

Kapitel 1

Einleitung: Religion und »Behinderung«

Wie hängen Religion und die soziale Stellung von Einzelnen und Gruppen zusammen? Dies ist die Frage dieser Arbeit. Sie umfasst zwei Wirkrichtungen: Zunächst zielt die Frage auf die Wirkung, die Religion auf gesellschaftliche Stellungen hat. Dieser Aspekt des Zusammenhangs zwischen Religion und sozialer Stellung wird aktuell sowohl innerhalb als auch außerhalb der Wissenschaft diskutiert. Insbesondere wird er in Bezug auf die Integration von MigrantInnen,¹ die zunehmend als religiöse MigrantInnen wahrgenommen werden, verhandelt. Der Fokus wird dabei vor allem auf muslimische MigrantInnen gerichtet.² Parallel zur Diskussion um die Integration muslimischer MigrantInnen steht auch die Stellung von weiteren Gruppen zur Debatte: Dabei geht es z.B. um Personen und Gruppen verschiedener Geschlechter und sexueller Orientierungen sowie um Menschen mit »Behinderungen«. Letztere stehen hier im Fokus, und die Frage dieser Arbeit wird mit Blick auf sie diskutiert.

Je nachdem, um welche Gruppe es geht, werden in der Auseinandersetzung typischerweise bestimmte Begriffe für die angestrebte (oder auch abgelehnte) Stellung einer Gruppe verwendet: *Integration* bei MigrantInnen, *Gleichstellung* bei Frauen, homo-, trans- oder intersexuellen Menschen, *Inklusion* bei Menschen mit »Behinderungen«. Zwar verweisen die Begriffe auch auf jeweils unterschiedliche Vorstellungen über die jeweiligen Gruppen und über die gesellschaftliche Rolle, die sie idealerweise einnehmen sollten;³ letztendlich geht es jedoch in allen Kontroversen um die soziale Stellung von Einzelnen, die zu bestimmten Gruppen zusammengefasst werden. Es geht darum, welche Zugänge Personen zu verschiedenen Gesellschaftsbereichen (nicht) wahr-

¹ In dieser Arbeit wird konsequent von der sozialen Konstruktion von Geschlecht(ern) und jeder Geschlechtsidentität ausgegangen. Dies schließt ebenfalls die Möglichkeiten weiterer Geschlechter/Geschlechtsidentitäten neben der binären Einteilung in männlich und weiblich bzw. ihrer Konstruktion ein.

² Vgl. Elwert 2015, S. 16 und 51f. Die Fokussierung auf muslimische MigrantInnen trifft vor allem auf außerwissenschaftliche Debatten zu. Innerhalb der Religionswissenschaft und benachbarter Disziplinen werden auch andere religiöse Gruppen in den Blick genommen. Vgl. dazu z.B. Arens et al. 2014 und 2017, Baumann 2000 und 2016, sowie Lehmann 2005 und 2006.

³ Bei der Integration von MigrantInnen geht es z.B. um die Anpassung der Einstellungen und der Handlungsweisen von MigrantInnen. Vgl. dazu Arens et al. 2014, S. 9. Bei der Gleichstellung von Gruppen verschiedener Geschlechter und sexueller Orientierungen geht es z.B. um eine Angleichung von rechtlichen Bestimmungen und Umgangsweisen; die Forderung nach Inklusion von »behinderten« Menschen richtet sich vor allem gegen die räumliche und institutionelle Separation dieser Gruppe.

nehmen (können, wollen und sollen), auf welche Weise sie in unterschiedliche soziale Kontexte (nicht) eingebunden werden bzw. sich (nicht) einbringen (können, wollen und sollen) und wie diese Situation dahingehend zu verändern ist, dass sie künftig einem jeweils angenommenen Idealzustand entspricht.⁴

Die öffentlichen Auseinandersetzungen um diese Fragen werden hochgradig normativ geführt. Innerhalb der Religionswissenschaft gilt jedoch die Maxime der Werturteilsfreiheit. Folglich sind hier die sozialen Stellungen von Einzelnen und Gruppen zu beschreiben und ihre Bedingungen und Konsequenzen zu analysieren, ohne darüber zu urteilen, ob diese angemessen sind oder nicht.⁵

Mit Bezug auf die religionswissenschaftliche Integrationsforschung argumentiert der Religionswissenschaftler Frederik Elwert, dass eine Engführung der Forschung auf eine bestimmte Religion oder religiöse Gruppe nicht wünschenswert sei: Sie verdeckt »den Blick auf systematische Zusammenhänge zwischen Religion und Integration« und überbetont »die religiöse Differenz« der fokussierten Gruppe.⁶ Elwert plädiert daher für eine Berücksichtigung verschiedener religiöser Migrantengruppen und für eine religionsvergleichende Integrationsforschung in der Religionswissenschaft. Die Frage nach der Bedeutung von Religion für die soziale Stellung lässt sich jedoch nicht ausschließlich in Verbindung mit Migration bzw. in Verbindung mit MigrantInnen stellen.⁷ Um den systematischen Zusammenhängen zwischen Religion und sozialen Stellungen nachzugehen, ist es also nicht nur notwendig, neben muslimischen auch nicht-muslimische MigrantInnen in den Blick zu nehmen, sondern darüber hinaus auch andere, nicht-migrantische Gruppen und das Verhältnis zwischen Religion und ihrer Stellung in der Gesellschaft zu analysieren. In wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Debatten wird Religion zwar – abgesehen von der Integration (vermeintlich) religiöser MigrantInnen – meistens keine zentrale Bedeutung für die soziale Stellung von bestimmten Gruppen in einer gegenwärtigen Gesellschaft im euroamerikanischen Raum zugeschrieben; es kann aber durchaus danach gefragt werden, inwiefern Religion auf die soziale Stellung von z.B. Frauen, von Menschen mit »Behinderungen« und anderen einwirkt: Welchen Einfluss hat Religion darauf, von welchen sozialen Zusammenhängen Einzelne und Gruppen ausgeschlossen werden und in welche sie eingebunden werden? Das Interesse richtet sich in dieser Arbeit, wie gesagt, auf die Gruppe der Menschen, die als »behindert« gelten, und insbesondere auf diejenigen, denen eine »geistige Behinderung« zugeschrieben wird.

Die Frage nach der Integration oder Inklusion von »behinderten« Menschen ist nicht nur ein Beispiel für die normative Verwendung des Begriffs »Integration« im Rahmen politischer Programme, wie Elwert anmerkt.⁸ Sie kann auch ertragreicher Gegenstand der Religionswissenschaft sein. Im Zentrum dieser Arbeit steht nicht die normative, gesellschaftspolitische Argumentation für oder gegen eine bestimmte Position »geistig behinderter« Menschen in der Gesellschaft. Im Vordergrund steht

⁴ Das Inkrafttreten der Behindertenrechtskonvention der Vereinten Nationen (UN-BRK) 2008 hat der Debatte um die Inklusion »behinderter« Menschen enormen Auftrieb gegeben.

⁵ Dies selbst ist eine normative Setzung, die die Religionswissenschaft für sich vornimmt. Siehe dazu Kap. 3.

⁶ Elwert 2015, S. 16.

⁷ Dies erwähnt auch Elwert (ebd., S. 29f.).

⁸ Vgl. ebd., S. 30.

hier vielmehr die Erörterung des Zusammenhangs zwischen Religion und der sozialen Stellung auf der Grundlage sozial- und religionswissenschaftlicher Kriterien. Dabei wird »Behinderung« im Allgemeinen und »geistige Behinderung« im Speziellen nicht als Eigenschaft von Individuen, die von einem objektiven Normalzustand abweicht, verstanden. »Behinderung« und »geistige Behinderung« werden hier als Produkte von sozialen Ein- und Ausschlussvorgängen begriffen. Die Bezeichnungen »Behinderung« und »geistige Behinderung« werden infolgedessen als emische Ausdrücke für eine soziale Stellung (oder für eine soziale Rolle/Adresse) mit einem bestimmten Ein- und Ausschlussprofil betrachtet. Wird also nach der Bedeutung von Religion für diese Ein- und Ausschlussvorgänge gefragt, können am Beispiel »geistige Behinderung« Wirkungen von Religion auf soziale Stellungen nachvollzogen werden. So wird behinderungsbezogene Forschung für die Religionswissenschaft und insbesondere für die religionswissenschaftliche Integrationsforschung relevant. Mit der skizzierten Behindierungskonzeption, die dieser Arbeit zugrunde liegt, richtet sich also genau genommen die Aufmerksamkeit auch auf die Frage, wie »geistige Behinderung« durch Religion hergestellt wird, und nicht nur darauf, inwiefern Religion sich auf die soziale Stellung von »geistig behinderten« Menschen auswirkt. So wird religionswissenschaftliche Forschung für das Feld der Disability Studies bedeutsam. In diesem Forschungsfeld wird »Behinderung« als gesellschaftliches Differenzierungsmerkmal verstanden und geistes-, sozial- oder kulturwissenschaftlich untersucht, wie Differenzierungen erfolgen.⁹

Wie eingangs erwähnt, zielt die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religion und sozialer Stellung nicht nur auf die Bedeutung von Religion für die soziale Stellung einer Person oder Gruppe. Sie zielt auch auf die Bedeutung von sozialen, nicht-religiösen Rollen und die Erfahrungen, die mit ihnen verbunden sind, für die Gestaltung von Religion. Das heißt, dass unter der übergeordneten Fragestellung auch die Gestaltung von religiösen Lehren, Praktiken und Organisationen sowie die Stellung einer Person oder Gruppe innerhalb religiöser Zusammenhänge unter dem Eindruck von sozialen Rollen, die religiöse Subjekte und Objekte einnehmen,¹⁰ zu erörtern ist. Sowohl in der religionswissenschaftlichen Migrations-/Integrationsforschung als auch in der genderbezogenen Religionswissenschaft wird die Gestaltung von Religion aufgrund der sozialen Stellung oder Rolle diskutiert. Es wird untersucht, welchen Einfluss es auf religiöse Zusammenhänge hat, dass eine Person oder Gruppe in einem sozialen Kontext als MigrantIn,¹¹ als Frau, als Homo- oder TranssexuelleR gilt und sich ihr Alltag entsprechend gestaltet.¹² Wird eine Person als »geistig behindert« befunden, hat dies entscheidenden Einfluss auf die Selbst- und Fremdwahrnehmung der entsprechenden Person. Die Zuschreibung einer »geistigen Behinderung« kann folglich bedeutsam sein für die eigene religiöse Anschauung und Betätigung sowie

9 Vgl. Schneider/Waldschmidt 2012, S. 133, und Waldschmidt 2007a, S. 161.

10 Religiöse Subjekte meint hier diejenigen, die religiöse Ansichten vertreten, religiöse Praktiken vollziehen etc.; religiöse Objekte bezeichnet diejenigen Personen und Gruppen, die Gegenstand religiöser Reflexionen, Lehren, sozialfürsorglicher Praktiken etc. sind.

11 Für eine Besprechung der Veränderung von Religion nach erfolgter Migration hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Religion und Ethnizität von MigrantInnen vgl. Elwert 2015, S. 54-65. Vgl. auch Weiß 2017.

12 Vgl. Franke 2002, bes. S. 21-31, und Moser/Lanwerd 2010, S. 15-17.

für die Rolle, die Personen innerhalb von religiösen Zusammenhängen als Subjekte und Objekte einnehmen (wollen oder dürfen). Um sich einem vollständigen Bild der Wirkungen sozialer Rollen auf die Gestaltung von Religion unter den Bedingungen einer Gesellschaft in der Gegenwart anzunähern,¹³ ist also auch der Zusammenhang von »geistiger Behinderung« und Religion zu analysieren.¹⁴

Behinderungsbezogene Religionswissenschaft kann, so wird in der vorliegenden Arbeit deutlich gemacht, zur Beantwortung religionswissenschaftlich relevanter Fragestellungen beitragen. Die religionswissenschaftliche Forschung zur Integration und zur Gestaltung von Religion sind Beispiele dafür. Zunächst aber ist die deutschsprachige Religionswissenschaft überhaupt erst einmal mit »Behinderung« bzw. mit der wissenschaftlich-analytischen Kategorie Dis/ability bekannt zu machen und in das Feld der Disability Studies einzuführen. In den USA hat ein solcher Prozess bereits begonnen. In der deutschsprachigen Religionswissenschaft gibt es, so die in dieser Arbeit vertretene These, mit der genderorientierten Religionswissenschaft bereits angelegte Wege, deren weiterer Ausbau in eine behinderungs- bzw. dis/abilitybezogene Religionswissenschaft münden kann. Die Zusammenführung von Religionswissenschaft und Disability Studies ist ein zentrales Anliegen der vorliegenden Arbeit auf systematischer Ebene. Dafür soll hier auf empirische Zusammenhänge zwischen Religion und »Behinderung« hingewiesen werden. Dies erfolgt, indem das komplexe Verhältnis von Religion und sozialer Stellungen am Beispiel anthroposophischer, evangelischer und katholischer Kontexte einerseits und »geistiger Behinderung« andererseits nachgezeichnet wird.

1.1 Thema und Fragen

Das Thema dieser Arbeit ist das Verhältnis zwischen Religion und »Behinderung«. Dieses Thema kann, wie oben aufgezeigt, als Teilbereich einer religionswissenschaftlichen Forschung, die den Zusammenhängen zwischen Religion und der gesellschaftlichen Stellung von Einzelnen und Gruppen nachgeht, verstanden werden. Bearbeitet wird das Thema, wie schon skizziert, anhand zweier Hauptfragen, die jeweils auf eine Wirkungsrichtung des Verhältnisses zwischen Religion und »Behinderung« gerichtet sind:

1. Welche Bedeutung hat Religion für die Herstellung von »Behinderung«?
2. Welche Bedeutung hat »Behinderung« für die Gestaltung von Religion?

¹³ »Geistige Behinderung« kann als Teil einer modernen Gesellschaft verstanden werden (siehe dazu Kap. 1.3.2).

¹⁴ Verhandelt werden ähnliche Fragen in der Religionswissenschaft und in der Soziologie z.B. unter den Stichworten »Transformation« und »Wandel« von religiösen Gemeinschaftsformen oder Praktiken in Abhängigkeit äußerer, d.h. nicht-religiöser Bedingungen (vgl. Elwert 2015, S. 54–65, Franke 2002, S. 11–14, Heiser/Ludwig 2014, Lüdeckens/Walther 2010, Nagel 2012 und Weiß 2017). Die Begriffe »Transformation« und »Wandel« verweisen auf Prozessanalysen. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit steht vielmehr eine Momentaufnahme als eine Prozessanalyse im Zentrum. Darum wird hier der Ausdruck der Gestaltung von Religion bevorzugt.

Die erste dieser beiden Fragen, die Frage nach der Herstellung von »Behinderung« in und durch Religion, ergibt sich aus dem Behinderungsverständnis, das dieser Arbeit zugrunde liegt.¹⁵ »Behinderung« wird hier nicht als objektive, pathologische Eigenschaft eines Individuums betrachtet, die Ursache für eine bestimmte soziale Reaktion (z.B. Ausschluss/Diskriminierung oder Therapie/Hilfe) ist. Das Wort »Behinderung« wird als eine emische Bezeichnung verstanden, die emisch verwendet wird, wenn eine Person (1) in einem bestimmten historischen Zusammenhang den Erwartungen, die in diesem Zusammenhang herrschen, nicht entspricht, (2) daher emisch als *unfähig* gilt und (3) deshalb aus diesen (und weiteren) sozialen Zusammenhängen ausgeschlossen wird. Das Wort wird also emisch dann verwendet, so die Annahme, wenn ein »Konflikt zwischen Fähigkeiten und Erwartungen«¹⁶ vorliegt. Behinderung oder *Disability* als sozialer Vorgang besteht jedoch nicht nur aus solchen Ausschlüssen. Zum Vorgang der Behinderung/*Disability* gehört auch ein bestimmter Einschluss. Die Bezeichnung »Behinderung« selbst ist eine Form dieses Einschlusses. Mit ihr wird es möglich, jemanden, der/die als *unfähig* gilt und ausgeschlossen wird, (auf eine bestimmte Art und Weise) einzuschließen. Die Bezeichnung »Behinderung« und die mit »Behinderung« verbundenen Umgangsweisen (sowohl Diskriminierung als auch Hilfe) sind damit Formen des Einschlusses innerhalb eines Behinderungsvorgangs. Auf diese Weise wird der Konflikt zwischen Fähigkeiten und Erwartungen gelöst:¹⁷ Fähigkeiten und Erwartungen stimmen unter den veränderten Bedingungen – nämlich dann, wenn »Behinderung« vorausgesetzt wird – sozusagen (wieder) überein. Diese Formen des Einschlusses können die bereits erfolgten Ausschlüsse verstärken oder Ursache weiterer Ausschlüsse sein. In dieser Perspektive ist der Ausschluss im Zusammenhang mit »Behinderung« Folge einer bestimmten Art und Weise des Einschlusses.¹⁸

Die Frage nach der Bedeutung von Religion für »Behinderung« ist vor dem Hintergrund dieses Behinderungsverständnisses weiter aufzugliedern:

- Inwiefern bedingen religiöse Zusammenhänge, dass *Unfähigkeit* festgestellt und Ausschlüsse vollzogen werden?

Gestellt werden kann diese Frage sowohl mit Bezug auf Unfähigkeitsfeststellungen und Ausschlüsse innerhalb von religiösen Zusammenhängen als auch in Bezug auf Unfähigkeitsfeststellungen und Ausschlüsse in anderen, nicht-religiösen Zusammenhängen.

- Inwiefern verstärken und/oder erweitern religiöse Zusammenhänge bestehende Ausschlüsse innerhalb und außerhalb von Religion?

¹⁵ Für eine ausführliche Diskussion des Behinderungsbegriffs siehe Kap. 2.2.

¹⁶ Weisser 2007, S. 240f. Vgl. auch die Definition der *American Association on Mental Retardation* (1997, S. 9): »[...]t [mental retardation] describes the fit between the capabilities of the individual and the structure and expectations of the individual's personal and social environment [...].«

¹⁷ Vgl. Weisser 2007, S. 241. Je nach sozialem Kontext können Bezeichnungen und Umgangsweisen variieren.

¹⁸ Vgl. Wansing 2007, S. 291.

Diese Fragen fokussieren die behindernden und ausschließenden Wirkungen von Religion. Zu fragen ist jedoch auch, inwiefern Religion innerhalb des Behinderungsvorgangs befähigend und einschließend wirkt:

- Inwiefern stellen religiöse Zusammenhänge *Fähigkeit* her und befördern die Herstellung von *Fähigkeit* sowie den Vollzug von Einschlüssen innerhalb und außerhalb von Religion?
- Wie schließen religiöse Zusammenhänge diejenigen, die (innerhalb und/oder außerhalb von religiösen Zusammenhängen) als *unfähig* befunden werden, ein; und welche Konsequenzen hat dieser Einschluss für das weitere Ein- und Ausschlussprofil einer Person oder Gruppe?

Wie vor allem an der letzten Frage deutlich wird, können die ein- und ausschließenden Wirkungen von Religion miteinander verflochten sein bzw. in Wechselwirkung miteinander stehen: Befähigung (d.h. die Herstellung von Fähigkeit) ist nicht unbedingt und in allen Fällen gleichbedeutend mit einer vollständigen Aufhebung oder Kompensation davon, dass Unfähigkeit konstatiert wird und sich ein Behinderungsvorgang vollzieht. Vielmehr ist zu fragen, in welchem Verhältnis Behinderung und Befähigung (d.h. die Herstellung von Unfähigkeit und Fähigkeit) zueinander stehen, denn Fähigkeit und Unfähigkeit können in Bezug zu jeweils unterschiedlichen Bereichen simultan (z.T. auch in Abhängigkeit voneinander) festgestellt werden; oder der Einschluss (auf eine bestimmte Art und Weise) kann, wie oben schon erwähnt, eine Reaktion auf einen Ausschluss sein und/oder (weitere) Ausschlüsse bedingen. Damit wird, wie eingangs argumentiert, die soziale Stellung, d.h. die Art und Weise der Integration (oder Inklusion) von Personen, diskutiert. Dies erfolgt im Rahmen dieser Arbeit nicht unter Bezug auf gängige sozialwissenschaftliche Integrationsmodelle, wie es z.B. Elwert mit Bezug auf Religion und eine bestimmte Gruppe von MigrantInnen überzeugend getan hat. In der vorliegenden Arbeit ist das Konzept *Dis/ability* das Modell, mit dessen Zuhilfenahme soziale Integrationsprozesse nachvollzogen werden. Die Darstellungen von Behinderung und Befähigung sowie von Ein- und Ausschlüssen durch Befragte werden dabei unter Hinzuziehung systemtheoretischer Überlegungen (z.B. zu In- und Exklusion von Personen) interpretiert. Damit wird ein Gesellschaftsmodell für die Interpretation akteurszentrierter Daten verwendet, das üblicherweise genutzt wird, um abstrakte soziale Zusammenhänge, die als unabhängig von einzelnen AkteurInnen gedacht werden, zu diskutieren.

Die zweite der beiden genannten Hauptfragen, die auf das Verhältnis zwischen Religion und »Behinderung« zielen, ist die Frage nach der Bedeutung von »Behinderung« für die Gestaltung von Religion. Diese Frage kann nicht pauschal behandelt werden, da Religion durchaus verschiedene Elemente (Dimensionen/Formen) umfasst: Es gibt religiöse Vorstellungen und Lehren, schriftlich und mündlich tradierte Erzählungen, Handlungen und Organisationen, Gegenstände und Räume etc.¹⁹ In der vorliegenden Arbeit wird die Gestaltung von Religion unter dem Eindruck von Behinderungserfahrungen vor allem in Bezug auf Einrichtungen, Praktiken (insbesondere Rituale) sowie Lehren bzw. Vorstellungen erörtert. Gleiches gilt auch für die Bedeutung von Religion

¹⁹ Für eine ausführliche Diskussion des Religionsbegriffs siehe Kap. 2.1.

für Behinderung und Befähigung. Auch dabei ist jeweils auf konkrete Elemente von Religion Bezug zu nehmen. Behandelt werden u.a. folgende Fragen:

- Wie wird über religiöse Einrichtungen, Praktiken und Lehren gesprochen, wenn sie mit »Behinderung« in Verbindung gebracht werden?
- Welche Aufgaben werden religiösen Einrichtungen zugeschrieben, wenn sie in Bezug zu »Behinderung«, d.h. in Bezug zu Un-/Fähigkeitskonstruktionen sowie Ein- und Ausschlussvorgängen, gesetzt werden?
- Wie werden religiöse Praktiken (insbesondere Rituale) unter dem Eindruck von Behinderungserfahrungen vollzogen und gedeutet?
- Inwiefern berücksichtigen religiöse Lehren und Vorstellungen »Behinderung«? Das bedeutet für die in dieser Arbeit fokussierten Fälle: Inwiefern werden religiöse Lehren und Vorstellungen, die ihre Ursprünge in Zeiten vor der Verwendung des Begriffs »geistige Behinderung« haben und diesen daher nicht enthalten, auf »geistige Behinderung« und die mit ihr verbundene soziale Stellung bezogen?

Die Bearbeitung der gestellten Fragen führt zu einer Rekonstruktion eines komplexen Verhältnisses zwischen Religion und »Behinderung«. Um die verschiedenen Aspekte dieses Verhältnisses verdeutlichen zu können, erfolgt seine Erörterung entlang verschiedener Wirkungs- und Ebenenkategorien, die im Rahmen der hier vorgestellten empirischen Untersuchung entwickelt wurden. Am Ende steht eine *Grounded Theory of Dis/abling Religion*.

1.2 Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit ist in vier Teile gegliedert: *A Grundlagen, B Methodologie, C Analyse und Interpretation* sowie *D Schluss*. In Teil A werden die Grundlagen für diese Arbeit skizziert: Hier werden in Kapitel 1 *Einleitung Thema und Fragen* der Arbeit benannt (1.1), der *Aufbau der Arbeit* erläutert (1.2), der *Gegenstand und sein Kontext* vorgestellt (1.3) und der *Forschungsstand* besprochen (1.4). Kapitel 2 *Terminologie und Theorie* bestimmt die wichtigsten Termini der Arbeit – *Religion* (2.1) und *Dis/ability* (2.2) – und zeigt auf, welche theoretischen Überlegungen der Begriffsbestimmung zugrunde liegen. Teil A schließt mit Kapitel 3 *Programmatische Vorbemerkungen*, in dem ein Programm für eine behinderungsbezogene Religionswissenschaft entworfen wird. Dieser Programmentwurf weist zunächst auf die *Potenziale* einer behinderungsbezogenen Religionswissenschaft hin (3.1) und skizziert anschließend den *Rahmen* (3.2) für eine Verbindung von Religionswissenschaft und Disability Studies.

Teil B *Methodologie* ist in zwei Kapitel, nämlich in *Datenerhebung* (4) und *Datenauswertung* (5) unterteilt. Teil B dient dazu, transparent zu machen, welche Daten auf welche Weise und aus welchen Überlegungen heraus erhoben und ausgewertet wurden. Damit werden das empirische Fundament und das methodische Vorgehen, auf dem die gesamte Arbeit aufbaut, sowie die Reichweite der getroffenen Aussagen geklärt.

Teil C *Analyse und Interpretation* ist der Hauptteil der Arbeit. In ihm werden die Ergebnisse der am empirischen Material durchgeföhrten Untersuchung präsentiert. Zunächst werden in Kapitel 6 *Dis/abling Religion* Inhalt und Umfang von Wirkungs- (6.1) und Ebenenkategorien (6.2) erläutert, die im Analyse- und Interpretationsprozess

entwickelt wurden, nämlich die Wirkungen *Befähigung* (6.1.1), *Behinderung* (6.1.2) und *Auflösung* (6.1.3) sowie die Ebenen *Gesellschaft* (6.2.1), *Gemeinschaft* (6.2.2) und *transzendenzbezogene Vorstellungen* (6.2.3). Dabei wird offengelegt, inwiefern die Operationalisierung dieser Kategorien, die Interpretation des Materials und seine Zusammenfassung in die genannten Kategorien auf systemtheoretischen Überlegungen nach Niklas Luhmann beruhen. Die Wirkungs- und Ebenenkategorien erfassen in systematischer Weise die unterschiedlichen Ausprägungen des Verhältnisses zwischen Religion und »geistiger Behinderung«, die im Zuge der hier vorgestellten Untersuchung ermittelt wurden. Die weitere Ergebnispräsentation erfolgt daher in Teil C entlang dieser Kategorien. Dabei wird in erster Linie auf die Wirkungen religiöser Kontexte fokussiert: Kapitel 7 *Enabling Religion* behandelt die befähigenden Wirkungen, die religiösen Kontexten zugeschrieben werden; in Kapitel 8 *Disabling Religion* geht es um behindernde Mechanismen religiöser Zusammenhänge, auf die das Material explizit und implizit verweist, und in Kapitel 9 *Releasing Religion* werden diejenigen Materialteile diskutiert, die gemeinsam die Kategorie *Behinderung auflösende Wirkungen von Religion* bilden. In zweiter Linie, innerhalb dieser drei Kapitel konzentriert sich die Materialbesprechung jeweils auf die drei unterschiedenen Ebenen: Die Wirkungen *Befähigung*, *Behinderung* und *Auflösung* werden jeweils mit Bezug auf die drei Ebenen, auf denen sie zum Tragen kommen, diskutiert. Das bedeutet, dass in den Kapiteln 7, 8 und 9 jeweils nacheinander in jeweils separaten Unterkapiteln auf drei verschiedene Ebenen fokussiert wird, denen die drei unterschiedenen Wirkungen zugeordnet werden: die gesellschaftliche Ebene (7.1, 8.1 und 9.1), die gemeinschaftliche Ebene (7.2, 8.2 und 9.2) sowie die Ebene transzendenzbezogener Vorstellungen (7.3, 8.3 und 9.3).

Teil D *Schluss* besteht aus dem Kapitel 10 *Zusammenfassung*, in dem eine *Grounded Theory of Disabling Religion* skizziert wird. Diese gegenstandsbezogene Theorie fasst die Ergebnisse der Arbeit mit Blick auf *religiös gebundene Einrichtungen für »geistig behinderte« Menschen* (10.1), *religiös-rituelle Kontexte* (10.2) und *religiöse Vorstellungen* (10.3) zusammen und rückt die Wechselwirkungen zwischen den unterschiedenen Wirkungen und Ebenen, die im Hauptteil weitgehend isoliert voneinander betrachtet werden, ins Zentrum. Die *Grounded Theory of Disabling Religion* bezieht dabei die Befunde, die aus der Sekundärliteratur zur historischen Entwicklung der Behindertenhilfe von Caritas und Diakonie und der Sozialtherapie von Anthropoloi zusammengetragen wurden, sowie die Befunde aus der Besprechung religiöser Literatur zum Thema »Behinderung« mit ein und führt damit die verschiedenen Teile dieser Arbeit zusammen. Im Zuge dessen wird schließlich auch noch einmal der konkrete Mehrwert aufgezeigt, der sich für die Religionswissenschaft einerseits und die Disability Studies andererseits aus einer Symbiose dieser beiden Forschungsansätze ergibt. Außerdem wird darauf hingewiesen, welche weiterführenden oder allgemeinen Perspektiven sich auf der Grundlage der gewonnenen gegenstandsbezogenen Einsichten eröffnen.

1.3 Der Gegenstand und sein Kontext

Religion und »Behinderung« sind kontextgebundene, in sich diverse Klassen(-begriffe). Beide werden in Abhängigkeit von einem jeweiligen Kontext gebildet und umfassen je nach zugrundeliegendem Verständnis verschiedene Religionen und »Behinderun-

gen«.²⁰ Das Verhältnis zwischen Religion und »Behinderung« wird in der vorliegenden Arbeit nur für bestimmte Ausprägungen und Elemente dieser beiden Klassen(-begriffe) erörtert: auf der Seite von Religion mit Bezug auf Anthroposophie,²¹ römischen Katholizismus und lutherischen Protestantismus – und dort wiederum, wie oben bereits festgehalten, mit Konzentration auf Einrichtungen, Praktiken und Lehren. Auf der Seite von »Behinderung« wird auf »geistige Behinderung« fokussiert. Weiterhin wird eine regionale und temporale Eingrenzung vorgenommen: Betrachtet wird das Verhältnis zwischen Anthroposophie/Katholizismus/Protestantismus und »geistiger Behinderung« in Deutschland in der Gegenwart und dort insbesondere im Kontext von religiös gebundenen Einrichtungen der öffentlich finanzierten Wohlfahrtspflege. In diesem historischen Kontext sind zur Generierung einer Datengrundlage im Zeitraum von Februar bis Oktober 2015 insgesamt 29 Interviews mit 33 Personen geführt worden. Diese Interviews und ihre Transkripte bilden die Quellen, die dieser Arbeit zugrunde liegen.

1.3.1 Anthroposophie, Katholizismus und Protestantismus in Wohlfahrtseinrichtungen für Menschen mit »geistiger Behinderung«

Mit Anthroposophie, Katholizismus und Protestantismus auf der einen und »geistiger Behinderung« auf der anderen Seite innerhalb offizieller, institutionalisierter Strukturen in Deutschland in der Gegenwart wird in dieser Arbeit auf einen Gegenstand fokussiert, der in der deutschsprachigen Religionswissenschaft bislang eher wenig bis gar keine Aufmerksamkeit entgegengebracht wurde. Anthroposophie, Katholizismus und Protestantismus werden vielmehr in den Theologien und von VertreterInnen der entsprechenden religiösen Traditionen (selbstreflexiv) betrachtet. Innerhalb der Religionswissenschaft wurde die religionswissenschaftliche Vernachlässigung der »Erforschung des konventionellen Christentums der Gegenwart« gelegentlich moniert. Hubert Seiwert plädiert dort z.B. dafür, dass »die christlichen Kirchen« als Forschungsgegenstand nicht länger allein den Theologien überlassen werden sollten. Er erwartet, dass religionswissenschaftliche Forschungen nicht einfach nur die Erkenntnisse der Theologien und der Kirchensoziologie wiederholen.²² Das heißt, Seiwert geht davon aus, dass eine religionswissenschaftliche Perspektive auf die »traditionell theologischen« Gegenstände eine lohnende Erkenntniserweiterung bedeutet. Mit der Wahl ihres Gegenstands trägt diese Arbeit demnach zum einen auch zur religionswissenschaftlichen Erschließung von Anthroposophie, Katholizismus und Protestantismus der Gegenwart bei. Zum anderen setzt sie der aktuellen (vor allem christlich-)religiösen Deutungshoheit in Bezug auf das Verhältnis zwischen Religion und »Behinderung« eine weitere Perspektive entgegen.

20 Der Religionswissenschaftler Christoph Kleine spricht in Bezug auf Religion als Klassenbegriff von einer »prototypenbasierten polythetischen Klassifikation« (2013, S. 228 und 227-234). Zu »Behinderung« als Kategorie bzw. Klassifikation vgl. z.B. Waldschmidt 2007a, S. 161. Für einen Fokus auf »geistige Behinderung« vgl. Wacker 2012, S. 601-611.

21 Vor allem in der Ausrichtung der Anthroposophischen Gesellschaft und der Camphill-Bewegung. Es wird weniger auf die Christengemeinschaft fokussiert.

22 Seiwert 2014, S. 20.

Den Fokus auf einen sprachlichen, religiösen, regionalen und temporalen Kontext, der der Verfasserin und den LeserInnen auch aus der Alltagserfahrung bekannt ist, zu richten, ist des Weiteren dafür von Vorteil, die deutschsprachige Religionswissenschaft im Rahmen einer Einzelarbeit auf »Behinderung« als religionswissenschaftlich relevanten Gegenstand aufmerksam zu machen. In weltweiter Perspektive ist festzustellen, dass es in vielen gesellschaftlichen Zusammenhängen kein semantisches Äquivalent zum deutschen Begriff »Behinderung« (oder zum englischen Begriff »disability«) gibt bzw. nicht dieselbe Kategorisierung von Menschen und ihren Eigenschaften vorgenommen wird.²³ Würden also z.B. Zusammenhänge außerhalb des euroamerikanischen Raums auf Behinderungsvorgänge hin befragt, würden sich weitere Herausforderungen stellen. Diese können hier weitgehend in den Hintergrund treten. Die Bearbeitung von »Behinderung« als religionswissenschaftlich neues Thema überschreitet so nicht den angemessenen Umfang dieser Einzelarbeit und bietet dennoch eine vergleichende Perspektive.²⁴

1.3.2 Historische Entwicklung religiös gebundener Einrichtungen für Menschen mit »geistiger Behinderung« in Deutschland

Um den Gegenstand der hier vorgestellten Untersuchung und seine gesellschaftliche Bedeutung einordnen zu können, ist ein Blick auf Entwicklungen und Ereignisse des 19., 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts nötig. Diese historische Perspektive erleichtert zudem die Kontextualisierung von Inhalten der Daten, d.h. die Kontextualisierung von Aussagen in den geführten Interviews. Außerdem kann in einem Überblick über die historische Entwicklung religiös gebundener Einrichtungen der Behindertenhilfe und Sozialtherapie gezeigt werden, inwiefern diese stets mit Religion zu tun hatte und hat.

19. Jahrhundert. Menschen, die heute als »geistig behindert« gelten, wurden im Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts (teilweise zusammen mit weiteren Personengruppen) z.B. als »Idioten«, »Schwach-« oder »Blödsinnige« bezeichnet.²⁵ Sie wurden in Deutschland vergleichsweise spät zum Objekt christlich-wohltätigen Engagements. Arme Menschen oder solche mit »Körperbehinderungen« waren bereits früher AdressatInnen christlich-wohltätiger Aktivitäten. Bemühungen um eine allgemeine Erziehung und Bildung von Menschen mit »geistiger Behinderung« wurden zunächst vor allem von PädagogInnen und ÄrztInnen unternommen,²⁶ die sich auf die Idee der

23 Vgl. Ingstad/Whyte 1995b, S. 7.

24 Dies heißt nicht, dass (vergleichende) Perspektiven z.B. auf nicht in dieser Form etablierte Religionen, historische Kontexte und Gesellschaften außerhalb des euroamerikanischen Raums als weniger relevant erachtet werden. Ganz im Gegenteil werden sie auch von der Verfasserin als zentral für ein umfängliches Verständnis des Verhältnisses zwischen Religion und »Behinderung« erachtet. Entsprechende Untersuchungen sind daher wünschenswert.

25 Für Erläuterungen zu diesen historischen Begriffen und ihrem Verhältnis zur heutigen Bezeichnung »geistige Behinderung« vgl. Schmuhl 2010, bes. S. 7-10 und 28-45.

26 Allgemein heißt hier, dass es vor allem um Bildung und Erziehung von »behinderten« Menschen der ökonomisch schwachen Gesellschaftsschichten ging. Angehörige der »höheren« Gesellschaftsschichten hatten schon immer Zugang zu Bildung und Erziehung, auch wenn sie – nach heutigen Maßstäben eine »Sinnes- oder Körperbehinderung« hatten (vgl. Ellger-Rüttgardt 2016, S. 18, und Gstach 2016, S. 28).

Aufklärung, dass alle Menschen bildbar sind, bezogen. Dabei sollte »ein Denken und Handeln, das sich auf Tradition, Religion, Dogmen etc. beruft, entmachtet werden [...]. Aussagen über Beziehungen zwischen Phänomenen sollten nur mehr ›aus der Fülle von Erfahrung und Beobachtung hervorgehen«.²⁷ Auf christlicher Seite galten »geistig behinderte« Menschen bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein als nichtbildbar und waren daher als AdressatInnen christlicher Fürsorge uninteressant.²⁸ Dies änderte sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts vor dem Hintergrund verschiedener Entwicklungen: Zum einen scheiterte die Realisierung bzw. Etablierung von aufklärerisch-pädagogisch motivierten Konzepten und erste Umsetzungen einer »verallgemeinerten« (im heutigen Sprachgebrauch: inklusiven) Schulung für »geistig behinderte« Kinder.²⁹ Grund dafür war nicht zuletzt eine unzureichende politische Unterstützung, die auch darauf basierte, dass sich allmählich eine medizinische Sicht auf »geistige Behinderung« durchsetzte, die diese mit Bildungsunfähigkeit gleichsetzte. Das Scheitern der »verallgemeinerten« Bildung stärkte Präferenzen für eine besondere Schulung und Unterbringung der betreffenden Kinder.³⁰ Schließlich wurde die Versorgung »geistig behinderter« Menschen z.B. in Preußen 1859 per staatlichen Erlass der privaten Wohltätigkeit zugeschoben – und das hieß hauptsächlich der Wohltätigkeit der evangelischen und katholischen Kirchen. Zum anderen wurde nahezu zeitgleich (Anfang der 1860er-Jahre) auf evangelisch-christlicher Seite ein eigenes Verständnis »geistiger Behinderung« als »Unfreiheit des Willens [...], die es durch die Dialektik von Liebe und Zucht, Evangelium und Gesetz zu überwinden galt«, entwickelt. Dieses »von Pietismus, Erweckung und innerer Mission geprägte«³¹ Verständnis machte nun die (christliche) Erziehung und Bildung derjenigen, die als »geistig behindert« galten, in christlicher Perspektive möglich und nötig.³² Für die 1880er-Jahre ist am Beispiel der Schriften des evangelischen Pastors Heinrich Sengelmann ein verstärkter Einfluss der Psychiatrie auf die religiöse Konzeptualisierung »geistiger Behinderung« festzustellen. Nach Sengelmann ist »Blödsinn« eine Schädigung des Gehirns, die »unter den gewöhnlichen Entwicklungsbedingungen die Entwicklung der Seele für eine höhere Stufe behindert und, wenn verwahrlost oder vernachlässigt, in

²⁷ Ebd. Auf christlich-theologischer Seite wird eher davon ausgegangen, dass die Aufklärung mit ihrer Grundannahme des vernünftigen Menschen von der Unbildbarkeit »geistig behinderter« Menschen ausgegangen und vielmehr ihre medizinische Behandlung als ihre pädagogische Adressierung präfriert habe und damit eine Voraussetzung für die Ermordung »behinderter« Menschen im »Euthanasie«-Programm der Nationalsozialisten geschaffen habe (vgl. Schümann 2001, S. 454).

²⁸ Vgl. Ellger-Rüttgardt 2016, S. 17ff. und 23, Gstach 2016, S. 28, und Schmuhl 2015, S. 137f.

²⁹ Vgl. Ellger-Rüttgardt 2016, S. 18.

³⁰ Diese standen des Weiteren im Zusammenhang mit den Lebens- und Arbeitsbedingungen der zunehmenden Industrialisierung (vgl. Wacker 2012, S. 601).

³¹ Schmuhl 2015, S. 138.

³² Auffällig ist, dass mit Johannes Landenberger ein Pädagoge und nicht ein Theologe als einer der ersten zu Beginn der 1860er-Jahre aufklärerische Ansichten mit Gedanken des Pietismus, der Erweckungsbewegung und der Inneren Mission zu einer theologischen Deutung von »geistiger Behinderung« verband. Der Grundgedanke, dass »geistig behinderte« Menschen (wie Kinder) zum freien Willen erzogen werden müssten, bildete, der Argumentation Schmuhs zufolge, den Nährboden für Gewaltanwendungen gegen »geistig behinderte« Menschen in evangelischen Anstalten (vgl. Schmuhl 2015, S. 139f., und 2010, S. 33ff., sowie Gstach 2016, S. 31).

Idiotie übergeht.«³³ Transzendenzbezogene Deutungen »geistiger Behinderung« dieser Zeit wie die des evangelischen Theologen Friedrich von Bodelschwingh besagten, dass »geistig Behinderte« aufgrund »der läuternden Wirkung« des Leids, das sie (er-)trügen, »auf dem Weg in das Haus Gottes (Beth-El) am weitesten vorangeschritten« seien.³⁴

In der Konsequenz dieser Entwicklungen boomten ab der Mitte des 19. Jahrhunderts Gründungen von räumlich und sozial separierten, christlichen (zunächst vor allem evangelischen)³⁵ Anstalten für »geistig behinderte« Menschen. Diese Anstalten und ihre organisatorische Struktur erwiesen sich als wirkmächtiger als die vorherigen aufklärerisch geprägten, »inklusiven« Ansätze der PädagogInnen.³⁶ Die Entwicklung der Kategorie »geistige Behinderung« – samt ihrer Konsequenzen für die soziale Stellung der so kategorisierten Menschen – ist also nicht nur mit wohlfahrtsstaatlichen Entwicklungen, Pädagogik und Medizin, sondern auch eng mit religiösen Vorstellungen, Praktiken und Organisationen verknüpft.

1900er-, 1910er- und 1920er-Jahre. Das erste Drittel des 20. Jahrhunderts stellt eine Phase der Konsolidierung privater und damit vor allem auch kirchlicher Wohltätigkeitsorganisationen dar. Die privaten wohltätigen Einrichtungen schlossen sich verstärkt in Verbänden zusammen. So gründete sich 1917 z.B. auch die *Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden* (später: *Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland*, kurz ZWST) als Zusammenschluss zahlreicher lokaler jüdisch-wohltätiger AkteurInnen – darunter etwa fünf Anstalten für »geistig behinderte« Menschen. Die verschiedenen Verbände betrieben erfolgreich Lobbyarbeit und erreichten in der Weimarer Republik, dass ihre Rolle als staatlich finanzierte, gleichzeitig aber eigenständige Hauptakteure bei der Versorgung gesellschaftlich benachteiligter Gruppen gesetzlich verankert wurde.³⁷

Auch mit Blick auf die anthroposophischen Einrichtungen, die ebenso wie evangelische und katholische Einrichtungen den Kontext der Datenerhebung im Rahmen

³³ Sengelmann 1885a, S. 8. Vgl. und auch Schmuhl 2010, S. 35. Sengelmann verweist sowohl auf organische als auch auf soziale Ursachen »geistiger Behinderung« und liefert damit die Legitimation seines Vorgehens, die so kategorisierten Kinder von ihren (armen und Arbeiter-)Familien zu trennen und in einer speziellen, räumlich wie sozial abgesonderten Einrichtung (religiös) zu erziehen (vgl. Jelinek-Menke 2016, S. 360–363, Konersmann 2013, S. 93, und Sengelmann 1885a, S. 56f).

³⁴ Schmuhl 2010, S. 38. Diese Vorstellung schlug sich wohl in dem Namen nieder, den von Bodelschwingh 1874 der Heil- und Pflegeanstalt gab, die er seit 1872 leitete und die bis heute besteht: Bethel.

³⁵ Vgl. Kaspar 1980, S. 570.

³⁶ Vgl. Ellger-Rüttgardt 2016, S. 19, sowie Schmuhl 2015, S. 138, und ders. 2010, S. 33. Für eine Auflistung evangelischer Anstaltsgründungen für »geistig behinderte« Menschen im 19. Jahrhundert vgl. Schmuhl/Winkler 2012, S. 36–39. Zu fragen wäre, inwiefern in voraufklärerischen und vorindustriellen Zeiten überhaupt eine entsprechende Klassifizierung von Menschen vorgenommen wurde und ins pädagogische, medizinische und theologische Blickfeld gelangen konnte. Außerdem wären innertheologische Entwicklungen zu diskutieren, die dazu führten, dass eine solche Klassifizierung im christlichen Denken und Handeln zu diesem Zeitpunkt an Bedeutung gewann. Die Verfasserin vertritt die Hypothese, dass eine solche Entwicklung die unter Einfluss der evangelischen Erweckungsbewegung zunehmende Verbreitung und Aufwertung der Konfirmation bzw. des Konfirmationsunterrichts und damit der Erwartung an ein bestimmtes Verhalten, Handeln und Sprechen als überprüfbares Zeichen der inneren Haltung im 19. Jahrhundert ist (vgl. Jelinek-Menke 2016, S. 356ff.).

³⁷ Vgl. Boeßenecker/Vilain 2013, S. 22f., 34f., 270ff. und 274, sowie Ellger-Rüttgardt 2008, S. 216ff.

dieser Arbeit bilden, ist das erste Drittel des 20. Jahrhunderts eine wichtige Phase. Im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts begründete Rudolf Steiner die Anthroposophie; 1923 wurde das erste Heil- und Erziehungsinstitut auf anthroposophischer Grundlage eröffnet; ein Jahr später erfolgte die theoretische Grundlegung der anthroposophischen Heilpädagogik durch Rudolf Steiner – dessen Biografie bereits zuvor auch von Menschen, die als »behindert« eingeordnet werden können, geprägt worden war – in seinem *Heilpädagogischen Kurs*.³⁸ Bis 1930 entstanden in Deutschland weitere sieben anthroposophisch-heilpädagogische Institute.³⁹ Auf anthroposophischer Seite wurde und wird »geistige Behinderung« als »Seelenpflege-Bedürftigkeit« bezeichnet und verstanden. Zum einen wird mit der Bezeichnung eine Abgrenzung gegenüber anderen jeweils gängigen Bezeichnungen zum Ausdruck gebracht und sollte (und soll) dazu dienen, die betreffenden »nicht gleich ab[zu]stempeln[n]«.⁴⁰ Zum anderen verweist die Bezeichnung »Seelenpflege-Bedürftigkeit« darauf, dass bestimmte Konstitutionen von Menschen als »gestörte Verbindung zwischen Leib sowie Seele und Geist«, in Folge derer es »zu einem gestörten Inkarnationsvorgang kommt«,⁴¹ verstanden wird und verdeutlicht, was in der anthroposophischen Heilpädagogik und Sozialtherapie geschehen soll, nämlich die Förderung »ein[es] harmonische[n] Ineinanderwirken[s] zwischen geistig-seelischen und leiblich-physischen Teilen des Individuums«.⁴²

Die Zeit des Nationalsozialismus (1933-1945). Die nationalsozialistische Herrschaft in Deutschland zwischen 1933 und 1945 brachte eine tiefgreifende Zäsur für Menschen, die als »geistig behindert« galten, und die Einrichtungen, in denen sie lebten. Die BewohnerInnen der Einrichtungen wurden nach eugenischen Vorstellungen als »lebensunwert« klassifiziert und entsprechend registriert, in zahlreichen Einrichtungen zwangsweise sterilisiert, aus den Einrichtungen heraus deportiert und im Rahmen der sog. Euthanasieaktionen ermordet. Insgesamt wurden mehr als 200.000 Menschen mit »körperlichen«, »geistigen« und »seelischen« Behinderungen« Opfer dieser Morde.⁴³

Die Kirchen und christliche AkteurInnen nahmen dabei sehr unterschiedliche Haltungen und Rollen ein: Während viele KirchenvertreterInnen eugenische Vorstellungen vertraten oder diesen zustimmten und (vor allem evangelische) Einrichtungen an den genannten Vorgängen beteiligt waren, gab es auch unterschiedliche Formen der Kritik und des (insgesamt erfolglosen) Widerstands aus evangelisch- und katholisch-kirchlichen Kreisen.⁴⁴ Die jüdische Wohlfahrtspflege wurde bis 1939 vollständig zum Erliegen gebracht.⁴⁵ Die *Anthroposophische Gesellschaft* wurde 1935 verboten. Anthroposophische Aktivitäten wurden damit in Deutschland massiv eingeschränkt und die meisten anthroposophischen Einrichtungen geschlossen.⁴⁶ Neue Entwicklungen

³⁸ Steiner hatte wohl einen gehörlosen Bruder und unterrichtete während seiner Studienzeit einen Jungen mit Hydrocephalus (vgl. Stamm 2011, S. 30).

³⁹ Vgl. Frielingsdorf/Grimm/Kaldenberg 2013, S. 9, 11 und 292.

⁴⁰ Strohschein 1967, S. 216f., zitiert nach Stamm 2011, S. 30.

⁴¹ Stamm 2011, S. 37.

⁴² Ebd., S. 37 und 30.

⁴³ Vgl. Anonym 1989, S. 11, Schmuhl 2015, S. 142, und Wacker 2012, S. 601.

⁴⁴ Vgl. Nowack 1984, S. 101-106, 111-119 und 131-177, und ders. 1989, S. 73-82, sowie Höllen 1989, S. 84-90.

⁴⁵ Vgl. Boeßenecker/Vilain 2013, S. 273.

⁴⁶ Vgl. Frielingsdorf/Grimm/Kaldenberg 2013, S. 11 und 292, sowie Grimm 2007, S. 33.

der anthroposophischen Heilpädagogik fanden zu dieser Zeit außerhalb von Deutschland statt. Zu nennen – weil für den Kontext der durchgeführten Erhebung von Bedeutung – ist die Camphill-Bewegung, die 1939 im Umfeld des Arztes und Heilpädagogen Karl König in Schottland begründet wurde.⁴⁷ Zunächst stellte die Camphill-Bewegung eine anthroposophische Sonderentwicklung dar mit einer teilweise spezifischen (religiös)-gemeinschaftlichen Struktur und Praxis. Ihre organisatorische Integration in die *Anthroposophische Gesellschaft* mit Sitz im Schweizer Dornach erfolgte nach einer Phase der Konflikte 1979. Struktur und Praxis der Arbeit der Camphill-Bewegung verbanden u.a. eine anthroposophisch-christologische Grundlage mit pietistischen Elementen der Herrnhuter-Bewegung. Von der Camphill-Bewegung ausgehend, wurde in den 1950er-Jahren in Schottland die Anthroposophie-basierte Arbeit speziell für und mit Erwachsenen mit »geistiger Behinderung«, die später als Sozialtherapie bezeichnet wurde, aufgenommen.⁴⁸ Ziel war es, »ein gemeinsames Leben aufzubauen, in dem es keine Unterschiede zwischen den Menschen gab, sondern ein soziales Mit-einander, das den Begabungen und Begrenzung der Einzelnen Raum gab und nicht nur eine kulturelle, sondern auch eine wirtschaftlich-materielle Gemeinschaft bilden sollte«.⁴⁹

Nachkriegszeit und Umgang mit »geistig behinderten« Menschen in der DDR. In der Nachkriegszeit entstanden die Bundesrepublik Deutschland (BRD) und die Deutsche Demokratische Republik (DDR). Die nationalsozialistische Herrschaft und der Zweite Weltkrieg hatten nachhaltige Wirkungen auf die alltäglichen Lebensumstände von Menschen, die als »behindert« bezeichnet werden, und den Umgang mit ihnen: Die systematische, massenhafte Ermordung von Menschen mit »Behinderungen« führte dazu, dass es über Jahrzehnte in den beiden deutschen Staaten nur wenige erwachsene und alte Menschen mit »geistiger Behinderung« gab. Die Lebensbedingungen für die Überlebenden in den Einrichtungen nach 1945 bis in die 1950er-Jahre hinein sind als katastrophal zu bewerten⁵⁰ – auch dann, wenn von der allgemeinen Kritik an der Anstaltsunterbringung abgesehen wird. Nicht zu unterschätzen ist auch der Einfluss, den die Ereignisse zwischen 1933 und 1945 auf die allgemein verbreitete Einstellung gegenüber »behinderten« Menschen auch nach Ende der nationalsozialistischen Herrschaft hatten.

Die anthroposophischen Einrichtungen konnten sich auf der Basis von Spenden in den ersten Jahren nach 1945 in der BRD reorganisieren. In der DDR hingegen schlossen die beiden anthroposophisch-heilpädagogischen Einrichtungen, die in diesem Gebiet

⁴⁷ König studierte in Wien Medizin, war Schüler Steiners und lebte später im Schweizer Arlesheim und an verschiedenen Orten in Deutschland, wo er in anthroposophisch-heilpädagogischen Einrichtungen als Arzt tätig war. Wegen seiner politischen Verfolgung aufgrund seiner jüdischen Herkunft und seiner Mitgliedschaft in der Anthroposophischen Gesellschaft (von der er zusammen mit Ita Wegmann und anderen ÄrztInnen und HeilpädagogInnen 1935 ausgeschlossen worden war) war König gezwungen, 1936 zunächst Deutschland in Richtung Wien und 1938 nach dem »Anschluss« Österreichs an das Deutsche Reich schließlich auch Wien zu verlassen (vgl. Frielingsdorf/Grimm/Kaldenberg 2013, S. 11 und 292).

⁴⁸ Vgl. ebd., 241f. und 368ff., sowie Grimm 2007, S. 38.

⁴⁹ Frielingsdorf/Grimm/Kaldenberg 2013, S. 321.

⁵⁰ Vgl. Schmuhl 2015, S. 143f.

die nationalsozialistische Herrschaft überdauert hatten.⁵¹ Die Arbeit kirchlich-caritativer und kirchlich-diakonischer Einrichtungen war in der DDR von wechselhaften Bedingungen geprägt; kirchlich-wohltätiges Engagement blieb aber die gesamte Zeit hindurch zulässig.⁵² Menschen mit »geistiger Behinderung« galten in der DDR als bildungsunfähig. Diese Gruppe fand daher in der Bildungs- und Sozialpolitik der DDR kaum Berücksichtigung. Menschen mit »geistigen« oder »schweren Behinderungen« wurden entweder in staatlichen Einrichtungen der Psychiatrie oder – unabhängig von ihrem Alter – in Altenheimen untergebracht⁵³ oder wurden in evangelischen oder katholischen Heimen aufgenommen. Die Arbeit mit »geistig behinderten« Menschen stellte in der DDR einerseits einen Schwerpunkt christlich-wohltätigen Engagements dar und andererseits war für die Versorgung von Menschen mit »geistiger Behinderung« das christlich-wohltätige Engagement von immenser Bedeutung. So befanden sich z.B. in den 1980er-Jahren rund 50 Prozent aller Plätze für »schwerbehinderte« Menschen in der DDR in diakonischen Einrichtungen.⁵⁴

1960er-Jahre. Die frühe Bundesrepublik knüpfte beim Aufbau ihres Sozialstaats an die entsprechenden Konstellationen in der Weimarer Republik an. Die religiös gebundenen Wohlfahrtsverbände erlangten dabei ihre Stellung als Hauptakteure der Sozialfürsorge, die sie in der Weimarer Republik innegehabt hatten, dort nicht nur zurück, sondern konnten sie auch festigen und weiter ausbauen.⁵⁵ Das »goldene Zeitalter« des bundesdeutschen Sozialstaats, das Anfang der 1960er-Jahre begann, war damit vor allem ein »goldenes Zeitalter« für die religiös gebundenen Wohlfahrtsverbände und ihre Einrichtungen – einschließlich derjenigen der Behindertenhilfe.⁵⁶

Ein entscheidendes Ereignis für die weitere Entwicklung der religiös gebundenen Behindertenhilfeeinrichtungen stellt das Inkrafttreten des Bundessozialhilfegesetzes (BSHG) 1962 dar. Mit ihm erhielten erstmals alle Menschen, die als »geistig behindert« galten – und die von nun an auch verstärkt ebenso genannt wurden –, einen Rechtsanspruch auf staatliche Unterstützung. An den neuen Bezeichnungen, die sich mit dem Gesetz durchsetzten, gab es u.a. aus kirchlichen Kreisen Kritik.⁵⁷ Zum einen, weil »die

51 Vgl. Frielingsdorf/Grimm/Kaldenberg 2013, S. 11 und 289-294.

52 Vgl. Hübner 1998, S. 260, und Pilvousek 2014, S. 304.

53 Vgl. Wacker 2012, S. 602.

54 Vgl. Hübner 1998, S. 263. 1973 gab es in der DDR elf Caritasheime mit 750 Plätzen für »Nichtbildungsfähige« (vgl. Pilvousek 2014, S. 303).

55 Vgl. Boeßenecker/Vilain 2013, S. 11 und 22f. Die ZWST gründete sich 1951 wieder und wurde wie in der Weimarer Republik als Spitzenverband der Freien Wohlfahrtspflege anerkannt (vgl. ebd., S. 36 und 275).

56 Vgl. Jähnichen et al. 2010, S. 11.

57 Im Zusammenhang mit dem BSHG etablierte sich die Bezeichnung »geistige Behinderung«, die erstmals in einem nationalsozialistischen Gesetz verwendet wurde, sich aber nicht durchgesetzt hatte und daher wohl auch nicht so sehr »nationalsozialistisch belastet« erschien. Zurückzuführen ist die Etablierung der Bezeichnung »geistige Behinderung« (vermutlich in Anlehnung an das englische »mentally handicapped«) ganz wesentlich auf die Arbeit der 1958 gegründeten Elterninitiative *Lebenshilfe für das geistig behinderte Kind*, die damit auf eine Gleichstellung »geistig behinderter« Menschen mit »körperlich behinderten« Menschen zielen und eine Verbesserung der Lage von »geistig behinderten« Menschen verfolgten. Mit dem BSHG erfolgte diese rechtliche Gleichstellung und Verbesserung. Körperbehindertenorganisationen wehrten sich allerdings zunächst dagegen. Die kirchlichen Verbände hatten, nach aktuellem Forschungsstand, in dieser Auseinandersetzung nicht Partei für

neuen Begrifflichkeiten« mit dem Verständnis von »Schädigung als Heilsweg« und »Fürsorge für die Schwachen als christliches Liebeswerk« nicht vereinbar waren.⁵⁸ Zum anderen könnte es für die anfängliche Ablehnung kirchlicherseits eine Rolle gespielt haben, dass es durch die terminologischen Neuerungen erschwert wurde, eine direkte Verbindung zwischen biblischen Bezeichnungen und aktuellen Begrifflichkeiten, die es so in den biblischen Texten nicht gibt,⁵⁹ herzustellen.

Da »geistig behinderte« Menschen nicht berechtigt waren, selbst über die finanziellen Mittel, die ihnen nun zustanden, zu verfügen, »bedeutete der Wandel der gesetzlichen Rahmenbedingungen einen beträchtlichen Zufluss an materiellen Ressourcen« für die (hauptsächlich religiös gebundenen) Einrichtungen, in denen viele von ihnen lebten. Den Menschen, die als »geistig behindert« galten, kam die nun rechtlich verbrieft finanzielle Unterstützung insofern zugute, als dass die räumlichen Verhältnisse und die Personalausstattung, unter denen sie lebten, modernisiert und vergrößert wurden.⁶⁰ Diese Entwicklung vollzog sich auch in den anthroposophischen Einrichtungen, die »in diesen Jahren als Teil des sozialen Versorgungsnetzes anerkannt« wurden.⁶¹

Ab den 1960er-Jahren gewann die Auseinandersetzung mit erwachsenen und alten Menschen mit »geistiger Behinderung« sowie die Entwicklung entsprechender Angebote zunehmend an Bedeutung. Auf anthroposophischer Seite wurden zu dieser Zeit vermehrt Einrichtungen für »geistig behinderte« bzw. »seelenpflege-bedürftige« Erwachsene aufgebaut. Vorbild waren die bereits seit den 1950er-Jahren in Schottland entstanden Camphill-Lebensgemeinschaften. Als Begriff für die Arbeit mit Erwachsenen wurde in den 1970er-Jahren auf anthroposophischer Seite der Begriff der »Sozialtherapie« eingeführt, um sie von der auf Kinder bezogenen »Heilpädagogik« abzugrenzen.⁶² Ursprünglich war das gemeinsame Leben von Menschen mit und ohne »Behinderung« in einer Gemeinschaft wesentliches Merkmal der anthroposophischen Sozialtherapie. Teilweise wird dies bis heute fortgeführt. Die Gemeinschaften sollten und sollen zum einen eine neue Form der Gesellschaft darstellen, die geschützt ist vor den als negativ empfundenen Aspekten der Gesamtgesellschaft. Zum anderen sollten und sollen sie erneuernd auf die Gesamtgesellschaft einwirken. Das Leben in dieser Gemeinschaft wurde und wird dabei im Allgemeinen nicht nur als förderlich für die Entwicklung der Menschen, die als »geistig behindert« gelten, angesehen, sondern auch für die Menschen, die nicht als »behindert« gelten.⁶³ Im Speziellen sollen »die

die bis dahin deutlich benachteiligte Gruppe der »geistig behinderten« Menschen ergriffen, sondern sich zurückgehalten (vgl. Schmuhl 2010, S. 86–89, und ders. 2015, S. 145f.).

⁵⁸ Ebd., S. 90.

⁵⁹ Für die hebräischen Texte der Bibel vgl. Belser 2016, S. 98. Für das Neue Testament vgl. Kellenberger 2011, S. 15ff.

⁶⁰ Vgl. Schmuhl 2015, S. 144f.

⁶¹ Grimm 2007, S. 34.

⁶² Vgl. ebd., S. 34 und 38. Der Ursprung des Begriffs »Sozialtherapie« liegt nicht in der Anthroposophie (vgl. Stamm 2011, S. 41).

⁶³ Vgl. Grimm 2007, S. 42. Die Erfahrungen der nationalsozialistischen Herrschaft, des Zweiten Weltkriegs und als MigrantInnen isoliert in einer zunächst fremden Umgebung zu leben, bilden womöglich den Hintergrund für diese Konzeption. König beschrieb, dass er und die anderen GründerInnen der Camphill-Bewegung sich mit den Kindern, die sie betreuten, verbunden fühlten. Sie selbst seien

Phänomene, die üblicherweise mit ›Behinderung‹ verbunden werden, im konkreten Miteinander eines gemeinsamen Alltags zum Verschwinden gebracht werden können«.⁶⁴

Eine weitere bedeutsame Entwicklung für die Gestaltung von Einrichtungen für Menschen mit »geistiger Behinderung« war das in den 1950er-Jahren in Skandinavien entwickelte und in den 1960er- und 1970er-Jahren in Skandinavien und Nordamerika weiter ausgearbeitete sog. *Normalisierungsprinzip*. Bei diesem Konzept geht es darum, dass der Alltag »behinderter« Menschen »möglichst so sein soll[], wie bei der Bevölkerung insgesamt«. In Skandinavien und Nordamerika resultierte die Umsetzung des Normalisierungsprinzips in einem »Prozess der De-Institutionalisierung«.⁶⁵ In Westdeutschland führte die Orientierung am Normalisierungsprinzip hingegen zu einer Binnendifferenzierung der Einrichtungen, sodass quasi eine Spiegelung der ›normalen‹ Welt in den Innenraum der Einrichtungen entstand und damit eine Sonderwelt für Menschen mit »geistiger Behinderung« aufrechterhalten wurde, die der ›Normalität‹ der ›Außenwelt‹ zu entsprechen versuchte.⁶⁶

1970er- und 1980er-Jahre. Im Zuge der Personalaufstockung, die vor allem durch das BSHG ermöglicht wurde, der zunehmenden Professionalisierung, Ausweitung und Differenzierung der einzelnen (Arbeits-)Bereiche in den Einrichtungen in den 1960er- und 1970er-Jahren wurden immer mehr und immer mehr verschiedene Menschen in das Geschehen in den Einrichtungen involviert. Die Arbeit in den evangelischen und katholischen Einrichtungen wurden nicht mehr hauptsächlich von ›religiösem Personal‹ (wie z.B. TheologInnen, Diakonissen, Ordensfrauen und -männern) geleistet, sondern von Fachkräften wie SozialarbeiterInnen, HeilerziehungspflegerInnen und TherapeutInnen, Zivildienstleistenden und PraktikantInnen. Obgleich auch diese eine religionsspezifische Anbindung vorweisen mussten (und in Teilen bis heute müssen), um in den Einrichtungen arbeiten zu dürfen, hatte diese Entwicklung eine »Aufweichung des religiösen Mikromilieus in den Anstalten« zur Folge. Diese Arbeitskräfte trugen »andere Menschen-, Welt- und Berufsbilder«, »gesellschaftliche Diskurse«, »den Geist von 1968« und damit schließlich auch Kritik an der stationären Unterbringung, ihrer Gestaltung und ihren Konsequenzen mitten in die Einrichtungen hinein.⁶⁷ Von den KritikerInnen wurden auch die »Kirchen und Wohlfahrtsverbände [...] als Träger eines Unterdrückungsapparats und dezidiert als Gegner empfunden«.⁶⁸ Bei Kritik und Protest spielten seit den 1970er-Jahren zunehmend Menschen

»politische Flüchtlinge«, die Kinder soziale »Flüchtlinge«. Beide wollte »die Gesellschaft nicht als Teil ihrer Gemeinschaft anerkennen«. Des Weiteren empfanden sie Dankbarkeit gegenüber den Kindern, da sie mit deren Betreuung eine nützliche Aufgabe für die Gesellschaft, in der sie Fremde waren, erfüllen konnten und gleichzeitig durch die Betreuung für sich selbst dazulernen (König 1965, S. 10f., zitiert nach Frielingsdorf/Grimm/Kaldenberg 2013, S. 237).

64 Grimm 2008, S. 245.

65 Wacker 2012, S. 603.

66 Vgl. ebd.

67 Schmuhl 2015, S. 148. Vereinzelt hatte es auch schon im 19. Jahrhundert Kritik an den Erziehungspraktiken in evangelischen Einrichtungen gegeben (vgl. ebd., S. 140). Die Auflockerung des religiösen Mikromilieus in den Einrichtungen bzw. die Relativierung der »Bedeutung verbandlicher Wertemuster« wird durch Studien in den 1990er-Jahren bestätigt (vgl. Boeßenecker/Vilain 2013, S. 37f.).

68 Bösl 2015, S. 132 und 129-131. Für die Diskussion von Konsequenzen in Bezug auf das Interesse an Religion(en) in den Disability Studies daraus, siehe Kap. 3.

mit »Behinderungen« selbst – insbesondere Menschen mit »Körper-« und »Sinnesbehinderungen«, dann aber auch vermehrt Menschen mit »geistiger Behinderung« – sowie entsprechende (Selbst-)Vertretungsgruppen eine tragende Rolle.⁶⁹ Dies trifft auch für die (evangelisch-)theologische Auseinandersetzung mit »Behinderung« und mit dem kirchlichen Umgang mit Menschen, die als »behindert« galten, zu. Ähnlich wie bereits (nicht-»behinderte«) TheologInnen und andere vor ihnen betonten nun TheologInnen mit einer »Behinderung« wie Ulrich Bach, Esther Bollag, Wolfgang Döring und Veronika Zippert den Wert »behinderter« Menschen für die Gesellschaft jenseits ihrer wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit. Der nicht-»behinderte« Pastor Werner Dicke hatte z.B. argumentiert, dass »behinderte« Menschen eine »besondere Berufung« haben. »[I]hr Wert für die Gemeinschaft bestehe, in der Nachfolge Christi Leid zu tragen und einen alternativen Lebensentwurf vorzuleben.«⁷⁰ TheologInnen mit »Behinderungen« forderten zudem eine praktische Anerkennung der Gleichwertigkeit von Menschen mit und ohne »Behinderung« als gleichermaßen göttliche Geschöpfe in der religiösen Gemeinschaft.⁷¹

Inwieweit die Personalaufstockung, zunehmende Professionalisierung, Ausweitung und Differenzierung, die sich ab dieser Zeit allmählich auch in anthroposophischen Einrichtungen vollzog, dort ebenfalls zur Aufweichung des religiös-weltanschaulichen Mikromilieus führte, ist fraglich. Neben Kritik erfuhren die anthroposophischen Einrichtungen in den 1970er-Jahren auch Zulauf und Anerkennung von »enttäuschte[n] Ex-Revolutionäre[n]«⁷² der sog. 68er-Bewegung, die dort einen (alternativen) Gesellschaftsentwurf im Kleinen verwirklicht sahen, den sie für die Gesellschaft als Ganze nicht hatten erreichen können. Diese Anerkennung von außen führte in den anthroposophischen Einrichtungen zwar dazu, dass die Ablehnung des gesellschaftlichen Umfelds und die Abschottung von diesem nun diskussionswürdig erschien; aber es scheint auch die Tendenz gegeben zu haben, die vorgebrachte Kritik vielmehr auf andere Einrichtungen zu beziehen, jedoch nicht für die eigenen gelten zu lassen. Kritik oder Proteste von den KlientInnen anthroposophischer Einrichtungen und deren (Selbst-)Vertretungsgruppen werden in dem derzeit umfänglichsten Werk zur Geschichte der anthroposophischen Heilpädagogik und Sozialtherapie, das von Mitgliedern dieses Kreises selbst stammt, nicht erwähnt.⁷³

1990er-Jahre. Das letzte Jahrzehnt vor der Jahrtausendwende ist in Deutschland zunächst einmal ganz wesentlich durch den Beitritt der DDR zur BRD geprägt. Für die Wohlfahrts- und Behindertenhilfeeinrichtungen in den Neuen Bundesländern bedeutete dies, dass die wohlfahrtsstaatlichen Prinzipien der Bundesrepublik auf sie

69 Vgl. ebd., S. 130, Schmuhl 2015, S. 148, und Wacker 2012, S. 612. Vgl. auch Poore 2010, S. 273-288, und Stoll 2017. Im Umfeld dieser Kritik und dieses Protests sind auch die Ursprünge der Disability Studies zu verorten. Siehe auch Kap. 2.2 und 3.1.

70 Bösl 2015, S. 123 und 122f.

71 Vgl. z.B. Bach 1980 und 1991. Zur Theologie Bachs vgl. Krauß 2014. Vgl. auch der Band von Lutz 2001, darin besonders die Resolution des Konvents von behinderten SeelsorgerInnen und Behinderten-seelsorgerInnen auf S. 19.

72 Frielingsdorf/Grimm/Kaldenberg 2013, S. 386 und 468. Sehr kritisch (aber aus den 1990er-Jahren) Taube 1994.

73 Vgl. Frielingsdorf/Grimm/Kaldenberg 2013, S. 284, 381, 386f., 461 und 468, sowie Grimm 2007, S. 34.

übertragen wurden.⁷⁴ Infolgedessen vollzog sich dort ein Ausbau der Behindertenhilfeeinrichtungen. Da neue (religiös gebundene) Einrichtungen entstanden, bereits bestehende wuchsen und sich gleichzeitig für Menschen mit religiösen Überzeugungen und Bindungen nun zahlreiche andere Beschäftigungsoptionen außerhalb des kirchlich-karitativen Dienstes ergaben, wurde es zu dieser Zeit auch in ostdeutschen evangelischen und katholischen Einrichtungen zunehmend schwieriger bis unmöglich, ein religiöses Mikromilieu in den Einrichtungen herzustellen bzw. aufrechtzuerhalten.

In der Mitte der 1990er-Jahre wurden für die ost- und westdeutschen Einrichtungen gemeinsam einige grundlegende sozialpolitische Neuerungen virulent. Mit ihnen endete das goldene Zeitalter des Wohlfahrtsstaats, in dem vor allem freie, spaltenverbandlich organisierte Einrichtungen (zu denen die hier untersuchten religiös gebundenen Einrichtungen gehören) profitiert hatten. Zum einen erfolgte eine Gleichstellung von spaltenverbandlichen, frei-gemeinnützigen Organisationen und anderen privat-gewerblichen AnbieterInnen sozialer Dienstleistungen. Erstere büßten damit ihren einst rechtlich verbrieften Handlungsvorrang gegenüber Letzteren ein. Zum anderen galten Wohlfahrtseinrichtungen nun als Wirtschaftseinrichtungen. Ihre Leistungen wurden nicht mehr wie bisher staatlich refinanziert, sondern ihre öffentliche Finanzierung erfolgte nun prospektiv und leistungsabhängig. Es wurden also Wettbewerbslemente in den Sozialsektor eingeführt. Alles zusammen bedeutete für die religiös gebundenen Einrichtungen letztendlich finanzielle Einschnitte und ging mit mehr staatlichen (Qualitäts-)Kontrollen der erbrachten Leistungen einher,⁷⁵ was seitens der Einrichtungen zu Kritik führte.⁷⁶

In Bezug auf den Umgang mit »geistig behinderten« Menschen gewann ab Mitte der 1990er-Jahre die Diskussion um das Selbstbestimmungsrecht zunehmend an Bedeutung. Allmählich wurde Selbstbestimmung zu einer Leitidee der entsprechenden Einrichtungen und der Unterstützungsleistungen, die sie anboten. Zumeist blieb die Selbstbestimmung von Menschen, die als »geistig behindert« galten, dort jedoch ein Ideal, das kaum praktische Umsetzung fand.⁷⁷

2000er- und 2010er-Jahre. Auch in den ersten zwei Jahrzehnten des 21. Jahrhunderts entfalten gesellschaftspolitische und sozialrechtliche Entwicklungen Wirkung auf die Lebensbedingungen von Menschen, die als »geistig behindert« gelten, und auf den Umgang mit ihnen in religiös gebundenen Einrichtungen. Dazu zählt insbesondere das *Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen* der Vereinten Nationen (kurz UN-Behindertenrechtskonvention oder UN-BRK), das 2008 in Kraft trat und 2009 von Deutschland ratifiziert wurde. Zwar beschäftigt sich die UN-BRK speziell mit Menschen, die als »behindert« bezeichnet werden, sie formuliert aber keine Sonderrechte für »behinderte« Menschen, sondern stellt eine Festbeschreibung der allgemeinen Menschenrechte für diese Gruppe dar. »Sie steht für einen Paradigmenwechsel in der Behindertenpolitik vom traditionellen Fürsorgegedanken hin zu einem Gedanken, der Menschenwürde und Autonomie ins Zentrum drückt.«⁷⁸ Seit Inkrafttreten der UN-BRK kommt außerdem dem Begriff der »Inklusion« enorme

⁷⁴ Vgl. Boeßenecker/Vilain 2013, S. 11f.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 23–26.

⁷⁶ Vgl. z.B. Frielingsdorf/Grimm/Kaldenberg 2013, S. 466, und Stamm 2011, S. 44.

⁷⁷ Vgl. Wacker 2012, S. 612.

⁷⁸ Hedderich 2016, S. 18.

(rhetorische) Bedeutung zu, wenn es um Menschen mit »Behinderungen«, um ihre Alltagsgestaltung (in und außerhalb der Einrichtungen) sowie um ihre soziale Stellung geht.⁷⁹ Mit *Inklusion* wird ein soziales Gestaltungsprinzip bzw. eine bestimmte Gestalt von Gesellschaft angesprochen. Dabei werden sehr unterschiedliche Maßnahmen und soziale Zustände als Inklusion oder inklusiv verstanden, und der Begriff wird entsprechend unterschiedlich verwendet.⁸⁰ So ist z.B. zwischen verschiedenen außerwissenschaftlichen, pädagogischen und systemtheoretischen Verständnissen und Verwendungen des Begriffs zu unterscheiden.⁸¹

Auf der Ebene sprachpolitischer Entwicklungen ist des Weiteren darauf hinzuweisen, dass in jüngster Zeit der Begriff »geistige Behinderung« problematisiert und infrage gestellt wurde. Zum Teil wird er ersetzt durch Bezeichnungen wie »Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen«, »Menschen mit Lernschwierigkeiten«, »anders Begabte« oder »Menschen mit besonderen Fähigkeiten«.⁸² In Pädagogik, Medizin, Recht und Behindertenhilfe wird jedoch nach wie vor der Begriff »geistige Behinderung« verwendet.⁸³

Mit Bezug auf die Einrichtungen und die Trägerstruktur im bundesdeutschen Wohlfahrtssystem wurde bereits oben festgehalten, dass frei-gemeinnützige Verbände und ihre Einrichtungen seit Mitte der 1990er-Jahre Privilegien eingebüßt haben. Dennoch dominieren die frei-gemeinnützigen Verbände und ihre Einrichtungen bis heute »den Markt sozialer Dienstleistungen« – und unter ihnen vor allem die kirchlichen Einrichtungen. Ein Grund dafür ist, dass sie »als Teil kirchlicher Organisationsstrukturen [...] über verfassungsrechtliche Schutzgarantien und Ressourcenzugänge [verfügen], die anderen Organisationen nicht oder nur sehr eingeschränkt zugänglich sind«.⁸⁴ So befinden sich zum Zeitpunkt der Erhebung die Angebote für die etwa 308.000 Menschen in Deutschland, die offiziell als »geistig behindert« klassifiziert werden,⁸⁵ nach wie vor zu einem erheblichen Teil in der Trägerschaft von *Diakonie Deutschland – Evangelischer Bundesverband*, dem Wohlfahrtsverband der evangelischen

79 Für Beispiele der Bedeutung von Inklusion für religiöse Gemeinschaften und religiös gebundene Einrichtungen vgl. Kunz/Liedke 2013a und Frielingsdorf/Grimm/Kaldenberg 2013, S. 469. In der deutschen Übersetzung der UN-BRK wurde »inclusion« mit »Integration« wiedergegeben. Dies führte auf verschiedenen Seiten zu massiven Protesten, denn mit Inklusion und Integration sind durchaus unterschiedliche Konzepte verbunden (vgl. Hedderich 2016, S. 25). Trotz der Übersetzung von »inclusion« mit »Integration« hat die Rede von Inklusion den Gebrauch des Begriffs »Integration« in Bezug auf die Stellung »behinderter« Menschen in der öffentlichen Debatte scheinbar nahezu komplett abgelöst.

80 Die Spannbreite reicht dabei von Inklusion als Chiffre dafür, dass etwas (z.B. ein Angebot eines Sportvereins oder einer Kirchengemeinde) speziell an Menschen mit »Behinderung/en« gerichtet ist, über Inklusion als Ideal einer Gesellschaft, die gemeinsame Teilhabe von unterschiedlichen Menschen ermöglicht, bis hin zu Inklusion als systemtheoretischen Begriff für einen Modus von Kommunikation.

81 Vgl. Hedderich 2016, S. 25f.

82 Schmuhl 2010, S. 90.

83 Vgl. Lescow 2015, S. 51ff., und Wacker 2012, S. 610.

84 Boeßenecker/Vilain 2013, S. 26.

85 Laut Statistischem Bundesamt (2017, S. 5 und 24) besaßen zum Jahresende 2015 dem Jahr, in dem die Erhebung stattfand, rund 7,6 Millionen Menschen in Deutschland einen Schwerbehindertenausweis (9,3 Prozent der Gesamtbevölkerung); 308.296 Menschen (4 Prozent) davon aufgrund von »Störungen der geistigen Entwicklung (z.B. Lernbehinderung, geistige Behinderung)«.

Kirchen in Deutschland (im Folgenden kurz Diakonie)⁸⁶ und vom *Deutschen Caritasverband*, dem Wohlfahrtsverband der römisch-katholischen Kirche in Deutschland (im Folgenden kurz Caritas).⁸⁷ Im Verband *Anthropoi Bundesverband*, dem anthroposophischen Sozialverband (im Folgenden kurz Anthropoi), sind zum selben Zeitpunkt bundesweit mehr als 250 Einrichtungen zusammengeschlossen, in denen circa 16.000 Menschen »mit geistiger, seelischer oder mehrfacher Behinderung« betreut werden. Anthropoi wiederum ist Mitglied im Spitzenverband *Deutscher Paritätischer Wohlfahrtsverband – Gesamtverband* (kurz der Paritätische).⁸⁸ Für Menschen mit muslimischen Bindungen, die als »behindert« gelten, und auch für die meisten Menschen jüdischen, anderen oder keinen religiösen Glaubens stehen in der Konsequenz aktuell in den meisten Fällen nur evangelisch, katholisch oder anthroposophisch geprägte Angebote zur Verfügung, wenn sie Unterstützungsmaßnahmen in Anspruch nehmen wollen oder müssen.⁸⁹

2017, 2018 und 2020 sind erste Teile des 2016 erlassenen Bundesteilhabegesetzes in Kraft getreten. Weitere Teile werden 2023 wirksam werden. Auch sie werden in Zukunft Einfluss auf die hier untersuchten Einrichtungen, die Lebensbedingungen von und den Umgang mit Menschen, denen eine »geistige Behinderung« zugeschrieben wird, haben. Für die Interviews, die im Rahmen dieser Arbeit hauptsächlich im Zeitraum von Februar bis Oktober 2015 geführt wurden, spielten diese Neuerungen – abgesehen von einer Ausnahme – keine erkennbare Rolle.

1.4 Forschungsstand

Seit mehreren Jahren nimmt die sozial- und kulturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit »Behinderung« und *Disability* stetig zu; religionswissenschaftliche Forschung zu »Behinderung« oder mit der Kategorie *Disability* fand im deutschsprachigen Raum dennoch bisher nicht statt. Gleichzeitig wird in den expandierenden deutschsprachigen Disability Studies religiösen Zusammenhängen nur wenig Aufmerksamkeit entgegengebracht. Mit Blick auf die englischsprachige Wissenschaftslandschaft zeichnet sich ein anderes Bild ab. Aber auch dieses wird in der deutschsprachigen Religionswissenschaft und in den deutschsprachigen Disability Studies kaum zur Kenntnis genommen. Die Auseinandersetzung mit dem Thema Religion und »Behinderung« ist sowohl in deutsch- als auch in englischsprachigen Kontexten bisher hauptsächlich den Theologien überlassen worden und daher vornehmlich in emischer Literatur zu finden und unter entsprechenden Vorzeichen verfasst.⁹⁰ Die vorliegende Arbeit ist in

⁸⁶ Dazu gehören die Kirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), altkonfessionelle Kirchen und Freikirchen.

⁸⁷ Vgl. Wacker 2012, S. 610. Sie bezieht sich dort auf Zahlen aus den Jahren 1996, 1998 und 2003. Für statistische Übersichten vgl. Boeßenecker/Vilain 2013, S. 51-54.

⁸⁸ Vgl. Anthropoi o.J.

⁸⁹ Vgl. Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e.V. o.J. und Schmitt 2008.

⁹⁰ Für die Feststellung, dass im englischsprachigen Raum die Anzahl theologischer behinderungsbezogener Arbeiten die Anzahl religionswissenschaftlicher Arbeiten zu »Behinderung« übersteigt, vgl. Schumm/Stoltzfus 2011b, S. xi.

dieser doppelten Forschungslücke von Religionswissenschaft und Disability Studies zu verorten.

1.4.1 Wissenschaftliche Forschung zu Religion und »Behinderung«

In den deutschsprachigen Einführungswerken der Religionswissenschaft und in den einschlägigen Fachzeitschriften fehlen das Thema »Behinderung« sowie die Begriffe und Konzepte der Disability Studies gänzlich.⁹¹ Des Weiteren fällt auf, dass in den deutschsprachigen Hand- und Wörterbüchern, die u.a. für die Religionswissenschaft relevant sind, die Einträge »Behinderte«,⁹² »behinderte Menschen«,⁹³ »geistig behinderte Menschen«⁹⁴ und »Menschen mit Behinderungen«⁹⁵ nicht von ReligionswissenschaftlerInnen verfasst worden sind.⁹⁶ Die Autoren sind Pfarrer, Theologen und Sonderpädagogen und sie eröffnen keine oder kaum religionswissenschaftlich interessante Perspektiven auf das Verhältnis von Religion und »Behinderung« oder auf eine Verbindung von Religionswissenschaft und Disability Studies.⁹⁷ In anglofonen einführenden Sammelbänden der Religionswissenschaft finden sich hingegen bereits Perspektiven auf »Behinderung«.⁹⁸ Dort und an anderer Stelle haben die ReligionswissenschaftlerInnen Anthony Petro 2016 und Sarah Imhoff 2017 gefordert, dass sich Religionswissenschaft und Disability Studies systematisch aufeinander beziehen und zu beiderseitigem Nutzen verbinden sollten.⁹⁹ In ihren Plädoyers zeigen Petro und Imhoff mögliche Felder und Nutzen einer Verbindung der beiden Fächer bzw. Perspektiven auf; sie erörtern aber nicht die programmatischen Bedingungen der Zusammenführung von Religionswissenschaft und Disability Studies.

Bereits bevor Petro und Imhoff ihre Forderungen nach einer behinderungsbezogenen Religionswissenschaft bzw. nach religionsbezogenen Disability Studies formuliert haben, sind englischsprachige Monografien und Sammelbände, die vollständig dem Thema Religionen und »Behinderungen« gewidmet sind und mit Konzepten der Disability Studies arbeiten, erschienen. Insbesondere die von den ReligionswissenschaftlerInnen Darla Schumm und Michael Stoltzfus 2011 und 2016 herausgegebenen Bände sind hervorzuheben.¹⁰⁰ Schumm und Stoltzfus versammeln in diesen einzelne (z.T. auch vergleichende) Studien zum Verhältnis zwischen verschiedenen Religionen und »Behinderungen«.

⁹¹ Exemplarisch sei hier auf einige neuere Einführungswerke verwiesen: Figl 2003, Hock 2014, Kippenberg/Stuckrad 2003, Rüpke 2007, Zinser 2010 und Stausberg 2012.

⁹² Vgl. in *Metzler Lexikon Religion* Gerke 2005, S. 128-129.

⁹³ Vgl. in *RGG online* Heimbrock o.J.

⁹⁴ Vgl. in *RGG online* Theunissen/Danielowski o.J.

⁹⁵ Vgl. im *Handbuch der Religionen* Barsch 2008.

⁹⁶ Einträge zu »Behinderung«, »Disability« und »Disability Studies« fehlen in den genannten Werken gänzlich.

⁹⁷ Für eine Ausnahme vgl. den Artikel im Handbuch der Religionen Barsch 2008.

⁹⁸ Vgl. Promey 2014 und darin Staley 2014 sowie Brintnall 2016 und darin Petro 2016.

⁹⁹ Vgl. Petro 2016, S. 359-376, und Imhoff 2017, S. 1-10.

¹⁰⁰ Vgl. Schumm/Stoltzfus 2011a, dies. 2011c und dies. 2016a. Für einige Beispiele englischsprachiger Monografien vgl. Rispler-Chaim 2007, Ghaly 2011 und Belser 2018.

Mit Blick auf die deutschsprachigen Disability Studies ist zu konstatieren, dass Analysen mit Bezug auf religiöse Zusammenhänge kaum zu finden sind.¹⁰¹ Dies kann ebenfalls auf die religionswissenschaftliche Vernachlässigung des Themas »Behinderung« zurückgeführt werden.¹⁰² Die Disability Studies sind in erster Linie ein Forschungsfeld, das durch eine bestimmte Sichtweise auf »Behinderung« gekennzeichnet ist und zu dem Arbeiten aus unterschiedlichen Disziplinen beitragen. In den Disability Studies wird ein Thema also dann bearbeitet, wenn die Perspektive der Disability Studies angewendet wird. Soll Religion in den Disability Studies bearbeitet werden, müssen die Religionswissenschaft und die mit ihr verwandten Fächer (wie z.B. die Islamwissenschaft und Judaistik) dies tun. Tun sie dies nicht, bleibt »Behinderung« folglich nicht nur ein Desiderat in der Religionswissenschaft, sondern Religion auch eine Leerstelle in den Disability Studies.

Trotz dieser bis heute bestehenden doppelten Leerstelle ist es nicht so, dass es keine wissenschaftliche Literatur gäbe, die sich mit Bereichen beschäftigt, in denen sowohl Religion als auch »Behinderung« von Bedeutung sind. Solche gibt es auch in deutscher Sprache. Diese kann aber weder als religionswissenschaftlich klassifiziert werden, noch kommt dort die Perspektive der Disability Studies zum Tragen. Gleichwohl können behinderungsbezogene religionswissenschaftliche Arbeiten auf diese Literatur Bezug nehmen. Die Entwicklung der Einrichtungen der religiös gebundenen Behindertenhilfe und Sozialtherapie in Deutschland z.B. ist in geschichtswissenschaftlicher Perspektive z.T. recht umfangreich aufgearbeitet worden. Insbesondere leisten die Historikerin Ulrike Winkler und der Historiker Hans-Walther Schmuhl – z.T. mit Bezug auf die Konzepte der Disability History – zahlreiche Beiträge zur historischen Erforschung evangelischer und katholischer Einrichtungen für Menschen mit »geistiger Behinderung«.¹⁰³ Eine umfangreiche Darstellung der Geschichte der

¹⁰¹ Bis zum Jahr 2016 sind »Religionswissenschaft«, »Religion« und verwandte Stichworte in den grundlegenden und einführenden Werken der Disability Studies nicht nachweisbar. Für Beispiele vgl. Waldschmidt 2003, Waldschmidt/Schneider 2007 und Rathgeb 2012. In dem rund 500-seitigen Band *Der (im-)perfekte Mensch* (vgl. Lutz 2003) nennt der Philosophieprofessor Marcus Düwell in seinem siebenseitigen Aufsatz über Ethikräte »Kirchen« und »Theologen« als AkteurInnen (vgl. 2003, bes. S. 355f. und 361). Günther Cloerkes und Dieter Neubert (1987), Vertreter der Soziologie der Behinderung, gehen knapp auf religiöse Zusammenhänge ein. Das Handbuch *Inklusion und Sonderpädagogik* (vgl. Hedderich et al. 2016) enthält einen christlich-theologischen Beitrag (vgl. Sedmak 2016, S. 586–590). Im Tagungsbuch Teilhabe und Vielfalt (vgl. Hedderich/Zahnd 2016) kündigt die Erziehungswissenschaftlerin Emese Berzenyi eine pädagogische und religionswissenschaftliche Arbeit zu Behinderung in den Weltreligionen an (2016, S. 519–525). 2017 beanspruchen die Herausgeberinnen eines Bands zur Disability History, religionswissenschaftliche Perspektiven einzubinden. In dem Band werden christlich-religiöse Zusammenhänge an zahlreichen Stellen in Bezug zu »Behinderung/en« gesetzt (vgl. Nolte/Frohne/Halle 2017, S. 16, 67f., 85–90, 124ff., 157–159, 182f., 194–201, 234–237, 268–273, 300–307, 349–353 und 404–409). Anne Waldschmidt plädiert in einem Aufsatz von 2017 schließlich explizit für Beiträge der Religionswissenschaft zu den Disability Studies (S. 23). Die Religionswissenschaftlerin Sarah Imhoff (2017, S. 2) kommt für entsprechend einschlägige englischsprachige Publikationen zu einem ganz ähnlichen Ergebnis.

¹⁰² Ausnahmen bilden die Veröffentlichungen der Verfasserin dieser Arbeit von 2013, 2016, 2019 und 2020.

¹⁰³ Für die Schriftenverzeichnisse der beiden HistorikerInnen vgl. Wissenschaftliche Arbeitsgemeinschaft Ulrike Winkler und Hans-Walther Schmuhl o.J.a und Wissenschaftliche Arbeitsgemeinschaft Ulrike Winkler und Hans-Walther Schmuhl o.J.b. Für die Geschichte religiös gebundener Einrichtun-

anthroposophischen Heilpädagogik und Sozialtherapie für Menschen mit »geistiger Behinderung« für die Zeit von 1920 bis 1980 bietet der Band *Geschichte der anthroposophischen Heilpädagogik und Sozialtherapie* von dem Waldorflehrer Volker Frielingsdorf, dem anthroposophischen Hochschulprofessor Rüdiger Grimm und der anthroposophischen Heilpädagogin Brigitte Kaldenberg, der 2013 im *Verlag am Goetheanum* erschienen ist.¹⁰⁴ Im Kontext der Religionswissenschaft/Religionsgeschichte liegt eine knappe Auseinandersetzung mit der anthroposophischen Sozialtherapie vor: Das zweibändige, mehr als 1.800 Seiten umfassende Werk zur *Anthroposophie in Deutschland* des Religionswissenschaftlers Helmut Zander enthält zweieinhalb Druckseiten zur Heilpädagogik und Sozialtherapie.¹⁰⁵ Zehn Jahre später widmet Zander in seinem rund 300-seitigen Band *Die Anthroposophie* ein eigenständiges fünfseitiges Kapitel der anthroposophischen Heilpädagogik, ihrer Entstehung und ihrem Verhältnis zur aktuellen Inklusionsdebatte.¹⁰⁶ Eine eingehende religionswissenschaftliche Bearbeitung des Verhältnisses zwischen Anthroposophie und »Behinderung« fehlt bislang.¹⁰⁷

Neben der Beschäftigung mit den Einrichtungen für Menschen, die als »behindert« gelten, findet im Feld der Disability Studies eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen »Behinderung« statt. Diejenigen deutschsprachigen AutorInnen, die sich mit dem Phänomen »Behinderung« unabhängig von einer eigenen religiösen Positionierung beschäftigen, greifen das Thema Religion – wenn überhaupt – meistens in Beiträgen, die sie aus ihrer eigentlichen Arbeit ausgliedern,¹⁰⁸ auf oder streifen die Bedeutung von Religion im Zuge historischer Abrisse.¹⁰⁹ Dabei ist die Tendenz zu erkennen, dass das Verhältnis von Religion und »Behinderung« eher in Bezug auf die Vergangenheit als in Bezug auf die Gegenwart erörtert wird. So erscheint es auch nicht

gen für »behinderte« Menschen in Österreich vgl. Wegscheider 2012. Die Sozialhistorikerin Angela Wegscheider verortet sich klar in den Disability Studies bzw. in der Disability History. Für einige weitere Monografien und Sammelände zur Geschichte evangelischer und katholischer Einrichtungen für Menschen mit »geistiger Behinderung« in Deutschland in chronologischer Reihenfolge vgl. Kaspar o.J., Schmidt 1975, Ammon 1986, Wunder/Cenkel/Jenner 1987, Störmer 1991, Doran 1996, Dinzinger 1999, Schümann 2001, Siegenthaler 2004 und Schäper 2006. Grundlegend für die Darstellungen der frühen Geschichte der Einrichtungen ist die entsprechende, deutlich von der Intention einer Selbstlegitimation gefärbte Darstellung des Pastors Heinrich Matthias Sengelmann von 1885 (S. 63-152).

¹⁰⁴ Vgl. Frielingsdorf/Grimm/Kaldenberg 2013. Für einige weitere Arbeiten, die sich mit der Geschichte und den weltanschaulichen und anthropologischen Grundlagen der anthroposophischen Sozialtherapie befassen, vgl. Zeller 1978, Taube 1994, Sturny-Bossart 1996, Biewer 2013, Grimm 2007, Buchka 2008, Grimm/Kaschubowski 2008, Schmalenbach 2011 und Stamm 2011. Die meiste Literatur zur historischen Entwicklung und spirituell begründeten Konzeption der anthroposophischen Sozialtherapie ist von AnthroposophInnen verfasst und/oder in anthroposophischen Verlagen und Zeitschriften erschienen. Siehe dazu auch Kap. 1.4.2.

¹⁰⁵ Vgl. Zander 2008, S. 1444-1447.

¹⁰⁶ Vgl. Zander 2019, S. 102-107.

¹⁰⁷ Anthroposophische Medizin ist ein Gebiet, das an das Feld dieser Arbeit angrenzt. Die Erforschung anthroposophischer Medizin wird z.B. von den ReligionswissenschaftlerInnen Dorothea Lüdeckens und Barbara Zeugin geleistet (vgl. z.B. Lüdeckens 2018, S. 167-199, und Zeugin/Lüdeckens/Schrimpf 2018, S. 201-240).

¹⁰⁸ Vgl. z.B. Bösl 2015.

¹⁰⁹ Vgl. Hedderich 1999, S. 12, und dies. 2006, S. 34, Dederich 2007, S. 85-90, sowie Kastl 2010, S. 23-26, und dies. 2017, S. 15ff.

zufällig, dass ein Band zur *Disability History in der Vormoderne* als erster der entsprechenden grundlegenden Publikationen ausgiebiger auf religiöse Zusammenhänge eingeht¹¹⁰ und dass eher in der Disability History als in den gegenwartsbezogenen Disability Studies ein *religiöses Modell von Behinderung* diskutiert wird.¹¹¹ Möglicherweise schlägt sich in diesem Umstand eine Art Säkularisierungsthese, die Annahme also, dass Religion in der Gegenwart und erst recht in sog. westlichen Kontexten keine bedeutende Rolle spielt, nieder. Petro konstatiert mit Bezug auf englischsprachige Publikationen, dass dort teilweise argumentiert wird, dass »Gesundheit Erlösung ersetzt« (»health replaces salvation«) und »dass die moderne Medizin nun religiöse Funktionen übernimmt« (»that modern medicine now takes on religious functions«).¹¹² Des Weiteren stellt Imhoff fest, dass in englischsprachigen Publikationen der Disability Studies Religion wenig berücksichtigt wird. Die wenigen Ausführungen zu Religion stellen die Wirkung von Religion auf die Haltung gegenüber »behinderten« Menschen sowie auf ihre soziale Stellung in der Regel negativ dar. Diese seien verletzend und ausschließend. Zusammen mit weiteren VertreterInnen behinderungs- und religionsbezogener Forschung konstatiert Imhoff, dass dies insbesondere die Darstellungen des Judentums betreffe. Dem Christentum hingegen wird noch am ehesten eine positive (einschließende) Wirkung zugeschrieben. Eine behinderungsbezogene Religionswissenschaft ermöglicht es, die Sicht auf Religion zu differenzieren und damit neue Erkenntnisse in Bezug auf das Verhältnis von Religion und »Behinderung« (auch für gegenwärtige »westliche« Kontexte) zu generieren.¹¹³

In deutschsprachigen Publikationen wird Religion mit Blick auf »Behinderung« meistens in Form transzendenzbezogener Menschenbilder und ethischer Grundsätze,¹¹⁴ als institutioneller Rahmen (z.B. kirchliche Trägerschaft oder Klöster),¹¹⁵ als Rechtsordnung¹¹⁶ oder als politische Akteurin berücksichtigt.¹¹⁷ Fast nie werden religiöse Praktiken (z.B. »Feste und Feiertage«) als Teil des »Alltag[s] in den Einrichtungen der Behindertenhilfe« thematisiert.¹¹⁸ Scheinbar wird generell, wie bereits erwähnt, vor allem bei Bezügen auf die Gegenwart oder auf die jüngste Vergangenheit »westlicher« und christlicher Kontexte kaum von direkten Wechselwirkungen zwischen Religion und »Behinderung« ausgegangen.¹¹⁹ Wenn dies doch getan wird, dann wird ein

¹¹⁰ Siehe Fn. 101 in diesem Kapitel. Vgl. auch Stiker 2004, Wheatley 2010, bes. S. 1-28 und 63-89, sowie Goodley 2017, S. 6. Die Literaturwissenschaftlerin Ruth von Bernuth (2003, S. 53f.) beschreibt in ihrem Beitrag zum Band *Kulturwissenschaftliche Perspektiven der Disability Studies* (vgl. Waldschmidt 2003), dass im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit die Konstitution von Menschen, die als »Wunder« kategorisiert wurden, auf das Einwirken Gottes zurückgeführt wurde.

¹¹¹ Vgl. Wheatley 2010, S. 10-19, Lee 2013, S. 41, und Wheatley 2017, S. 67f.

¹¹² Petro 2016, S. 369 (Übersetzung der Verfasserin).

¹¹³ Vgl. Imhoff 2017, S. 2ff.

¹¹⁴ Für einige Beispiele vgl. Müller 2002, Kaluza/Schimek 2004 und Büttner/Wieselhuber 2017.

¹¹⁵ Für einige Beispiele vgl. Theunissen/Danielowski o.J., Siebert et al. 2016, Schröder 2002, Büttner 2017, Vanja 2017 und Ritzmann 2017.

¹¹⁶ Für einige Beispiele vgl. Stöhr 2017 und Schmugge 2017.

¹¹⁷ Vgl. Bösl 2009, z.B. S. 138, und 2015, Rudloff 2010, sowie Düwell 2003.

¹¹⁸ Für eine Ausnahme vgl. Siebert et al. 2016, S. 98-100.

¹¹⁹ Für den Vergleich von Reaktionen auf »Behinderte« nehmen Cloerkes und Neubert (1987) auch auf religiöse Zusammenhänge Bezug. Für ihren Vergleich wählen sie 24 »Kulturen« aus. Dabei wurden

Einfluss von Religion auf »Behinderung« beschrieben. Die Bedeutung von religiösen Praktiken wird dabei kaum reflektiert¹²⁰ und die Wirkung von »Behinderung« auf die Gestaltung von Religion wird nicht berücksichtigt.¹²¹ Spätestens jedoch seit in den religionsinternen (theologischen) Debatten eine integrative oder ›inklusive Praxis‹ diskutiert und gefordert wird,¹²² ist es unübersehbar, dass die Wahrnehmung von »Behinderung« Einfluss auf die Gestaltung religiöser Praktiken hat.

Schließlich ist hinsichtlich des deutschsprachigen Forschungsstands zum Thema Religion und »Behinderung« generell anzumerken, dass so gut wie keine religionsvergleichenden Untersuchungen vorliegen – weder zu den hier untersuchten religiösen Traditionen und Gemeinschaften noch zu anderen.¹²³ Im englischsprachigen Raum stellt sich der Forschungsstand auch in diesem Punkt anders dar: Dort lassen sich weit mehr vergleichende Studien und Sammelbände, die vergleichende Perspektiven anregen sollen, finden.¹²⁴

Ergänzend zum skizzierten allgemeinen deutschen Forschungsstand sind folgende Ausnahmen zu nennen: In Bezug darauf, dass die Rolle von Religion im Zusammenhang mit »Behinderung« nur in ausgegliederten Einzelpublikationen diskutiert oder knapp erwähnt wird, bilden die bereits genannten Arbeiten der Historikerin Ulrike Winkler und des Historikers Hans-Walter Schmuhl eine Ausnahme. Die Auseinandersetzung mit »Behinderung« (vor allem »geistiger Behinderung«) im Kontext religiös gebundener Einrichtungen steht im Zentrum ihrer Publikationen. Insbesondere sind zwei Werke hervorzuheben: Im Band *Welt in der Welt*, der 2013 in der Reihe *Behinderung – Theologie – Kirche* erschienen ist,¹²⁵ versammeln die HerausgeberInnen Aufsätze, die stationäre Einrichtungen der Behindertenhilfe fokussieren und deren Beitrag zur sozial bedingten Konstruktion sowie die Variabilität von »geistiger Behinderung« in historischer Perspektive beleuchten.¹²⁶ In der Veröffentlichung *Exklusion und Inklusion durch Sprache* von 2010 diskutiert Schmuhl die christlich-theologischen Hintergründe für die Gestaltung der Kategorie »Behinderung« bzw. seiner Vorläuferbegriffe und -konzepte.¹²⁷ Damit deuten die Arbeiten von der und um die wissenschaftliche

»Industriegesellschaften« bewusst ausgeklammert (S. 26). In der Einführung von Kastl (2010), der sich in die Tradition Cloerkes stellt, deutet sich ebenfalls an, dass Religion dann ins Spiel gebracht wird, wenn es um ›nicht westliche‹ Gesellschaften geht (S. 28).

¹²⁰ Für Ausnahmen in anglophonen Publikationen vgl. Wheatley 2010, S. 10-19, und Schumm/Stoltzfus 2016a.

¹²¹ Für eine Ausnahme vgl. Muschiol 2017.

¹²² Siehe dazu Kap. 1.4.2.

¹²³ In den 1980er-Jahren hat der Soziologe Günther Cloerkes vergleichende Arbeiten zu »sozialen Reaktionen[en] auf behinderte Menschen« in verschiedenen »Kulturen« publiziert (1985 und Neubert/Cloerkes 1987). Seine Darstellungen verweisen auf die Annahme einer distinkten Kategorie Religion. Zudem beschreibt er Zusammenhänge, die er selbst religiös nennt oder die als religiös klassifiziert werden können. Es erfolgt also punktuell ein impliziter Religionsvergleich (vgl. ebd., z.B. S. 27, 59 und 112-123). Auf unterschiedliche religiöse Traditionen und ihre »Antworten [...] auf die Frage nach dem Sinn von chronischer Krankheit und Behinderung« geht auch Angelika Weirauch ein (2015, S. 25-78).

¹²⁴ Für einige Beispiele vgl. Ingstad/Whyte 1995a, Rao 2004, Ingstad/Reynolds Whyte 2007, sowie Schumm/Stoltzfus 2011a, 2011c und 2016a.

¹²⁵ Vgl. Schmuhl/Winkler 2013.

¹²⁶ Vgl. z.B. Konersmann 2012.

¹²⁷ Vgl. Schmuhl 2010, S. 28-45, bes. S. 33-38.

Arbeitsgemeinschaft Schmuhl/Winkler einen Aspekt des Verhältnisses zwischen Religion und »Behinderung« an, der bei anderen AutorInnen nicht oder deutlich weniger berücksichtigt wird: Sie verweisen darauf, dass Religion (in diesem Fall: christliche Menschenbilder und Akteure) zur *Herstellung von »Behinderung«* als Kategorie beitragen. Die übrige bestehende Literatur fokussiert in den meisten Fällen hingegen auf den Einfluss von Religion auf den *Umgang mit »behinderten« Menschen*.¹²⁸

Während sich historische Arbeiten oft auf schriftliche Quellen beziehen, ist es in der gegenwartsbezogenen Forschung verbreitet, Interviews als Material zu nutzen. Eine interviewbasierte, gegenwartsbezogene Perspektive auf Zusammenhänge von christlicher Religion und »Behinderung« bietet die Dissertation *Biographisches Wissen an den Grenzen von Normalität und Behinderung* des katholischen Religionslehrers und Sonderpädagogen Meinolf Schultebraucks.¹²⁹ Er präsentiert in seiner Dissertation implizit Beispiele dafür, dass und wie Religion die soziale Stellung von Menschen (in diesem Fall Menschen mit einer »Körperbehinderung«) beeinflussen kann – ähnlich wie es auch ein Ziel der vorliegenden Arbeit ist. Zum einen geht der Autor selbst davon aus, dass aus dem christlichen Glauben an die Gottebenbildlichkeit des Menschen die Annahme einer Gleichheit aller Menschen resultiere und daraus wiederum ein Verbot, »behinderte« Menschen zu missachten, abzuleiten sei.¹³⁰ Insofern stellt die Schrift von Schultebraucks selbst ein Beispiel für die religiös beeinflusste Positionierung von Menschen dar.¹³¹ Zum anderen analysiert er in seiner Arbeit, inwieweit sich die genannte religiöse Haltung »in der Praxis kirchlicher oder weltlicher Behinderteneinrichtungen« niederschlägt und »ob bzw. welche Gottes- und Solidaritätserfahrungen die Subjektwerdung behinderter Menschen fördern«.¹³² Die Frage nach der »Subjektwerdung behinderter Menschen« durch »Gottes- und Solidaritätserfahrungen« (die christlich motiviert sind oder in einer Kirchengemeinde stattfinden) kann als Frage danach interpretiert werden, inwiefern die soziale Selbstpositionierung von Menschen, die als »behindert« gelten, religiös beeinflusst sein kann. So gesehen könnten weiterführend die Daten, die in der vorliegenden Arbeit diskutiert werden, mit den Daten, die Schultebraucks mit seiner Arbeit zur Verfügung stellt, punktuell kontrastieren.

¹²⁸ So z.B. die vergleichende Untersuchung zu unterschiedlichen »sozialen Reaktion[en] auf behinderte Menschen« in verschiedenen Gesellschaften (»Kulturen«) von den Soziologen Günther Cloerkes und Dieter Neubert (1987, S. 10 und 19). Ganz besonders trifft dies auch auf die christlich-theologische Literatur zum Thema Religion und »Behinderung« zu (siehe auch Kap. 1.4.2). Mit der Sozialwissenschaftlerin Anne Waldschmidt (2008) kann kritisiert werden, dass solche Arbeiten »naturalistisch verkürzt« sind, weil sie auf der Annahme einer naturgegebenen Schädigung aufbauen »und nur dem Behindertwerden [...] soziologische Relevanz zugeschrieben« wird (S. 580).

¹²⁹ Erschienen ist die Dissertation im Jahr 2006 unter dem Titel *Behindert leben* (vgl. Schultebraucks 2006). Im Folgenden wird sich auf die Onlineveröffentlichung der Dissertation von 2003 *Biographisches Wissen an den Grenzen von Normalität und Behinderung* bezogen (vgl. Schultebraucks 2003). Einige Verweise auf die Bedeutung von Religion nimmt der Autor auch in seiner zweiten Dissertation vor (vgl. Schultebraucks 2017).

¹³⁰ Vgl. Schultebraucks 2003, S. 25f.

¹³¹ Schultebraucks bringt in seiner Arbeit mehrfach seine eigene religiöse Position zum Ausdruck (vgl. z.B. ebd., S. 162). Darin unterscheidet sich seine Arbeit deutlich von der vorliegenden Arbeit, die religionswissenschaftlichen Maximen wie dem methodischen Agnostizismus verpflichtet ist.

¹³² Ebd., S. 26 und 13.

tiert werden.¹³³ Auch die Studie *Anthroposophische Sozialtherapie im Spiegel ausgewählter Lebensgemeinschaften* von Christof Stamm, die sowohl auf Interviews als auch auf Beobachtungen beruht,¹³⁴ würde die Möglichkeit für eine Kontrastierung bieten.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Allgemein steht eine Verbindung von Religionswissenschaft und Disability Studies und die Erörterung der programmatischen Grundlagen einer solchen Verbindung in der deutschsprachigen Wissenschaftslandschaft aus. Mit Blick auf die Forschung, die bisher zum Thema Religion und »Behinderung« geleistet wurde, ist im Speziellen zu konstatieren, dass Arbeiten zur Herstellung von »Behinderung« durch religiöse Praktiken fehlen. Auch die Bedeutung von der Wahrnehmung »Behinderung« für die Gestaltung von religiösen Anschauungen, Praktiken und Organisationen ist ein weitgehend unbearbeitetes Thema. Ein Vergleich von Anthroposophie, Katholizismus und Protestantismus liegt nicht vor. Mit der vorliegenden Arbeit soll zur Schließung dieser Forschungslücken beigetragen werden.

1.4.2 Exkurs: Religiöse Literatur zum Thema »Behinderung«

Innerhalb von Anthroposophie, Katholizismus und Protestantismus lässt sich aktuell ein stärker werdendes systematisches Interesse am Thema »Behinderung« feststellen. Darauf deutet z.B. eine zunehmende Anzahl entsprechender Publikationen von verschiedenen AutorInnen – insbesondere seit etwa 2008 – hin.¹³⁵ Vor allem evangelische und katholische AutorInnen vertreten gerade in jüngster Zeit den Anspruch, zur sozial- und kulturwissenschaftlichen Erforschung von »Behinderung« beizutragen. Gleichwohl stellen anthroposophische, evangelische und katholische Publikationen für die vorliegende Arbeit keinen einschlägigen Forschungsstand im engeren Sinne dar, obwohl sie auf den ersten Blick das gleiche Thema behandeln wie die vorliegende Arbeit. So kann diese Literatur nicht ignoriert werden, wenn es um den Forschungsstand zum Thema Religion und »Behinderung« geht. Es ist vielmehr notwendig, deutlich zu machen, warum genau diese Literatur in der vorliegenden Arbeit nicht als einschlägiger Forschungsstand gedeutet wird.

Allgemein ist zu konstatieren, dass die Aussagen über den Umgang mit »behinderten« Menschen in der Gesellschaft und z.T. auch über das Verhältnis zwischen »Behinderung« und verschiedenen Religionen in der anthroposophischen, evangelischen und katholischen Literatur vor dem Hintergrund von Alltagserfahrung und vor allem vor dem Hintergrund eines jeweiligen religiösen Standpunkts, von dem aus die AutorInnen ihre Argumentationen entfalten, sicher plausibel sind. Sie tragen aber nicht

¹³³ Für eine weitere interviewbasierte und gegenwartsbezogene Arbeit vgl. Heek 2015. Diese theologische Studie kann religionswissenschaftlich interessant sein, weil Religion dort als Krisenbewältigung thematisiert wird. Vgl. außerdem Kaluza 2004.

¹³⁴ Vgl. Stamm 2011.

¹³⁵ Betrachtet werden im Folgenden hauptsächlich deutschsprachige Monografien und Sammelände aus Deutschland und der Schweiz. Zeitschriften und Zeitschriftenbeiträge sowie nicht-deutschsprachige Publikationen werden in der Besprechung nicht berücksichtigt. Der Zeitraum, der hier fokussiert wird, umfasst zwei wichtige Phasen der religiösen Auseinandersetzung mit »Behinderung«: Ab 1980 schlagen sich in dieser die Perspektiven nieder, die im Zusammenhang mit der Behindertenrechtsbewegung stehen (siehe Kap. 1.3.2); 2008 hatte das Inkrafttreten der UN-BRK enormen Einfluss auf behinderungsbezogene Debatten. Frühere religiöse Literatur zum Thema »Behinderung« (siehe Kap. 1.3.2) wird hier nicht besprochen.

immer unbedingt und unmittelbar zur (Weiter-)Entwicklung analytisch-vergleichender sozial- bzw. religionswissenschaftlicher Erkenntnisse über das Verhältnis von Religion und Dis/ability bei. Genau dies ist aber Anliegen der vorliegenden Arbeit. Im Folgenden sollen daher lediglich einige allgemeine Anmerkungen über die religiöse Literatur zum Thema »Behinderung« gemacht werden. An ausgewählten Beispielen wird veranschaulicht, inwiefern sich die hier betrachtete religiöse und eine behinderungsbezogen-religiöse Perspektive, wie sie in der vorliegenden Arbeit umgesetzt wird, voneinander unterscheiden.

Evangelisch- und katholisch-theologische Literatur. Mit Blick auf die evangelisch-lutherische, evangelisch-reformierte und die römisch-katholische deutschsprachige Literatur zum Thema »Behinderung« können in Bezug auf ihre AutorInnen, literarischen Gattungen, Themen und verwendeten Konzepte einige allgemeine Feststellungen getroffen werden.¹³⁶ Die Arbeiten zwischen 1980 und 2008 stammen, soweit die Verfasserin es einzuschätzen vermag, zunächst auch oder gerade von behinderungserfahrenen TheologInnen.¹³⁷ Unter den zahlreicher werdenden Publikationen ab 2008 – dem Jahr des Inkrafttretens der UN-BRK – befinden sich immer mehr wissenschaftliche Qualifikationsarbeiten (Dissertationen und Habilitationen),¹³⁸ deren VerfasserInnen sich im Laufe ihrer Karriere an theologischen Fakultäten und Hochschulen etablieren,¹³⁹ und Sammelbände, die u.a. von Universitäts- und HochschulprofessorInnen herausgegeben und gefüllt werden.¹⁴⁰ Gleichzeitig verschiebt sich innerhalb der theologischen Auseinandersetzung mit »Behinderung« der Fokus von (z.T. selbst erfahrenen) »Sinnes-« oder »Körperbehinderung«¹⁴¹ auf Abhandlungen über anderen zugeschriebene »geistigen Behinderung«.¹⁴² Ebenfalls ab etwa 2008 nehmen die

¹³⁶ Nicht berücksichtigt werden hier Arbeiten aus dem Bereich der Religionspädagogik und aus anderen praxisbezogenen Feldern. Hier sind hauptsächlich theologisch konzeptionelle Arbeiten zum Behinderungsverständnis von Interesse.

¹³⁷ Vgl. z.B. die Arbeiten von Esther Bollag (für eine Liste der Publikationen von Esther Bollag vgl. ZeDis o.J.), Bach 1980 und 1994, Herbst 1999, Kollmann 2007, sowie Lutz/Zippert 2001 und dies. 2007. Für eine Arbeit eines »nicht-behinderten« Autors, der eine religions- und behinderungsbezogene Dissertation bereits vor 2008 verfasst hat, vgl. Schultebruks 2003.

¹³⁸ Für Beispiele vgl. Krauß 2010 und dies. 2014, Joss-Dubach 2014, sowie Jager 2018.

¹³⁹ Für Beispiele vgl. Eurich 2008, Liedke 2009, Mohr 2011 und Heek 2015. Die in den beiden vorherigen Fußnoten genannten AutorInnen waren, soweit die Verfasserin sieht, entweder bereits vor ›Auftreten ihrer Behinderung‹ oder bereits vor Erscheinen ihrer behinderungsbezogenen Arbeiten an ihren Hochschulen etabliert, waren bzw. sind PfarrerInnen, SeelsorgerInnen, PrivatdozentInnen, LehrerInnen oder etablierten sich erst sehr viel später (nach 2008) an den Hochschulen.

¹⁴⁰ Für Beispiele vgl. Eurich/Lob-Hüdepohl 2011a, Falk/Bieler 2012, Kunz/Liedke 2013a, Eurich/Lob-Hüdepohl 2014, Liedke/Wagner 2016 und Geiger/Stracke-Bartholmai 2018a.

¹⁴¹ Vgl. Bach 1994, ZeDis o.J., Herbst 1999, Lutz 2001, Schultebruks 2003, Lutz/Zippert 2007, Kollmann 2007, sowie Krauß 2010 und dies. 2014.

¹⁴² Für Beispiele vgl. Eurich 2008, Kellenberger 2011, Mohr 2011, Joss-Dubach 2014 und Jager 2018.

theologischen Arbeiten deutlich verstärkt Schlagworte wie *Inklusion*,¹⁴³ *Relationalität*¹⁴⁴ oder *Konstruktion*¹⁴⁵ von »Behinderung« sowie *Disability Studies*¹⁴⁶ auf.¹⁴⁷ »Inklusion« wird zunächst als sozialpolitischer Programmbeigri verwendet.¹⁴⁸ Neuerdings erfährt der Begriff der Inklusion innerhalb der Theologie eine systemtheoretisch orientierte Bestimmung.¹⁴⁹ Dabei werden – anders als in der vorliegenden Arbeit – die systemtheoretisch orientierte Definition von Inklusion und die Unterscheidung verschiedener Gesellschaftsbereiche mithilfe systemtheoretischer Termini mit theologischen Überlegungen kombiniert und zur Grundlage für die Forderung nach »Anerkennung von Vielfalt« in der Gesellschaft und der »Vorreiterrolle« der Kirche in der Gesellschaft gemacht.¹⁵⁰ Außerdem nimmt auf theologischer Seite aktuell der Anspruch zu, zu den *Disability Studies* beizutragen oder selbst *Disability Studies* zu sein.¹⁵¹

Hinsichtlich der Argumentationsgrundlage und des methodischen Vorgehens fällt auf, dass Menschen, die als »geistig behindert« gelten, und ihre Perspektiven in den betrachteten Schriften weitgehend abwesend sind. »Geistig behinderte« Menschen erscheinen z.B. in den Schriften von Johannes Eurich und Lars Mohr insgesamt als passive Objekte sozialer Vorgänge, als Menschen, die auf besondere Weise gefördert und angesprochen werden müssen, wenn sie an sozialen Vorgängen teilhaben sollen, die selbst nicht Religion gestalten, sondern durch deren »Behinderung« Gott auf andere einwirkt.¹⁵² Die Dissertation der Pfarrerin Cornelia Jager, die eine barrierefreie, inklusive Gottesdienstpraxis diskutiert, stützt sich an dem Punkt, an dem es um die Religiosität »geistig behinderter« Menschen geht, auf die Ausführungen von PfarreInnen, Heil-, Sonder- und ReligionspdagogInnen, aber nicht in direkter Weise auf

¹⁴³ Vgl. Liedke 2009, S. 22 (siehe auch den Untertitel der Monografie), Joss-Dubach 2014, S. 36, Krauß 2014, S. 219–224, Eurich/Lob-Hüdepohl 2011a (siehe den Titel des Bandes), Kunz/Liedke 2013a (siehe den Titel des Bandes), Eurich/Lob-Hüdepohl 2014 (siehe den Untertitel des Bandes), Nord 2015, Liedke/Wagner 2016 (siehe den Titel des Bandes), Schiefer Ferrari 2017 (siehe den Untertitel des Bandes), Schweiker 2017 (siehe den Titel des Bandes) und Geiger/Stracke-Bartholmai 2018a (siehe den Titel des Bandes).

¹⁴⁴ Vgl. Eurich 2006, S. 205, Liedke 2009, S. 609, und Mohr 2011, S. 303ff.

¹⁴⁵ Vgl. Eurich 2008, S. 397f., Eurich/Lob-Hüdepohl 2011a, S. 8, sowie Joss-Dubach 2014, S. 17f. und 23f.

¹⁴⁶ Vgl. Eurich 2008, S. 17, 238–241 und 252–264, Krauß 2014, S. 25–27, und Joss-Dubach 2014, S. 36.

¹⁴⁷ Vor 2008 wird gegen Segregation (»Apartheid«), Benachteiligung sowie Diskriminierung und für Integration argumentiert (vgl. z.B. den Untertitel *Gegen das Apartheidsdenken in Kirche und Gesellschaft* von Bach 1994; vgl. auch Herbst 1999, z.B. S. 15 und 28). Siehe auch Kap. 1.3.2.

¹⁴⁸ Explizit so vgl. Kunz/Liedke 2013b, S. 18. Nicht immer wird Inklusion durchweg positiv gesehen (Jager 2018, S. 83). Mohr (2011, S. 60) z.B. strebt zwar eine inklusive Anthropologie an, lehnt aber (implizit) ein durchweg inklusives Bildungssystem ab.

¹⁴⁹ Vgl. Liedke/Wagner 2016, S. 9–37, und Noss 2018, S. 179–194.

¹⁵⁰ Vgl. Liedke 2016, S. 71, Liedke/Wagner 2016, S. 27f. und 33f., sowie Noss 2018, S. 192. Angemerkt sei hier, dass Luhmann selbst (1997, S. 746) betont, dass es in einer funktional differenzierten Gesellschaft keine Rangordnung der Funktionssysteme geben kann. Vgl. dazu auch Walthert 2010, S. 243.

¹⁵¹ Vgl. den Untertitel der von Eurich und Lob-Hüdepohl herausgegebenen Reihe *Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies*, in der viele der hier betrachteten Arbeiten erschienen sind (2008 kritisiert Eurich die *Disability Studies* noch, siehe unten), den Untertitel von Hörnig/Söderfeldt 2017 und das Netzwerk *Disability Studies Interkulturelle Theologie* (vgl. Forschungs-Stiftung Kultur und Religion o.J.).

¹⁵² Vgl. Eurich 2008, S. 22, 27, 31f., 38, 231f., 264 und 355, sowie Mohr 2011, S. 320.

Schilderungen von Menschen, denen eine »geistige Behinderung« zugeschrieben wird.¹⁵³ Die Schweizer Theologen Edgar Kellenberger und Bernhard Joss-Dubach bilden Gedichte, Malereien und Fotografien dieser Personengruppe in ihren Arbeiten ab oder erzählen Anekdoten über sie und von Begegnungen mit ihnen.¹⁵⁴ In keiner der genannten Arbeiten werden in systematischer Weise Daten mit Menschen, die als »geistig behindert« gelten, gemeinsam generiert oder es findet zumindest kein Verweis darauf statt, dass und wie dies erfolgt ist. Wird beansprucht, Perspektiven von »behinderten« Menschen wiederzugeben, dann wird nicht kenntlich gemacht, worauf sich diese Aussagen stützen. So betont Eurich ohne einen konkreten Verweis auf die Quelle seiner Aussage,¹⁵⁵ »dass es viele Menschen gibt, die unter einer körperlichen Schwerst- und/oder Mehrfachbehinderung leiden«.¹⁵⁶ Folglich wird nicht eindeutig klar, dass es sich bei dieser Aussage nicht um die Reproduktion einer stereotypen Vorstellung handelt. In Anbetracht der Wichtigkeit dieses Arguments innerhalb der Ausführungen Eurichs und weil er damit die Sprecherschaft für diese Personengruppe beansprucht,¹⁵⁷ wäre dies aber angebracht. An der zitierten Stelle setzt sich Eurich mit der US-amerikanischen, rollstuhlfahrenden Theologin Nancy Eiesland und ihrem Werk *The Disabled God*¹⁵⁸ auseinander. Eurich kritisiert Eieslands Theologie z.B. dafür, dass sie den Aspekt des Leidens an »Behinderung« nicht ausreichend berücksichtige. Eieslands diesbezügliche »sprachliche Verschleierung« könne sich daher, so konstatiert Eurich – wieder ohne erkennbaren Bezug auf die Aussage einer der Personen, für die er beansprucht zu sprechen – »auf fatale Weise gegen die Betroffenen kehren« und Eieslands Ansatz stehe »in der Gefahr, auf viele Menschen mit Behinderung zynisch zu wirken«.¹⁵⁹ Seine drastische, mit medizinischen Terminen gespickte und mit seiner Deutung versehene Beschreibung von Symptomen einer Zerebralparese dienen ihm an dieser Stelle als Beleg für das vermeintlich objektiv und permanent gegebene Leiden an zumindest einigen »Behinderungen«. Außerdem moniert Eurich, dass die Theologie Eieslands den »Betroffenen« die Hoffnung auf »eine Verwandlung ihres Körpers im Eschaton«¹⁶⁰ nehme. Dass diese Hoffnung für Menschen, die als »behindert« gelten,

¹⁵³ Die Hälfte der Arbeiten, die Jager ihren Schlussfolgerungen zugrunde legt, stammen aus den Jahren 1918 bis 1945 (vgl. Jager 2018, S. 63–79) – einer Zeit, in der Ansichten über »behinderte« Menschen vertreten wurden, die durchaus kritisch beurteilt werden können.

¹⁵⁴ Vgl. Kellenberger 2011, S. 42, sowie Joss-Dubach 2014, z.B. S. 5, 12, 21, 25, 44, 86, 106 und 108f.

¹⁵⁵ Eurich (2008, S. 11) erwähnt lediglich im Vorwort, er habe »Erfahrungen mit Behinderung« in der eigenen Familie und habe sich während der Promotionszeit persönlich in einer Diakonieeinrichtung für Frauen mit »psychischen Beeinträchtigungen« engagiert. An einer Stelle hält er fest, dass »Menschen mit geistiger Behinderung [...] die Ergebnisse ihrer Selbstreflexion Außenstehenden in der Regel nicht vermitteln« können (S. 210). Zu den Konsequenzen solcher Annahmen siehe Kap. 4.1.2.

¹⁵⁶ Ebd., S. 353, vgl. auch S. 354. Zuvor hält Eurich noch fest, dass Nicht-»Behinderte« kaum angemessene Aussagen über das Erleben von Menschen mit »geistiger Behinderung« treffen können (S. 210). Zur Assoziation von »Behinderung« und Leid vgl. auch Mohr 2011, S. 317, Joss-Dubach 2014, S. 36, Hörnig/Söderfeldt 2017, S. 8, und Springhard 2018. Die Betonung des Zusammenhangs von »Behinderung« und Leid kann mit einer Affinität des Christentums zum Leiden und zum Außenseitertum in Verbindung gebracht werden (vgl. dazu Ebertz 1999).

¹⁵⁷ Vgl. auch Eurich 2008, S. 263f.

¹⁵⁸ Vgl. Eiesland 1994.

¹⁵⁹ Eurich 2008, S. 353 und 354.

¹⁶⁰ Ebd.

relevant ist, leitet er wiederum nicht (erkennbar) aus Aussagen von diesen ab. So kann der Eindruck entstehen, dass seine Vorstellung einer notwendigen Verwandlung des »behinderten« Körpers im Jenseits vor allem auf *seinen* Annahmen über Behinderungserfahrungen und auf *seinen* christlichen Vorstellungen über notwendige Geschehnisse nach dem Tod beruhen. Insgesamt kritisiert Eurich an Eiesland und ihrer Theologie, dass sie eine subjektive, partikulare Deutung Gottes vornehme und vertrete. Eieslands Theologie könne deshalb nicht für alle Menschen gültig sein.¹⁶¹ Eurich betont, dass seine Gottesvorstellung im Gegensatz zu der von Eiesland im Einklang mit »der evangelischen Theologie«¹⁶² stehe. Es ließe sich diskutieren, ob »die evangelische Theologie« nicht letztendlich auch eine partikulare, auf subjektiven Alltagserfahrungen beruhende Sichtweise darstellt, nämlich eine Sichtweise, die eine primär privilegierte, nicht-»behinderte«, männliche, euroamerikanisch-weiße und heterosexuelle Deutung des Alltags repräsentiert, die ihren Partikularismus erfolgreich verschleiert und der es zu großen Teilen gelingt, ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit durchzusetzen. Für Eurich stellt sich die Frage, wie der »kohärente[] und in sich konsistente[] Gottesbegriff«¹⁶³ dieser – vermeintlich allgemeingültigen – evangelischen Theologie begründet und an alle vermittelt werden kann. Er ist nicht daran interessiert, individuelle religiöse Vorstellungen und Praktiken zu rekonstruieren, ohne eine Einordnung dieser Formen von Religion in richtig oder falsch vorzunehmen. Es geht ihm – wie anderen theologischen Arbeiten – um die Ergründung der Beziehung zwischen »Behinderung« und dem Göttlichen, eine theologische Selbstpositionierung zum Phänomen »Behinderung«, die auf der zuvor ergründeten Beziehung aufbaut und »ob die Forderung nach Teilhabe biblisch-theologisch untermauert werden kann«.¹⁶⁴ Für die vorliegende Arbeit ist eine neutrale Rekonstruktion verschiedener Religionsformen hingegen konstitutiv. Ihr Anliegen ist es nicht, einen theologischen Standpunkt zu entwerfen, zu begründen und durchzusetzen. Es geht hier nicht darum, dass die Thesen »behinderter« WissenschaftlerInnen oder »behinderter« TheologInnen generell nicht infrage gestellt werden dürfen, weil sie Diskriminierung erfahren und über »Behinderung« schreiben, und auch nicht darum zu behaupten, dass »Behinderung« niemals als Einschränkung oder Leid erfahren wird. Es soll hier darauf hingewiesen werden, dass Eurich mit Argumenten arbeitet, deren empirische Fundierung er nicht offenlegt, und dass er beansprucht, die Perspektive derjenigen zu vertreten, die er nicht oder nicht angemessen zu Wort kommen lässt –¹⁶⁵ so, wie dies in den Theologien und in der Wissenschaft allgemein häufig der Fall ist.¹⁶⁶ Die einzige Stelle, an der Eurich eine Auseinandersetzung mit der emanzipatorischen Perspektive einer Behinderungs-Erfahrungen offenlegt, erfolgt mit dem Ziel, diese als partikular zu beurteilen und zugunsten seiner eigenen theologischen Deutung zurückzuweisen. Es ließe sich daher anfragen, ob Eurichs Auseinandersetzung mit Eiesland ein Versuch ist, die eigene Deutungs-

¹⁶¹ Vgl. ebd., S. 352–355.

¹⁶² Ebd., S. 352 (Hervorhebung der Verfasserin).

¹⁶³ Ebd., S. 355.

¹⁶⁴ Ebd., S. 265. Für ähnliche Beispiele vgl. Liedke 2009, S. 21, und Mohr 2011, S. 15.

¹⁶⁵ Seine knappe Erwähnung persönlicher Begegnungen im Vorwort kann diese nicht ersetzen.

¹⁶⁶ Vgl. Kremsner 2017, S. 76–79.

hoheit zu sichern.¹⁶⁷ Da also fraglich ist, inwieweit die theologischen Arbeiten, auf die in diesem Kapitel Bezug genommen wird, die Perspektiven von Menschen, die als »behindert« gelten, authentisch wiedergeben, sollen sie der vorliegenden Arbeit nicht als Referenz in ihrer eigenen Argumentation dienen. Außerdem ist hier auf den Umstand hinzuweisen, dass »Behinderung« theologisch oft, wie am Fall Eurichs gezeigt, als Ausdruck oder Erfahrung von Einschränkung und Leid konzeptualisiert wird,¹⁶⁸ wohingegen das Konstatieren von »Behinderung« in der vorliegenden Arbeit als Konfliktlösungsstrategie gefasst wird.

Der Sonderpädagoge und Hochschuldozent Lars Mohr registriert selbst die Abwesenheit »behinderter« Menschen in seiner Dissertation *Schwerste Behinderung und theologische Anthropologie*. Für ihn ist dies ein positiver Sachverhalt: Am Ende seiner Schrift hält er fest, dass in dieser »Behinderung nur selten explizit Erwähnung findet«.¹⁶⁹ Er urteilt dies als Zeichen dafür, dass er sein Ziel, nämlich die Formulierung einer inklusiven Anthropologie, erreicht habe. Der Umstand, dass in Arbeiten über »Behinderung« und Inklusion Perspektiven von »behinderten« Menschen nicht ernsthaft, authentisch und systematisch wiedergegeben werden, lässt sich aber auch als Ausdruck und Reproduktion der gegebenen Machtverhältnisse deuten:¹⁷⁰ Priviligierte sprechen über Marginalisierte, ohne diese selbst zu Wort kommen zu lassen, formulieren Aussagen mit allgemeinem Gültigkeitsanspruch und sichern sich so ihre Deutungshoheit in der Gesellschaft.¹⁷¹ Der Hinweis darauf, dass ein Teil der Menschen, die als »geistig behindert« gelten, sich nicht verbal äußern, kann kein Argument dafür sein, niemanden, der/die dieser Gruppe zugeordnet wird, einzubeziehen oder nicht kenntlich zu machen, inwiefern dies erfolgt ist.

Die vorliegende Arbeit ist zweifelsfrei von den gleichen Machtstrukturen geprägt. Es wird hier zwar das Anliegen verfolgt, in gewisser Weise aufzuklären und für mehr Aufmerksamkeit für Menschen, die als »geistig behindert« gelten, in (Religions-)Wissenschaft und Gesellschaft zu plädieren; jedoch wird hier nicht behauptet, eine sozialstrukturelle Verbesserung marginalisierter Gruppen, die im Sinne der Betreffenden wäre, fordern oder durchsetzen zu können. Außerdem sollen hier keine Aussagen über das Verhältnis zwischen Religion und »geistiger Behinderung« getroffen werden, ohne einige derjenigen, denen eine »geistige Behinderung« zugeschrieben wird, systematisch befragt zu haben. Diese Arbeit bezieht deshalb Menschen mit und ohne

¹⁶⁷ So auch, wenn er die Disability Studies und Empowerment-Bewegungen für ihre Identitätspolitiken sowie homogenisierende und ausschließende Verkollektivierung kritisiert (vgl. Eurich 2008, S. 259–264).

¹⁶⁸ Obwohl, wie im Fall von Eurich, viele Seiten darauf verwendet werden, darzulegen, dass dem nicht so sei (vgl. ebd., S. 200–264).

¹⁶⁹ Mohr 2011, S. 332.

¹⁷⁰ Vgl. Kremsner 2017, S. 77 und 79.

¹⁷¹ Einen ähnlichen Vorgang hat Davis (2015, bes. S. 62) in Bezug auf das Konzept *Diversity* festgestellt.

Die Implementierung des Konzepts *Diversity* stellt laut Davis eine Strategie etablierter Gruppen dar, ihre soziale Stellung zu sichern, da die Etablierten befürchten, dass der Fokus auf bestimmte marginalisierte Gruppen und Affirmative Action zu einer Gefährdung ihrer sozialen Vormachtstellung führen könnte. Im Gegensatz zur Affirmative Action umschließt *Diversity* nicht nur ebenfalls die Etablierten, sondern ist sogar an den Maßstäben des neoliberalen und vom klinischen Blick geprägten Mainstreams orientiert und schließt in der Konsequenz z.B. Menschen mit »Behinderungen« aus.

»geistige Behinderung« gleichermaßen in die Datenerhebung ein und die hier vorgestellte Interpretation wird eng und nachvollziehbar an das so entstandene Material zurückgebunden. Dazu gehört auch, dass benannt wird, wenn eine Schilderung von einer Person stammt, deren Alltag davon geprägt ist, dass sie als »geistig behindert« gilt. Dies wiederum heißt jedoch nicht, dass die Interpretationen, die auf der Grundlage von Aussagen »behinderter« Befragter angestellt werden, ausschließlich auf diese spezifische Gruppe bezogen werden.¹⁷²

Ein weiterer fundamentaler Unterschied zwischen theologischen Arbeiten und der hier vorgestellten Untersuchung liegt im jeweiligen Verhältnis zu konstruktivistischen Sichtweisen auf »Behinderung«. Innerhalb der theologischen Literatur lassen sich zum einen Ablehnungen eines konstruktivistischen Verständnisses von »Behinderung« und zum anderen eine Art »theologischer Sozialkonstruktivismus« feststellen.¹⁷³ Der Schweizer evangelisch-reformierte Pfarrer im Ruhestand Edgar Kellenberger lehnt z.B. in seinem Buch *Der Schutz der Einfältigen* von 2011 ein konstruktivistisches Verständnis von »Behinderung« mit der Begründung ab, dass ein solches den notwendigen Schutz für »geistig behinderte« Menschen gefährde.¹⁷⁴ In der Habilitationsschrift *Gegen die Behinderung des Andersseins* des Basler Pfarrers Bernhard Joss-Dubach, die 2014 erschienen ist, kommt implizit eine gewisse Distanz gegenüber einem konstruktivistischen Verständnis von »Behinderung« zum Ausdruck, wenn Joss-Dubach zurückhaltend formuliert, dass Behinderung »als soziales Konstrukt aufgrund von Deutungsmustern und Sozialverhalten der Umgebung betrachtet werden [kann]. Behindert ist man dann [sic!] nicht, sondern wird man«,¹⁷⁵ während er an anderen Stellen ohne Umschweife festhält, was oder wie »Behinderung« ist und welche Schlussfolgerung er daraus zieht.¹⁷⁶ Zwar sprechen manche TheologInnen davon, dass »Behinderung« kein objektives Faktum ist, dass es verschiedene Deutungen und Verständnisse von »Behinderung« gibt, die Bezeichnung »geistige Behinderung« sowie die Pauschalisierung, die mit dieser klassifizierenden Bezeichnung verbunden ist, abzulehnen oder zumindest überdenkenswert ist und medizinische Kategorisierungen eine dynamische soziale Dimension haben.¹⁷⁷ Gleichbedeutend mit einem Verständnis von »Behinderung« gemäß einem *kulturellen Modell*, wie es der vorliegenden Arbeit zugrunde liegt,¹⁷⁸ ist dies jedoch nicht. An zahlreichen Stellen schlägt sich – teilweise

¹⁷² Zum Thema, wer in dieser Arbeit zu Wort kommt und für wen die Ergebnisse in dieser Arbeit sprechen können, siehe auch die Einschränkungen in Kap. 4.2.2.

¹⁷³ Eurich (2008, S. 202) bezieht sich in Abgrenzung zu Konstruktivismus und radikalem Konstruktivismus auf einen Konstruktionismus. Er spricht in seinem Buch dennoch von einer sozialen Konstruktion von Behinderung und verwendet z.B. den Begriff »konstruktivistisch«, was es bei der Lektüre erschwert, zwischen (radikal) konstruktivistischen Perspektiven und solchen/seinen, die sich auf den Konstruktionismus beziehen, auseinanderzuhalten.

¹⁷⁴ Vgl. Kellenberger 2011, S. 17f. Für eine ähnliche Beurteilung vgl. Eurich 2008, S. 205-208. Zu solchen Missverständnissen konstruktivistischer, aukasaler Ansätze siehe Kap. 2.2.2.

¹⁷⁵ Joss-Dubach 2014, S. 17 (erste Hervorhebung der Verfasserin, zweite und dritte Hervorhebung im Original).

¹⁷⁶ Vgl. ebd., z.B. S. 15ff.

¹⁷⁷ Für einige Beispiele vgl. ebd., S. 18, 22ff. und 35f., Eurich 2008, S. 35f., 202, 207 und 255, Mohr 2011, S. 303, Liedke 2009, S. 609, und Eurich/Lob-Hüdepohl 2011b, S. 8.

¹⁷⁸ Siehe Kap. 2.2.1.

mehr, teilweise weniger explizit – die Annahme einer objektiv gegebenen Schädigung nieder, die Vorstellung von »Behinderung«, die physische Ursachen hat, nach verschiedenen Arten (nicht immer eindeutig) unterschieden werden kann, ein Anderssein bedingt, und unterschiedlich gedeutet werden kann, die zu einem bestimmten Zeitpunkt unerkannt ist bzw. erkannt wird – aber eben auch gegeben ist, wenn sie nicht erkannt oder (korrekt) benannt wird.¹⁷⁹

Was aber ist in den hier fokussierten theologischen Arbeiten gemeint, wenn in ihnen von einer sozialen oder soziokulturellen Konstruktion von »Behinderung« die Rede ist? Zunächst ist in Bezug auf die grundsätzliche Konzeptualisierung von »Behinderung« der betreffenden theologischen Arbeiten festzuhalten, dass ihnen ein *soziales Modell von Behinderung* zugrunde liegt. Es wird also von einer objektiv gegebenen Beeinträchtigung/Störung/Anomalie (*Impairment*) ausgegangen, auf die (nicht zwingend) eine Benachteiligung/Diskriminierung/Behinderung erfolge (*Disability*) oder dass individuelle Fehlfunktionen mit sozialen Strukturen in Wechselwirkung miteinander stehen. Dabei wird angenommen, dass nur die Art der Benachteiligung bzw. die sozialen Strukturen von dem soziokulturellen Kontext abhängig sind,¹⁸⁰ in dem sie stattfindet, nicht aber die Beeinträchtigung selbst. Diese sei als solche gegeben – auch dann, wenn sie nicht erkannt, (korrekt) benannt oder zum Ausgangspunkt von Benachteiligung gemacht werde.¹⁸¹ In ihren Analysen trennen einige AutorInnen des Weiteren implizit zwischen Kultur und Religion bzw. zwischen einer variablen Deutung von Sachverhalten und dem, wie die Sachverhalte tatsächlich sind.¹⁸² Sie setzen voraus, dass Gott die Sachverhalte, wie sie tatsächlich, unabhängig vom Sozialen sind, geschaffen hat – wenigstens insofern, als dass Gott zulässt, dass sie sind, wie sie sind.¹⁸³ Außerdem ist erkennbar, dass sie davon ausgehen, dass eine korrekte Erkenntnis der Sachverhalte und ihres tatsächlichen Wesens möglich ist. Dieses korrekte Verständnis bzw. der Weg dorthin ist quasi ›richtige Religion‹ oder Theologie. In dieser Logik führt ›richtige Religion‹ oder Theologie zu einem korrekten Verständnis von »Behinderung« und zu einer korrekten Umgangsweise mit »behinderten« Menschen, während Kultur oder eine ›falsche Theologie‹ bzw. eine falsch ausgelegte Religion zu einer falschen (negativen) Deutung von »Behinderung« und einem falschen (benachteiligenden oder diskriminierenden) Umgang mit »behinderten« Menschen führen kann.¹⁸⁴ ›Falsche Religion‹ entsteht demnach unter dem Einfluss von Kultur,

¹⁷⁹ Vgl. z.B. Eurich 2008, S. 13ff., 22, 31, 38, 200ff., 210, 231 und 235, Liedke 2009, S. 614, Kellenberger 2011, S. 9 und 23f., Mohr 2011, S. 72 und 303ff., sowie Joss-Dubach 2014, S. 13, 16, 18f., 23f., 35f., 38, 47f., 104f. und 107.

¹⁸⁰ An dieser Stelle soll nicht erörtert werden, was genau in den besprochenen theologischen Arbeiten mit dem Begriff soziokulturell gemeint ist. Zur Verwendung dieses Begriffs in dieser Arbeit siehe Kap. 2.2.1.

¹⁸¹ Eurich (2008, S. 207) etwa setzt sich zwar recht ausgiebig mit der Konstruktion von Impairment und Disability auseinander und erwähnt auch, dass »soziale[] Aspekte bei der Bestimmung der medizinischen Ursachen der Funktionsstörung« eine Rolle spielen (vgl. auch z.B. S. 202), dennoch bezieht er bewusst »körperliche Aspekte« (»Beeinträchtigungen«, wie er sie u.a. selbst nennt) als integralen Bestandteil in seine Behinderungsdefinition mit ein (ebd., S. 235 und 254).

¹⁸² Für Beispiele vgl. Eurich 2008, S. 32 und 352, sowie Mohr 2011, S. 307.

¹⁸³ Für ein markantes Beispiel vgl. ebd., S. 305ff.

¹⁸⁴ Ihre eigene Assoziation von »Behinderung« mit Leid, Unvollständigkeit usw. ist in dieser Logik nicht negativ, da sie auf richtiger Auslegung beruht.

worunter implizit bestimmte medizinische Entwicklungen, liberale Wirtschafts- und Gesellschaftsformen, Tradition, Volksfrömmigkeit oder magische Vorstellungen subsumiert werden.¹⁸⁵ Die AutorInnen gehen letztendlich, wie dargelegt, nicht im Sinne eines *kulturellen Modells von Behinderung* so weit zu sagen, dass auch das, was als Beeinträchtigung (*Impairment*) gilt und dass die Bewertungen von Umgangsweisen mit dem, was als Beeinträchtigung markiert wird, sozial variable Konstruktionen sind.¹⁸⁶ An einigen Stellen wird ganz im Gegenteil explizit die medizinische Dimension von »Behinderung« betont und die aktuelle ›westliche‹ Medizin wird als Maßstab für die Feststellung und Kategorisierung von »Behinderungen« (*Impairments*) herangezogen.¹⁸⁷ Für die vorliegende Arbeit ist es hingegen der zentrale Aspekt von Disability Studies und einem Verständnis von »Behinderung« als sozial konstruiertes Phänomen, dass die soziale Herstellung sowohl von *Disability* als auch von *Impairment* rekonstruiert wird.¹⁸⁸ An der Vorstellung eines objektiven *Impairments* festzuhalten, hat in theologischer Perspektive insofern durchaus Sinn, als dass dieser zufolge Gott die Wirklichkeit, die Menschen und ihre Eigenschaften erschafft und eben nicht die Gesellschaft.¹⁸⁹ Die Feststellung, dass »Behinderung« ein soziales Konstrukt ist oder verschiedenen, sozial abhängigen Deutungen unterliegt, ist für theologische Argumentationen die Grundlage, um zwischen richtigen und falschen Deutungen von »Behinderung« und zwischen richtigen und falschen Umgangsweisen mit »behinderten« Menschen unterscheiden zu können sowie für diejenigen Deutungen und Umgangsweisen zu werben, die sie für richtig halten. Aktuell gilt den theologischen AutorInnen Inklusion (was auch immer sie im Einzelnen genau darunter verstehen) als richtig, während dieser Begriff vor Inkrafttreten der UN-BRK 2008 in der theologischen Literatur nicht anzutreffen ist und den Strukturen von caritativen und diakonischen, oft von PfarrerInnen geleiteten Einrichtungen bis dahin offensichtlich andere Paradigmen zugrunde lagen.¹⁹⁰ Das Paradigma der Inklusion entstammt in theologischer Perspektive dennoch nicht primär der Kultur; sondern die Kultur entspricht an dieser Stelle dem Willen Gottes oder dem Reich Gottes, die als der Kultur übergeordnet vorgestellt werden – und dies sei erkennbar, wenn z.B. die Bibel oder auch andere religiöse Schriften wie der Koran richtig ausgelegt werden.¹⁹¹ Die eigene Deutung erscheint damit als Annäherung an

¹⁸⁵ Vgl. Eurich 2008, S. 31f., sowie Joss-Dubach 2014, S. 13, 22, 24f., 35, 38 und 47f.

¹⁸⁶ Oder sie setzen (zumindest sprachlich) ihren eigenen Anspruch nicht konsequent um.

¹⁸⁷ Für Beispiele vgl. Eurich 2008, S. 229-235, Eurich/Lob-Hüdepohl 2011b, S. 8, und Joss-Dubach 2014, S. 18f. Gleichzeitig gelten die Verfahren und Haltungen, die mit der aktuellen westlichen (Schul-)Medizin assoziiert werden, als korrekturbedürftig. Für Beispiele vgl. Eurich 2008, S. 32f., sowie Joss-Dubach 2014, S. 15 und 48-74.

¹⁸⁸ Siehe Kap. 2.2.

¹⁸⁹ Siehe Kap. 8.2.1.

¹⁹⁰ Siehe Kap. 1.3.2.

¹⁹¹ Vgl. Eurich 2008, S. 31f., Eurich/Lob-Hüdepohl 2011b, S. 7, Joss-Dubach 2014, S. 16 und 19, sowie Geiger/Stracke-Bartholmai 2018b, S. 10. Aus christlich-theologischer Sicht können im Zuge einer richtigen Auslegung auch im Koran wahre Aussagen über »Behinderung« entdeckt werden. Die Durchmischung der islamischen Religion mit vorislamischen magischen Vorstellungen (Kultur) bei den MuslimInnen verunmöglicht diesen aber häufig ein richtiges Verständnis von »Behinderung«. Auf diese Weise komme es auch in der islamischen Kultur zu einer Diskriminierung der Frau. Auch in diesem Punkt würde die wahre Religion von kulturell bedingten Vorstellungen verdeckt (vgl. Joss-Dubach 2014, S. 17f., 47f. und 491ff.).

das Verständnis der Wirklichkeit, wie Gott sie geschaffen hat.¹⁹² Die sozialkulturelle Dimension (anderer, theologischer) Deutungen wird folglich in theologischen Arbeiten nur dann analytisch re-/dekonstruiert, wenn diese in Bezug auf die übersoziale, göttliche Wirklichkeit als falsch erachtet werden und davon ausgegangen wird, dass diese (kulturell bedingt) die Ontologie von »Behinderung« verschleieren.¹⁹³ Dies wurde hier am Beispiel der Zurückweisung der Theologie Eieslands durch Eurich kuriosisch gezeigt. In der vorliegenden Arbeit wird im Unterschied dazu die Frage danach, ob es eine übergeordnete Wahrheit gibt, ausgeklammert. Die Annahme einer solchen und konkreten Vorstellungen über diese werden hier dementsprechend weder zum Gegenstand noch zum Argument der Analyse gemacht.¹⁹⁴

Zentrale Anliegen der hier besprochenen theologischen Arbeiten sind die Ergründung der Beziehung zwischen Gott und »Behinderung«, auf dieser Grundlage behinderungsbezogene Deutungen und Umgangsweisen zu bewerten, zu einer theologischen Selbstpositionierung zu finden, diese zu begründen und als Ausgangslage für theologische Reflexionen sowie innerkirchliches Handeln zu machen.¹⁹⁵ In den theologischen Arbeiten wird außerdem der Anspruch erhoben, auf der genannten Grundlage gesellschaftliche Bereiche über die theologischen und kirchlichen Zusammenhänge hinaus zu beeinflussen. Genannt werden der Inklusionsdiskurs und seine theoretischen Grundlagen,¹⁹⁶ die politische Ethik und sozialpolitische Maßnahmen, die Medizin und das dortige Heilungsverständnis, die Pädagogik sowie die Haltungen und Handlungen nicht-»behinderter« Menschen im Alltag.¹⁹⁷ Menschen, die als »behindert« gelten, soll dadurch schließlich im Rahmen dieser Bereiche zu mehr Wertschätzung,¹⁹⁸ zur Fähigkeit der »Teilnahme am sozialen Leben« und der »eigenständige[n] Lebensführung«¹⁹⁹ verholfen werden.

Die skizzierten Anliegen zeigen, dass in der theologischen Literatur das Sprechen über eine marginalisierte Gruppe zum Ausgangspunkt gemacht wird, sich selbst innertheologisch zu positionieren sowie die eigene gesellschaftliche Position zu legitimieren und zu festigen. Wie bereits gesagt, stellt sich die Frage, ob eher stereotypie Vorstellungen von »Behinderung« und »behinderten« Menschen und weniger die

¹⁹² In Bezug auf Inklusion vgl. Eurich/Lob-Hüdepohl 2011b, S. 7. Hörnig strebt in einem ganz ähnlichen Duktus danach, die Wahrheit über Luthers Aussagen über »Wechselbälge« zu ergründen, die in der Rezeption dieser Aussagen verdeckt worden seien (vgl. Hörnig/Söderfeldt 2017, S. 7).

¹⁹³ Den Beitrag christlicher Zusammenhänge zur neuzeitlichen Konstruktion von »Behinderung« rekonstruiert Eurich in seinen Ausführungen nicht. Er fragt ohnehin eher danach, als was »behinderte Menschen« konstruiert werden und wie ihr Hilfebedarf angemessen ermittelt werden kann, aber nicht danach, wie die Konstruktion der Kategorie »Behinderung« erfolgt (2008, S. 201ff., 229–235 und 255–264).

¹⁹⁴ Siehe Kap. 3.2. Dies heißt nicht, dass dieser Arbeit kein eigener Standpunkt zugrunde liegt, der nicht sozialabhängig und schließlich nicht kontingenzt wäre. Er ist aber im Unterschied zur Grundlage theologischer Argumentationen prinzipiell überprüfbar und damit falsifizierbar und als Grundlage einer offenen, wissenschaftlichen Diskussion brauchbar.

¹⁹⁵ Vgl. Kunz/Liedke 2013b, S. 5, Mohr 2011, S. 15, und Geiger/Stracke-Bartholmai 2018b, S. 9f.

¹⁹⁶ Vgl. Liedke/Wagner 2016, S. 26.

¹⁹⁷ Vgl. Eurich 2008, S. 13f., 16, 27 und 32f., Liedke 2009, S. 22 und 613, Mohr 2011, S. 15, Kellenberger 2011, S. 9 und 21f., sowie Eurich/Lob-Hüdepohl 2011b, S. 7.

¹⁹⁸ Vgl. Joss-Dubach 2014, S. 13–22 und 37.

¹⁹⁹ Eurich 2008, S. 16 und 38.

Perspektiven derer, die als »behindert« gelten, die Grundlage aktueller theologischer Argumentationen bilden und ob diese Vorstellungen wiederum medizinische und neoliberalen Wert(-ungs-)prinzipien beinhalten, von denen sich die AutorInnen vordergründig distanzieren.²⁰⁰

Anthroposophische Literatur. Während die Theologien offensiv allgemeingültige Grundlagen für die Gesellschaft und die soziale Stellung »behinderter Menschen schaffen wollen, bringen sich anthroposophische AkteurInnen erst allmählich in den breiten Diskurs über »Behinderung« und den Umgang mit »behinderten« Menschen ein. Nach Einschätzungen aus diesem Kreis selbst öffnet sich die anthroposophische heilpädagogische und sozialtherapeutische Praxis und deren interne Reflexion erst seit einigen Jahren für die wissenschaftliche Sprache und den Austausch mit nicht-anthroposophischen Fachwissenschaften.²⁰¹ Hauptsächlich richten sich die wenigen vorliegenden Sammelände und Monografien (unter denen sich einige, hauptsächlich an Universitäten außerhalb Deutschlands, Österreichs und der Schweiz eingereichte Dissertationen befinden)²⁰² zum Verhältnis von Anthroposophie und »Behinderung« an AkteurInnen pädagogischer Praxisfelder.²⁰³ Vor allem adressieren sie die anthroposophische Heilpädagogik und Sozialtherapie in Waldorfschulen, anthroposophische Sonder-/Förderschulen sowie heilpädagogische oder sozialtherapeutische Einrichtungen wie Kindergärten und Lebensgemeinschaften. Diese starke Orientierung an der pädagogischen und insbesondere an der spezifisch anthroposophischen Praxis kann als ein Grund dafür betrachtet werden, dass diese Publikationen im Vergleich zu den theologischen Schriften weniger Begriffe und Konzepte enthalten, die aktuell für sozial- und kulturwissenschaftliche Disziplinen und die Disability Studies zentral sind. Anthroposophische AutorInnen suchen, so scheint es, weniger stark als TheologInnen den sozial- und kulturwissenschaftlichen Anschluss. Der emeritierte Universitätsprofessor für Heil- und Sonderpädagogik Ferdinand Klein formuliert zwar – ähnlich wie theologische AutorInnen es für die Theologien tun – den Anspruch, dass die anthroposophische Heilpädagogik und Sozialtherapie notwendige Korrekturen der aktuellen, aus seiner Sicht destruktiven, weil kontingenten Sozialwissenschaften und Sonderpädagogik bewirken könnten und sollten; fordert aber dafür, »die gewohnte analytische Sprache hinter uns zu lassen und uns in die einfach anmutende, aber gehaltvolle Sprache der spirituellen Ethik der Anthroposophie [...] einzufühlen«.²⁰⁴ Wie oben aufgezeigt, wählen christliche TheologInnen einen anderen Weg: Ihr Streben nach sozial- und kulturwissenschaftlichem Anschluss findet vor allem in einer Verwendung entsprechender Begrifflichkeiten und Konzepte Ausdruck. In der Konsequenz der Konzentration auf die (anthroposophische) pädagogische Praxis, der

200 So wird von theologischer Seite die Hegemonie sowohl aktueller, schulmedizinischer als auch neoliberaler Deutungen und Bewertungen des Menschen anerkannt und gleichzeitig deren Auswirkungen kritisiert. Indem sich die Theologien als notwendiges Korrektiv zu diesen Auswirkungen (ohne ihre UrheberInnen tatsächlich selbst infrage zu stellen) positionieren, versuchen sie, sich ihre gesellschaftliche Anerkennung zu sichern.

201 Vgl. Grimm 2007, S. 34.

202 Vgl. Maschke 2008, Blomaard 2011 und Maschke 2018.

203 Vgl. Grimm/Kaschubowski 2008; vgl. auch Kaschubowski/Maschke/Greving 2013 und Schmalenbach 2016.

204 Klein 2008, S. 137 und 135.

Ablehnung der Fachwissenschaften und ihrer Sprache sowie der Anliegen anthroposophischer Arbeiten liegen also sehr viel weniger begriffliche Überschneidungen zwischen anthroposophischen Schriften und der vorliegenden Arbeit vor, als es zwischen theologischen Publikationen und dieser Arbeit der Fall ist. Es ist daher nicht notwendig, eine ähnlich ausführliche Abgrenzung dieser Arbeit von den anthroposophischen Publikationen vorzunehmen, wie sie oben in Bezug auf theologische Schriften erfolgt ist. Die Abgrenzung und der Umstand, dass es sich bei anthroposophischen Arbeiten nicht um relevante Forschungsbeiträge für diese Arbeit handelt, ist auf den ersten Blick aufgrund unterschiedlicher AdressatInnen, Zielsetzungen und damit einhergehender Begrifflichkeit deutlich erkennbar. Im Folgenden werden daher nur knappe Bemerkungen zur deutschsprachigen anthroposophischen Literatur zum Thema »Behinderung« (insbesondere »geistige Behinderung«) seit 2008 gemacht und diese punktuell mit Befunden aus der Besprechung theologischer Literatur verglichen. Im Fokus liegen dabei vor allem anthroposophisch konzeptionelle Sammelbandbeiträge.

Der Blick auf die Inhaltsverzeichnisse und die Sachregister der betrachteten Bände lässt erkennen, dass anthroposophische Beiträge zur Heilpädagogik und Sozialtherapie von typisch anthroposophischen Begriffen und Perspektiven geprägt sind. Diese finden sich in der Regel weder in theologischen noch in sozial- und kulturwissenschaftlichen Arbeit zum Thema »Behinderung«. Dazu zählen Termini wie z.B. Astralleib, Ätherleib, Chiropronetik, (Heil-)Eurythmie, Ich-Bewusstsein, Ich-Impuls, Ich-Organisation, Inkarnation, Menschenkunde, Punkt-Kreis-Meditation, Sozialtherapie, Wesensglieder.²⁰⁵ Etwa zeitgleich zu den Theologien werden die Begriffe »Integration« und »Inklusion« verwendet – zunächst nur vereinzelt, zunehmend aber an exponierteren Stellen und differenzierter sowie umfangreicher. Auf konstruktivistische Ansätze, die Disability Studies und die für diese grundlegenden Modelle von Behinderung wird kein Bezug genommen. Darüber hinaus vermeiden die AutorInnen den Begriff »Behinderung« und insbesondere die Bezeichnung »geistige Behinderung« oder distanzieren sich explizit von diesen. Stattdessen gebrauchen sie den spezifisch anthroposophischen Terminus »Seelenpflege-Bedürftigkeit«. Die AutorInnen machen selbst deutlich, dass sich die Bezeichnungen »geistige Behinderung« und »Seelenpflege-Bedürftigkeit« auf das gleiche Phänomen beziehen, dieses jedoch innerhalb und außerhalb anthroposophischen Denkens unterschiedlich gedeutet wird.²⁰⁶ Die anthroposophische Bezeichnung »Seelenpflege-Bedürftigkeit« ist eng mit dem spezifisch anthroposophischen Verständnis dieses Phänomens verknüpft, welches wiederum auf der anthroposophischen bzw. steinerschen Anthropologie gründet. Diese unterscheidet auf spezifische Weise Körper, Geist, Seele und Ich und geht von Wiedergeburten bzw. mehrmaligen Verkörperungen des Ichs aus. Im Fall des Auftretens dessen, was als »Seelenpflege-Bedürftigkeit« gefasst wird, werden weder der Geist noch das individuelle Ich einer Person als beeinträchtigt gedeutet (wie es die Bezeichnung »geistige Behinderung« nahelegt), sondern es wird angenommen, dass die Seele bzw. die Verbindung zwischen den verschiedenen Leibern des Menschen gestört sei. Auch wenn sich die Grundlagen und Details des anthroposophischen Konzepts von »Seelenpflege-Bedürftigkeit« einerseits und des evangelischen und katholischen Behinderungs-

²⁰⁵ Vgl. Kaschubowski/Maschke/Greving 2013, S. 5f. und 239-242, sowie Grimm/Kaschubowski 2008, S. 5-8 und 542-547.

²⁰⁶ Vgl. Grimm 2008, S. 245, und Klein 2008, S. 146.

konzepts andererseits unterscheiden,²⁰⁷ liegt dem anthroposophischen Konzept der »Seelenpflege-Bedürftigkeit« letztendlich ähnlich wie dem evangelischen und katholischen Behinderungskonzept ein *soziales Modell* zugrunde, bei dem von einer Ursache für Beeinträchtigung und Hilfebedürftigkeit ausgegangen wird, die unabhängig vom sozialen Kontext besteht. Als solche kann sie aus dieser Perspektive nicht infrage gestellt oder als konstruiert betrachtet werden, weil ihr Ursprung im metaphysischen und metasozialen (transzendenten) Bereich verortet wird. Kategorisierungen werden von Rüdiger Grimm, Professor für Theorien und Methoden der Heilpädagogik an der privaten Alanus Hochschule, hingegen als vom Menschen gemacht betrachtet.²⁰⁸

In anthroposophischen Texten wird »Seelenpflege-Bedürftigkeit« des Weiteren mit Leid, Krankheit, Verletzung/Verletzlichkeit, Unvollständigkeit, Ungleichgewicht und Hilfebedürftigkeit assoziiert.²⁰⁹ Diese Assoziationen und die Verortung ihres Ursprungs im Transzendenten sind Ausgangspunkt für die Zuschreibung eines spezifischen Zwecks von »Seelenpflege-Bedürftigkeit«: Das individuelle Ich sowie das soziale Umfeld können und sollen sich unter der Erfahrung von Unvollständigkeit, Hilfebedürftigkeit etc. weiterentwickeln.²¹⁰ Wie in evangelischen und katholischen Arbeiten erhalten Menschen, die als »behindert« bzw. »seelenpflege-bedürftig« gelten, auch in den hier betrachteten anthroposophischen Texten eine passive Rolle. Ihre Perspektiven werden in diesen nicht oder zumindest nicht systematisch und auf erkennbare Weise einbezogen. So kann zusammengefasst werden, dass sich anthroposophische und theologische Deutungen inhaltlich z.T. stark voneinander unterscheiden. Strukturell weisen sie jedoch große Ähnlichkeiten auf: Die Konzeptualisierungen entsprechen einem *sozialen Modell von Behinderung*, bei dem betont wird, dass eine Störung objektiv, jenseits jeder sozialen Kontextabhängigkeit als solche vorliegt und seinen Ursprung und Zweck in Vorgängen außerhalb des Sozialen hat. In beiden Kontexten konzentrieren sich die Arbeiten auf »geistige Behinderung«, ohne dass diejenigen, denen eine »geistige Behinderung« zugeschrieben wird, auf erkennbare Weise und mit gleicher Gewichtung wie nicht-»behinderte« Perspektiven in eine systematische Generierung einer empirischen Grundlage für die entfalteten Argumentationen einbezogen werden. Die Literaturbesprechung hat gezeigt, dass zwischen der religiösen Literatur und der vorliegenden religionswissenschaftlichen Arbeit sowohl auf inhaltlicher als auch auf struktureller Ebene fundamentale Unterschiede bestehen.

²⁰⁷ Siehe Kap. 7.2.1.

²⁰⁸ Vgl. Grimm 2008, S. 245.

²⁰⁹ Für Beispiele vgl. Denger 2008, S. 107, Glöckler 2016, S. 90-94, und Grimm 2008, S. 243.

²¹⁰ Vgl. Glöckler 2016, S. 92, und Grimm 2008, S. 249. Siehe Kap. 7.2.1 und 8.2.1.