellvertretende“ Inklusion durch ein „sekundäres“ Funktionssystem: Wie „sozial“ ist die soziale Hilfe?, in: Roland Merten (Hg.), Systemtheorie Sozialer Arbeit. Neue Ansätze und veränderte Perspektiven, Opladen 2000, 39–46.

<sup>44</sup> Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sei außer den bereits genannten Büchern verwiesen auf: Elmar Altvater – Birgit Mahnkopf, Grenzen der Globalisierung, Münster 1996; Roland Anhorn – Frank Bettinger (Hg.), Sozialer Ausschluss und Soziale Arbeit, Wiesbaden 2005; Ulrich Beck – Angelika Poferl (Hg.), Große Armut, großer Reichtum. Zur Transnationalisierung sozialer Ungleichheit, Berlin 2010; Hans-Jürgen Bieling, Dynamiken sozialer Spaltung und Ausgrenzung. Gesellschaftstheorien und Zeitdiagnosen, Münster 2000; Petra Böhnke, Am Rande der Gesellschaft. Risiken sozialer Ausgrenzung, Opladen 2006; Heinz Bude, Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft, München 2008; Hartmut Häußermann u. a. (Hg.), An den Rändern der Städte, Frankfurt/M. 2004; Ernst-Ulrich Huster u. a. (Hg.), Handbuch Armut und Soziale Ausgrenzung, Wiesbaden 2008; Roland Merten – Albert Scherr (Hg.), Inklusion und Exklusion in der Sozialen Arbeit, Wiesbaden 2004; Katrin Mohr, Soziale Exklusion im Wohlfahrtsstaat, Wiesbaden 2007; Richard Münch, Das Regime des liberalen Kapitalismus. Inklusion und Exklusion im Wohlfahrtsstaat, Frankfurt/M. 2009. – Eine gediegene Übersicht über die englischsprachige Diskussion bietet Dominador Bombongan, Jr., Social Exclusion: The new Name of Poverty, in: Hapág 5 (32008), H. 1/2, 9–34.

moderne, kritische Theorie, dem Kommunitarismus zuzuordnende Theorien, weitergeführte Klassentheorien, um nur einige zu nennen. Exklusion sei der neue Name für die soziale Frage, hat Martin Kronauer einmal formuliert<sup>45</sup> und damit auf den Entdeckungszusammenhang verwiesen, durch den die aktuelle theoretische Debatte über dieses auch politisch brisante Thema angestoßen worden ist: eben durch das Umschwenken der Ökonomie auf die neoliberale Doktrin und dessen Auswirkungen insbesondere für das Verständnis und Tun eines sozial verantwortlichen Staates. Statistiken, wie sie etwa von der EU und in den Armutsberichten der deutschen Bundesregierung vorgelegt worden sind, lassen eindeutig erkennen, dass immer mehr Menschen an den gesellschaftlichen Rand gedrängt werden und auch Mittelschichten zunehmend von Verunsicherungen betroffen sind, während auf der anderen Seite denen, die eh schon reichlich haben, immer mehr zuteil wird.

Allerdings wird der Exklusionsbegriff auch problematisiert, zum einen mit dem prinzipiellen Argument, dass es kein „Außerhalb“ der Gesellschaft gebe und geben könne, zum anderen mit Verweis auf die Empirie, dass der Begriff die vorfindlichen Abstufungen gesellschaftlicher Ausgrenzung nicht differenziert genug erfassen lasse und er deswegen zu pauschal und zu statisch sei. Häufig wird dem vom französischen Soziologen Robert Castel eingeführte Begriff „Prekarität“ bzw. „Prekariat“ der Vorzug gegeben.<sup>46</sup> Die Suche nach einer angemessenen Begrifflichkeit ist auch im Zusammenhang damit zu sehen, dass sich die soziale Lage der Bevölkerung von Land zu Land verschieden darstellt, besonders krass im globalen Nord-Süd-Vergleich. Auf diese durchaus aufschlussreiche Debatte über die verschiedenen genannten Punkte einzugehen, ist im Rahmen einer Vorlesungseinheit unmöglich; aber es sollte wenigstens exkursartig auf sie verwiesen werden. Manchmal überkommt einen dabei allerdings der Eindruck, dass die Sorge sich eher auf die Vervollkommnung der Theoriearchitektur richtet als auf die Verbesserung der Lage der Menschen, die von Exklusion bzw. Prekariat betroffen sind.

Was für den weiteren Gebrauch des Begriffs „Exklusion“ spricht, ist, dass er darauf abhebt, dass es sich bei der Ausgrenzung aus dem gesellschaftlichen Mainstream nicht nur um eine materiell bedingte Angelegenheit handelt, sondern sie sich auch auf der sozialen und kulturellen Ebene vollzieht, insofern den Betroffenen die soziale Anerkennung und die Möglichkeit zur Partizipation am „normalen“ gesellschaftlichen Leben erschwert oder gar versagt

<sup>45</sup> Vgl. Martin Kronauer, Exklusion. Die Gefährdung des Sozialen im hoch entwickelten Kapitalismus, Frankfurt/M. 2002, 9.

<sup>46</sup> Vgl. u. a. Robert Castel – Klaus Dörre (Hg.), Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 2009; Ethik und Gesellschaft 1/2007: Prekariat.

wird und sie daraufhin vielfach sich selbst anzuerkennen nicht mehr in der Lage sind.

Um zum Schluss auf die Frage einzugehen, warum auch die hiesige Theologie und Pastoral es sich dringend angelegen sein lassen sollten, sich nach dem Vorbild der lateinamerikanischen Kirche und Theologie oder auch etwa des französischen Bischofs Albert Rouet<sup>47</sup>, ja wenigstens andeutungsweise selbst der Päpste in ihren Sozialzyklen<sup>48</sup> mit dem Thema „Exklusion“ auseinanderzusetzen – was hierzulande bisher von wenigen Ausnahmen abgesehen nicht der Fall ist<sup>49</sup> –, sei nochmals auf Luhmanns Hinweise auf die Exklusionsvermeidungs- bzw. -auffangsysteme zurückgekommen. Bemerkenswerterweise weist er nämlich neben den beiden bereits genannten – Sozial- und Entwicklungshilfe – und neben für sie grundlegend der Familie auch der Religion bzw. dem Religionssystem eine derartige Funktion zu. Er begründet das damit, dass die religiöse Kommunikation so beschaffen sei, dass prinzipiell alle Menschen, auch und gerade die von anderen Systemen ausgeschlossenen, in sie eingeschlossen werden könnten, aber natürlich nicht müssen. Religion zählt somit nach Luhmann zu den gesellschaftlichen Teilsystemen, die aufgrund ihrer im Prozess der gesellschaftlichen Differenzierung erlangten Unabhängigkeit an der durch die Häufung von Exklusionen aus anderen Teilsystemen ausgelöste „Spirale nach unten“ nicht teilnehmen müssen, „sondern Inklusion halten, auch wenn andere [sc. Teilsysteme] Menschen exkludiert haben“<sup>50</sup>. Mit ihrer Fürsorge für die Armen hätten die christ-

<sup>47</sup> Vgl. Philippe Caumartin – Albert Rouet, *Du bon usage de l' exclusion*, Paris 2000.

<sup>48</sup> Vgl. z. B. Paul VI., *Populorum progressio* (1967) 9; Johannes Paul II., *Sollicitudo rei socialis* (1987) 13; ders., *Centesimus annus* (1991) 33; ders., *Novo millennio ineunte* (2001) 50f.; Benedikt XVI., *Caritas in veritate* (2009) 47. Vgl. auch *De iustitia in mundo* (Römische Bischofssynode 1971) 10.

<sup>49</sup> Vgl. Andrea Bieler – Hans-Martin Gutmann, *Rechtfertigung der „Überflüssigen“*. Die Aufgabe der Predigt heute, Gütersloh 2008; Prüller-Jagenteufel u. a. (Hg.), *Theologie der Befreiung im Wandel* (s. Anm. 26) (darin bes. die Beiträge von Franz Gmainer-Pranzl, Michelle Becka, Martha Zechmeister und Gunter Prüller-Jagenteufel); Johanna Rahner – Mirjam Schambeck (Hg.), *Zwischen Integration und Ausgrenzung. Migration, religiöse Identität(en) und Bildung – theologisch reflektiert*, Berlin 2011; Michael Schüßler, *Selig die Straßenkinder. Perspektiven systemtheoretischer Sozialpastoral*, Ostfildern 2006. Summarisch sei auf die zahlreichen Veröffentlichungen zum Thema von Friedhelm Hengsbach und aus dem Kreis der Mitarbeiter/-innen am Oswald-von-Nell-Breuning-Institut in Frankfurt/M. verwiesen. Als umfassendes Hand- und Lehrbuch ist jüngst erschienen: Johannes Eurich u. a. (Hg.), *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, Stuttgart 2011. – Die Ergebnisse einer empirischen sozioethischen Untersuchung zum Thema sind veröffentlicht von Claudia Schulz, *Ausgegrenzt und abgefunden? Innenansichten der Armut*, Berlin 2007.

<sup>50</sup> Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2000, 243.

lichen Kirchen diesbezüglich auf eine lange Tradition zu verweisen. In der Diakonie und Caritas hielten sie ein speziell auf tätige Nächstenliebe, die allen zugutekommen könne, spezialisiertes Teilsystem vor.

Allerdings nimmt Luhmann zwei Einschränkungen vor: Zum einen hat er Mühe, das soziale und solidarische Engagement der Kirchen mit dem in Verbindung zu bringen, was nach ihm den eigentlichen Code des Religionssystems ausmacht, nämlich den Glauben an eine transzendente, die immanent gegebenen Kontingenzen aufhebende Sinngebung.<sup>51</sup> Zum anderen steht sich seines Erachtens ein Religionssystem, sobald es sich – etwa als Kirche – zu einer Organisation ausgebildet hat, selbst im Wege, überzeugend eine für alle inklusive religiöse Kommunikation zu praktizieren, weil es als organisiertes System nämlich selbst exkludiert.

Zum zweiten Punkt ist etwa mit Blick auf die Verfassung der römisch-katholischen Kirche Luhmann recht zu geben.<sup>52</sup> Mit dem von ihr erhobenen Exklusivitätsanspruch betreibt sie eine rigide Exklusionspraxis nicht nur nach außen hin, sondern auch in den eigenen Reihen. Zum zweiten Punkt, die Sorge um das Wohl der Menschen habe mit dem, worum es im Glauben geht, nämlich das Heil der Menschen, nichts zu tun, ist Luhmann jedoch entschieden zu widersprechen.

Isolde Karle, Praktische Theologin an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum hat im Anschluss an Niklas Luhmann konkrete Hinweise dafür gegeben, wie die Kirche ihre Chance wahrnehmen kann, „Personen zu erfassen und zu inkludieren, die von anderen Funktionssystemen ausgeschlossen sind“<sup>53</sup>. Sie nennt drei Möglichkeiten<sup>54</sup>: 1. die gleichberechtigte Teilhabe der ansonsten Exkludierten an der religiösen Kommunikation etwa in der Ortsgemeinde, wodurch sie Anerkennung erfahren im Gegensatz zu ihrer Marginalisierung und Unsichtbarmachung, die sie sonst erleben, und was ihnen Trost, Ermutigung und seelische Stärkung gibt; 2. das diakonische und seelsorgerliche Engagement, das den sozial Schwachen die Erfahrung zukommen lässt, doch nicht völlig vergessen zu sein; 3. das öffentliche Eintreten der Kirche als Anwältin für die Belange der marginalisierten

<sup>51</sup> Vgl. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* (s. Anm. 50) 243.

<sup>52</sup> Vgl. dazu auch Friedhelm Hengsbach, *Gottes Volk im Exil. Anstöße zur Kirchenreform*, Oberursel 2011, 45–60. Als eine ernüchternde Einschätzung des Beitrags der Basisgemeinden in Lateinamerika zur Präsenz der Kirche im gesellschaftlichen Exklusionsbereich vgl. Comblin, *Mundo dos excluidos* (s. Anm. 26).

<sup>53</sup> Isolde Karle, *Funktionale Differenzierung und Exklusion als Herausforderung und Chance für Religion und Kirche*, in: *Soziale Systeme* 7 (2001) 100–117, hier 111.

<sup>54</sup> Vgl. Karle, *Funktionale Differenzierung* (s. Anm. 53) 111–113.

und ausgegrenzten Personen. Durch ihre Kultur des Erbarmens, so bemerkt Isolde Karle dazu, hält die Kirche

„das Bewusstsein dafür wach, dass es Exklusionen in der modernen Gesellschaft gibt und dass das Herausfallen aus den Teilsystemen der Gesellschaft keineswegs nur ein individuelles Rand- und Versagensphänomen darstellt“<sup>55</sup>.

Diese aus systemtheoretischer Sicht sich ergebenden Möglichkeiten des Einsatzes der Kirche für die Exkludierten decken sich nach Karle mit ihrer ureigenen Programmatik. Habe sie doch in der Nachfolge Jesu, dessen Zuwendung vorrangig denen gegolten habe, die aus der sozialen und religiösen Gemeinschaft ausgeschlossen waren, weswegen er schließlich das Schicksal auf sich nahm, selbst exkludiert zu werden, eine besondere Beauftragung dazu, „eine Sensibilität für die Leidenden, die Ohnmächtigen und Exkludierten der Gesellschaft zu entwickeln“<sup>56</sup>. Ähnlich sieht Peter Dabrock den Beitrag, den die Kirche für die Menschen und die Gesellschaft zu erbringen hat, darin, „der Abwärtsspirale zunehmender Depersonalisierung zu begegnen“ und die wachsende Exklusionsverstärkung „protestkommunikativ“ anzuprangern.<sup>57</sup>

So unbestritten es auch ist, dass die Kirche ihrer genuinen Sendung entspricht, wenn sie Nächstenliebe zu und Solidarität mit den in der Gesellschaft zu „Unpersonen“ (Gustavo Gutiérrez) degradierten Menschen praktiziert, so meine ich, dass die theologische Begründung dafür noch radikaler ansetzen muss. Um es bewusst überspitzt zu formulieren: Es kann nicht darum gehen, sich von der Systemtheorie her, also gewissermaßen „fremdprophetisch“ bescheinigen zu lassen, dass die Kirche auch bzw. gerade in der modernen differenzierten Gesellschaft zu etwas nutze ist. Sondern es geht viel prinzipieller um die Frage – und aus den Gesichtern der Armen und Ausgeschlossenen spricht sie uns alle im wahrsten Sinne des Wortes leidenschaftlich an –, was denn das für eine Gesellschaft ist, die immer größer werdenden Teilen der ihr Angehörigen drastisch bescheinigt, dass sie nicht gebraucht werden und nichts wert sind.

Die Exklusion, so registrieren es Bischof Albert Rouet und sein Mitautor Philippe Caumartin, zeige, wie eine Gesellschaft insgesamt funktioniere. Sie demonstriere ihre Defekte. Sie lege ein ökonomisches Treiben offen und prangere es an, ein Treiben, das nur um sich selbst kreise. Sie richte an das

<sup>55</sup> Karle, Funktionale Differenzierung (s. Anm. 53) 113.

<sup>56</sup> Karle, Funktionale Differenzierung (s. Anm. 53) 115.

<sup>57</sup> Vgl. Peter Dabrock, Inklusion und soziale Gerechtigkeit. Zur theologisch-ethischen Deutung einer Luhmann'schen Theoriefigur und ihrer Bedeutung für den aktuellen Gerechtigkeitsdiskurs, in: Günter Thomas – Andreas Schüle (Hg.), Luhmann und die Theologie, Darmstadt 2006, 129–145, bes. 144f.

politische Leben nachhaltig die Frage nach den Werten, von denen sie sich leiten lasse und die sie fördern wolle. Letztlich fordere sie zu einer Rückbesinnung darüber heraus, was eine humane, eine menschenwürdige Gesellschaft sei. Die Exklusion lasse erkennen, wohin man gelange, wenn die Menschen zu Sklaven der ausschließlich von Gewinnenden gesteuerten ökonomischen Produktion degradiert würden.<sup>58</sup>

Auch wenn Niklas Luhmann der Tatbestand zunehmender Exklusion in seinem Spätwerk stark beschäftigt hat,<sup>59</sup> erwartete er davon, wie bereits vermerkt, keine Gefährdung für die Gesellschaft insgesamt, zumal er sich vornehmlich an der Peripherie der Moderne abspiele. Von der Rückseite der Gesellschaft her ergibt sich jedoch ein erheblich anderes Bild. Auch im hiesigen Kontext werden immer mehr Menschen von der Angst umgetrieben, dass ihre von heute auf morgen prekär gewordene Lebenssituation bald in Exklusion umkippen könnte. Längst ist klar, dass die dafür eingerichteten Exklusionsauffangsysteme überfordert sind, den materiellen und seelischen Absturz der Betroffenen nach unten zu mildern.

Sicherlich sind Hilfeleistungen für Menschen, die sich selbst nicht helfen können, unbedingt notwendig. Aber darüber hinaus muss gefragt werden, woran es denn liegt, dass immer mehr Menschen auf sozialstaatliche und andere Hilfeleistungen angewiesen sind. Dass sich unter ihnen Schmarotzer befinden, mag zutreffen, aber nur für einen geringen Teil und lässt sich keinesfalls verallgemeinern. Man kommt nicht darum herum – auch wenn es für einen strengen Systemtheoretiker keinen Sinn machen mag –, zu prüfen, wie es die Gesellschaft mit der Gerechtigkeit – und damit zusammenhängend mit der Solidarität – hält.

Dieser Frage kann ich im Rahmen dieser Vorlesung in dem ihr gebührenden Gewicht nicht mehr nachgehen. Aber wenigstens ein paar Aspekte, die im interdisziplinären Diskurs weiter auszubauen wären, seien aus theologischer Perspektive angeführt. Für den christlichen Glauben ist – wie angedeutet, anders als Luhmann meint – die Exklusion ein Tatbestand, der ihn selbst zutiefst betrifft. Denn der Glaube an den Gott, wie er sich in der Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte den Menschen erschlossen hat, ist mit jeglicher Form von sozialer Exklusion unvereinbar. Bedeutet sie doch, theologisch gesehen, Menschen aus dem Liebesbund, den dieser Gott mit allen Menschen eingegangen ist, auszuschließen. Gott, der der Gott des Lebens ist, will, dass alle Menschen ihrer Würde gemäß leben können, und ergreift dabei besonders Partei für diejenigen, denen die Möglichkeit dazu vorenthalten wird oder – präziser noch – derer sie beraubt worden sind. Von diesem Gott des Lebens

<sup>58</sup> Vgl. Caumartin – Rouet, Du bon usage (s. Anm. 47), passim, bes. 101–104.

<sup>59</sup> Entsprechende Nachweise finden sich bei Dabrock, Inklusion (s. Anm. 57) 139, Anm. 59.

her ergibt sich – und das ist sowohl praktisch als auch theoretisch von enormer und folgenreicher Bedeutung –, ein anderes Vorzeichen vor der Klammer, die all das beinhaltet, was für die Gewährleistung eines menschenwürdigen Lebens erforderlich ist: Fülle statt Mangel.<sup>60</sup> Der biblischen Ökonomie zufolge ist genug für alle da. Die daraus sich ergebenden Leitorientierungen für ein gutes Leben und Zusammenleben stehen in diametralem Widerspruch zu den Maximen des herrschenden Systems im Sinne von: Partizipation statt Exklusion, Teilen statt Akkumulation, Gratuität statt Spekulation, Kooperation statt Konkurrenz, Solidarität statt Sozialdarwinismus.<sup>61</sup> Der neoliberale Weg besteht im schonungslosen Konkurrenzkampf um „Selbsterhaltung durch Selbststeigerung“<sup>62</sup> ohne Rücksicht auf die, die auf der Strecke bleiben. Der christliche – und eigentlich auch menschliche – Weg (auch wenn nicht verschwiegen werden darf, sondern reumütig bekannt werden muss, dass auch der Name Gottes oft genug missbraucht worden ist und wird, um eigene Vormachtinteressen zu legitimieren und durchzusetzen) besteht in der empfindlichen Wahrnehmung genau dieser Opfer und in dem solidarischen Mitleiden (Compassion<sup>63</sup>) mit ihnen sowie im beharrlichen Einsatz für ein Mehr an Gerechtigkeit und Liebe in der Welt, nicht zuletzt in Form eines tatkräftigen Plädoyers für eine „Ökonomie des Genug“<sup>64</sup>, die alle inkludiert und niemanden exkludiert.

<sup>60</sup> Vgl. Ralf Miggelbrink, *Lebensfülle*. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie, Freiburg/Br. 2009; Ingolf U. Dalferth, *Umsonst*, Tübingen 2011. Zum Themenkomplex insgesamt vgl. auch González-Carvajal Santabárbara, *El clamor de los excluidos* (s. Anm. 26); José Ignacio González Faus, *Otro mundo es posible ... desde Jesús*, Santander 2010; Schüßler, *Selig die Straßenkinder* (s. Anm. 49) 320–342 („Reich Gottes: Eine Kritik gesellschaftlicher Exklusion“); Elsa Tamez, *Gegen die Verurteilung zum Tod*. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen, Luzern 1998; Saskia Wendel, *Gott. Das Geheimnis des Anfangs*, Freiburg/Br. 2011, bes. 108–118. Einen knappen Überblick über Inklusion/Exklusion im Alten Testament und im frühen Christentum bietet Michael Ramminger, *Flucht, Migration und globale soziale Rechte. Das Elend der Fremden in Europa*, in: *Diakonia* 42 (2011) 168–173, bes. 170–172. – Grundlegendes ist weiterhin in der umfangreichen Literatur zur „Option für die Armen“ zu finden.

<sup>61</sup> Mit Ergänzungen formuliert im Anschluss an Paulo Suess, *Para uma Igreja versus populum*, in: José María Vigil (Org.), *Bajar de la cruz a los pobres*. *Cristología de la Liberación*, o. O. (libro digital) 2007, 243–250, hier 250.

<sup>62</sup> Werner Post, *Finanzkrise*, in: *Orientierung* 73 (2009) 109–112, hier 112.

<sup>63</sup> Vgl. Johann Baptist Metz, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg/Br. 2006; Gregory Baum, *Compassion and Solidarity*, Toronto 1987.

<sup>64</sup> Vgl. dazu u. a. Kuno Füssel – Franz Segbers (Hg.), „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern – Salzburg 1995; Franz Segbers, *Die Herausforderung der Tora*. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern 2002; Francisco Javier González, *Exclusión – Inclusión desde*

Um dem Einwand, hier rede einmal mehr ein frömmelnder Gutmensch, der von der Sache keine Ahnung habe, zuvorzukommen, sei hier aus der Fülle der öffentlich zugänglichen Daten, wie man sie zuhauf bei Kritikern der neoliberal diktierten Globalisierung wie Elmar Altvater, Ulrich Duchrow, Wolfgang Kessler, Paul Krugman, Joseph Stiglitz, Jean Ziegler u. a. verarbeitet findet, nur ein Befund herausgenommen, den ich dem neuen Buch „Weltarmut und Menschenrechte“ des deutschen, an der Yale University (USA) tätigen Philosophen Thomas Pogge, Schüler von John Rawls, entnommen habe: Allein zwischen 1988 und 2005 hat

„eine dramatische Polarisierung stattgefunden: In nur siebzehn Jahren ist das Verhältnis zwischen dem durchschnittlichen Einkommen der reichsten fünf Prozent und dem durchschnittlichen Einkommen des ärmsten Viertels von 185:1 auf 297:1 gestiegen [...]. Der Betrag, den die reichsten fünf Prozent zwischen 1988 und 2005 hinzugewonnen haben, würde in etwa ausreichen, um die Einkommen der gesamten ärmeren Hälfte der Menschheit bis zum globalen Medianeinkommen aufzustocken.“<sup>65</sup>

Stattdessen sind es jährlich 18 Millionen Menschen, die armutsbedingt vorzeitig sterben, „50.000 Menschen pro Tag, darunter 22.000 Kinder im Alter von unter fünf Jahren“<sup>66</sup>. In seiner ungehaltenen Rede zur Eröffnung der Salzburger Festspiele im vergangenen Jahr hatte Jean Ziegler aus dem Befund, dass gemäß dem World-Food-Report der FAO problemlos das Doppelte der Weltbevölkerung ernährt werden könnte, die Schlussfolgerung gezogen:

„Es gibt keinen objektiven Mangel, also keine Fatalität für das tägliche Massaker des Hungers, das in eisiger Normalität vor sich geht. Ein Kind, das an Hunger stirbt, wird ermordet.“<sup>67</sup>

Im wahrsten Sinne der Redewendung „Gott sei Dank“ gibt es eine zunehmend wachsende Bewegung von Menschen, die sich angesichts dieser grausamen Entwicklung empören und sich – aus den institutionellen Kirchen heraus, aber mehr noch außerhalb ihrer – für die Überzeugung einsetzen, dass eine andere Welt möglich ist, eine Welt, in der alle leben können und das ökologische Gleichgewicht gewahrt bleibt. Dieser Protest und Kampf dagegen, dass Menschen für überflüssig abgeschrieben und zum menschlichen Abfall abgestempelt werden, ist ein „Zeichen der Zeit“. Darum tut sich hier für

la perspectiva del jubileo bíblico, in: *Nuevo Mundo*, 2000, N° 192, 231–250. Der sozialgeschichtlich ausgerichteten Exegese sind viele Beiträge zur Erhellung der sozial-politischen und -ökologischen Dimension in der Bibel zu verdanken (vgl. entsprechende Beiträge von Frank Crüsemann, Jürgen Ebach, Rainer Kessler, Martin Leutzsch, Luise Schottroff u. a.).

<sup>65</sup> Thomas Pogge, *Weltarmut und Menschenrechte*, Berlin – New York 2011, 3f.

<sup>66</sup> Pogge, *Weltarmut* (s. Anm. 65) 2.

<sup>67</sup> Jean Ziegler, *Nicht gehaltene Rede zur Eröffnung der Salzburger Festspiele*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 24.7.2011.

die Theologie – nicht nur in der sog. Dritten Welt, sondern auch bei uns – ein für sie höchst relevanter Ort auf – gewissermaßen ein praktischer Bewährungsort der Reich-Gottes-Botschaft.<sup>68</sup>

Prof. i. R. Dr. Dr. h. c. Norbert Mette  
bis Ende des WS 2010/11:  
Professor für Religionspädagogik/Praktische Theologie an der TU Dortmund  
Privat:  
Liebigweg 11a  
D-48165 Münster  
eMail: norbert.mette(at)freenet(dot)de

---

<sup>68</sup> Vgl. Susin, *Gefährliches Leben* (s. Anm. 32) bes. 38–40. Vgl. González Faus, *Otro mundo es posible* (s. Anm. 60); González-Carvajal Santabárbara, *El clamor de los excluidos* (s. Anm. 26).