

Kapitel 7

Enabling Religion: Befähigung durch Religion

Religiöse Zusammenhänge werden in den Interviews sehr häufig als befähigend dargestellt. Der Umfang dieser Zuschreibung übersteigt merklich den Umfang der Darstellung von behindernden Wirkungen religiöser Kontexte. Dieser quantitative Befund kann vor dem Hintergrund aktueller Debatten interpretiert werden: Wie das Verhältnis zwischen Religion und »geistiger Behinderung« dargestellt wird, ist vom Kontext, in dem gesprochen wird, abhängig. Für Einrichtungen der Behindertenhilfe und Sozialtherapie in Deutschland, in denen die Interviews für die vorliegende Arbeit geführt wurden, sind drei Kontextbedingungen von besonderer Bedeutung: Zum einen sind die Einrichtungen rechtlich zur sog. *Eingliederung* ihrer KlientInnen verpflichtet.¹ Zum anderen kann aktuell von einer Art globalem Inklusionsparadigma in Verbindung mit dem Sprechen über »Behinderung« ausgegangen werden.² Außerdem ist festzustellen, dass sich ein soziales Modell von Behinderung verbreitet und daher viele Menschen über eine gewisse Sensibilität für die soziale Dimension, d.h. für den *Umgang* mit »beeinträchtigten« Menschen als behindernder Faktor, verfügen. Alle drei Aspekte können u.a. Gründe dafür sein, dass sich bei den Befragten eine deutliche Präferenz für die Darstellung von Religion als befähigendes Moment in Bezug auf »Behinderung« zeigt. Die Darstellung von Religion wird, so kann vermutet werden, an diese sozialen Erwartungen angepasst.³ So kann erklärt werden, dass religiösen Zusammenhängen vielmehr befähigende als behindernde Wirkungen zugeschrieben werden.

1 Relevant ist in Deutschland zum Zeitpunkt der Interviews insbesondere § 53 Abs. 3 des Sozialgesetzbuchs XII: »Besondere Aufgabe der Eingliederungshilfe ist es, eine drohende Behinderung zu verhüten oder eine Behinderung oder deren Folgen zu beseitigen oder zu mildern und die behinderten Menschen *in die Gesellschaft einzugliedern*. Hierzu gehört insbesondere, den behinderten Menschen die *Teilnahme am Leben in der Gemeinschaft zu ermöglichen oder zu erleichtern*, ihnen die Ausübung eines angemessenen Berufs oder einer sonstigen angemessenen Tätigkeit zu ermöglichen oder sie so weit wie möglich unabhängig von Pflege zu machen« (Hervorhebungen der Verfasserin). Dazu vgl. auch Wansing 2005, S. 117-120.

2 Vgl. Hedderich 2016, S. 25ff., sowie Bürli 2016, S. 74ff. und 84.

3 Aus christlich-religiöser Perspektive wird auch argumentiert, dass der Gedanke der Inklusion christlicher Tradition entspringe bzw. ihr inhärent sei. Für ein Beispiel vgl. Zippert 2013, S. 209.

7.1 *Socially Enabling Religion:* gesellschaftliche Befähigung durch Religion

Die Aussagen in den Interviews, die in der vorliegenden Arbeit diskutiert werden, gehen nicht nur von oben genannten sozialen Erwartungen aus. Den Aussagen liegen auch Annahmen über eine bestimmte Konstellation von Ein- und Ausschlüssen zugrunde: Sie setzen zum einen voraus, dass diejenigen, die als Betreute in den Einrichtungen wohnen, in eben diese Einrichtungen inkludiert sind. Zum anderen gründen die Aussagen auf der Annahme, dass die Inklusion der Betreuten in alle anderen Systeme entweder nicht gegeben ist (Exklusion) oder dass die Betreuten ausschließlich als EinrichtungsbewohnerInnen, als »Behinderte« o.Ä. adressiert werden; dass ihnen in der Regel aber nicht die Rolle von MieterInnen, PolitikerInnen, TanzpartnerInnen etc. zugestanden wird. In den Darstellungen der Befragten klingt häufig an, dass sie diese Exklusion und eine eindimensionale Adressierung der Betreuten, die sie voraussetzen, ablehnen, und sie geben an, dass sie eine vielfältige Inklusion anstreben. In dieser Situation wirkt sich Religion, so der Tenor in den Interviews, förderlich auf die Stellung von Menschen mit »geistiger Behinderung« in der Gesellschaft aus. Die Befragten gehen also davon aus, dass Religion Strukturen aufweist, die zu Inklusion und Partizipation in der Umwelt von Religion – d.h. in nicht-religiösen Zusammenhängen – führen oder diese begünstigen. Dabei geht es ihnen um die Inklusion in nicht-religiösen Zusammenhängen sowohl innerhalb als auch außerhalb von Wohlfahrtsorganisationen bzw. innerhalb und außerhalb der jeweiligen Wohneinrichtungen für Menschen mit »geistiger Behinderung«.

Bei den Darstellungen von gesellschaftlicher Befähigung durch Religion, um die es in diesem Kapitel geht, handelt es sich um einen Typ des vielfältigen Verhältnisses zwischen Religion und »geistiger Behinderung«, das in dieser Arbeit herausgearbeitet werden soll. Die Strukturen, durch die gemäß der GesprächspartnerInnen gesellschaftliche Befähigung erfolgt, lassen sich verschiedenen Ebenen zuordnen. Ihnen zufolge wird gesellschaftliche Befähigung durch Moderation auf organisationaler Ebene, die Erziehung der Einzelnen in den Einrichtungen, polykontexturale Kontakte im Kontext religiöser Praktiken sowie durch Transzendenzkontakte erreicht.

7.1.1 Religiös gebundene Wohlfahrtsorganisationen als Moderatorinnen von Inklusion

In einer funktional differenzierten Gesellschaft werden Individuen, die aus unterschiedlichen Gründen von Exklusion betroffen sind, von Wohlfahrtsorganisationen inkludiert. Wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen zielen darauf, so die Rehabilitationssoziologin Gudrun Wansing, »Individuen in die Lage zu versetzen, ihre Lebensführung (wieder) an den Inklusionsbedingungen der Funktionssysteme auszurichten.«⁴ Die Leistung von Wohlfahrtssystem und Wohlfahrtsorganisationen ist demnach zum einen die Inklusion Exkludierter und zum anderen die (Re-)Inklusion von Exkludierten in verschiedene soziale Systeme (polykontexturale Inklusion). Den Wohlfahrtsorganisationen kommt damit eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die soziale Position von Individuen zu, wenn Exklusion eingetreten ist.

4 Wansing 2005, S. 105.

Aufgrund des Subsidiaritätsprinzips und historischer Entwicklungen sind, wie oben gezeigt, religiös gebundene Organisationen die größten Leistungsträger und -erbringer im Wohlfahrtssystem Deutschlands. Zu einem großen Teil sind sie es, die Menschen, die als »geistig behindert« gelten und von Exklusion betroffen sind, inkludieren. Folglich hängt es im Wesentlichen von religiös gebundenen Organisationen ab, ob und inwiefern der Gruppe »geistig behinderter« Menschen »verspernte Zugänge zu funktionsspezifischer Kommunikation und Mitgliedschaft« eröffnet werden.⁵ Vor diesem Hintergrund wird im Folgenden zunächst der Frage nachgegangen, welche Bedeutung den untersuchten Einrichtungen für die Gestaltung von Inklusion und Partizipation zugeschrieben wird. Dafür wird zunächst rekonstruiert, was die Befragten unter dem Begriff »Inklusion« verstehen. Darauf folgend wird dargelegt, dass von einigen Befragten eine moderierende Rolle für religiös gebundene Organisationen in der Gestaltung von »Inklusion« beansprucht wird und welche Maßnahmen als Mittel dieser Moderation von »Inklusion« genannt werden. Schließlich wird gezeigt, dass der Anspruch auf eine tragende Rolle in der Umsetzung von »Inklusion« emisch auf religiöse »Werte« zurückgeführt wird. Mit Blick auf die Fragestellung dieser Arbeit wird damit deutlich, wie die soziale Stellung von Menschen, die als »geistig behindert« gelten, aus Sicht der Befragten durch Religion so beeinflusst wird, dass sich Inklusions- und Partizipationschancen außerhalb von Religion und über die jeweilige Einrichtung hinaus erhöhen können.

Emische Bestimmungen von »Inklusion«. Im deutschen Sozialrecht ist zum Zeitpunkt der Erhebung der Begriff der »Eingliederung« von Bedeutung, wenn es um die angestrebte soziale Stellung von Personen, die als »geistig behindert« gelten, geht. *Eingliederung* herzustellen, ist Aufgabe der Einrichtungen der Behindertenhilfe. Sie erbringen diese Leistung im Auftrag des Staates und werden auf der Grundlage entsprechender Gesetze staatlich finanziert. Gleichwohl kommt in den Interviews das Stichwort der Eingliederung im sozialrechtlichen Sinne nicht vor.⁶ Stattdessen wird dort eher von »Inklusion« gesprochen. Die Begriffe »Inklusion« oder »inklusiv« verwenden sieben der 18 Befragten. Mit einer Ausnahme handelt es sich dabei um diejenigen, die hier als Betreuende zusammengefasst werden.⁷ Erkennbar ist, dass »Inklusion« nicht einheitlich definiert und bewertet wird. Als kleinster gemeinsamer Nenner der verschiedenen Bestimmungen von »Inklusion« durch die Betreuenden, die interviewt wurden, erscheint der Grundsatz, dass »Inklusion« ein Zusammensein von Menschen mit und ohne »Behinderungen« bedeute.⁸ Teilweise wird dieses Zusammensein auf bestimmte Kontexte begrenzt (wie z.B. auf den Kontext Schule und

5 Ebd., S. 107.

6 Die einzigen Nennungen finden sich in den Gesprächen mit der katholischen Marienschwester E. und der anthroposophischen Heilerziehungspflegerin Frau S. Sie verwenden »Eingliederung« bzw. »eingliedern« jedoch für Vorgänge innerhalb religiöser Kontexte (vgl. Sr. E.W., Z. 847, und Frau A.S., Z. 84).

7 Bei der Ausnahme handelt es um Herrn V., der als Betreuer in einer anthroposophischen Einrichtung wohnt. Im Interview mit ihm erwähnt er »(Ok)lusion« {vermutlich: Inklusion} zwischen Menschen mit und ohne Behinderung, die jetzt in den Schulen passiere (Herr A.I./Herr R.V., Z. 941). Nur in zwei Fällen ist das Stichwort »inklusiv« von der Interviewerin eingebracht worden (vgl. Herr O.R., Z. 117f., und Frau M.B., Z. 591).

8 In den Interviews werden für dieses Zusammensein auch die Begriffe der »Gemeinschaft« und des »Gemeinschaftsgefühl[s]« verwendet (vgl. Herr O.R., Z. 932f., sowie Herr E.L., Z. 192 und 378-381).

dort auf bestimmte Fächer);⁹ teilweise wird das Zusammensein sehr weit als alltägliche Begegnung oder Zusammenleben ohne »Sonderwelten« (d.h. auch ohne »Einrichtungen«) gefasst.¹⁰ In zwei Fällen wird explizit erklärt, dass »Inklusion« sich nicht nur auf das Zusammensein von »behinderten« und »nicht-behinderten« Menschen beziehe, sondern auf eine Verbundenheit »alle[r] Akteure« ziele, also auch auf die Gemeinschaft zwischen jungen und alten Menschen sowie mit »Ausländer[n]«.¹¹

Mit »Inklusion« bezeichnen die Befragten nicht wertfrei jedes Aufeinandertreffen von Personen(-gruppen), die als verschieden erachtet werden, unabhängig davon, wie es gestaltet wird. Als »Inklusion« wird ein Zusammensein erst dann verstanden, wenn Begegnungen z.B. im gegenseitigen Respekt und unter Achtung der Würde stattfinden,¹² Diskriminierung nicht vorkommt,¹³ die Vielfalt unter denjenigen, die zusammen sind, bewusst wertgeschätzt wird¹⁴ und erkannt wird, dass Vielfalt eine Bereicherung darstellt, von der alle Beteiligten profitieren. Damit unterscheidet sich der Gebrauch des Begriffs »Inklusion«, wie er im untersuchten Material vorliegt, stark vom analytischen Inklusionsbegriff, wie er in dieser Arbeit verwendet wird.¹⁵

Manche Bestimmungen von »Inklusion« beinhalten neben dem Aspekt des Zusammenseins den Aspekt der gleichen Handlungs- und Zugangsoptionen verschiedener AkteurInnen (»Teilhabe«).¹⁶ In Bezug auf Handlungs- und Zugangsoptionen wird von einem Normalzustand ausgegangen, den es – aus der Sicht der meisten Befragten – für Menschen mit und ohne »Behinderungen« gleichermaßen zu erreichen gelte.¹⁷ Unabhängig von der Verwendung des Begriffs »Inklusion« finden sich in den meisten Interviews – und damit auch in den Interviews mit den sog. Betreuten – Beschreibungen und Forderungen nach dem Zusammensein von Menschen mit und ohne »Behinderungen« und der Gewährleistung gleicher Handlungs- und Zugangsoptionen. Dies ist entweder generell gemeint oder bezieht sich auf einzelne Bereiche (z.B. auf eine Kirchengemeinde). Der Zustand, der von einigen als »Inklusion« oder »inklusiv« bezeichnet wird, wird von allen (tendenziell bis umfassend) positiv bewertet und angestrebt.¹⁸ Nur in einem Fall kommt es zu einer religiösen Begründung von »Inklusion«:

9 Vgl. Herr D.A., Z. 781-816.

10 Vgl. Herr O.R., Z. 380-394, und Herr E.L., Z. 295.

11 Herr E.L., Z. 190-193, und Herr O.R., Z. 380-394.

12 Vgl. Herr E.L., Z. 246-256.

13 Vgl. Herr O.R., Z. 117-161.

14 Vgl. ebd., Z. 935ff.

15 Um den emischen und den etischen Begriff zu unterscheiden, wird Ersterer in Anführungszeichen gesetzt.

16 Herr E.L., Z. 146-256. Vgl. auch Frau N.H., Z. 556-585, und Frau K.J., Z. 258-282.

17 Für Beispiele vgl. Herr E.L., Z. 147-201 und 909-929, sowie Frau K.J., Z. 258-282.

18 Die Chancen auf die Realisierung dieses Zustands werden unterschiedlich eingeschätzt. In der Tendenz erweisen sich die Befragten in anthroposophischen Einrichtungen als skeptischer und begrenzen den Kontext, für den die Frage nach »Inklusion« ihrer Ansicht nach relevant ist, stärker als diejenigen der katholischen und evangelischen Einrichtungen. Inwiefern dies mit der jeweiligen religiös-gemeinschaftlichen Zugehörigkeit zusammenhängen könnte, kann auf der Datengrundlage nicht abschließend beantwortet werden. Es erscheint aber eher plausibel, davon auszugehen, dass sozialstrukturelle und biografische Merkmale Einfluss auf die Einstellung zur »Inklusion« haben: Das Material erweckt den Eindruck, dass diejenigen, die beruflich intensiven Kontakt zu »geistig behin-

»Inklusive Gedanken« ergeben sich der Argumentation des evangelischen Pfarrers Herrn R. zufolge gewissermaßen logisch aus dem Glauben an Gott als dem »Schöpfer und Erhalter allen Lebens« und dem Glauben daran, dass Gott alle »seine Menschenkinder liebt«.¹⁹

Ansprüche religiös gebundener Organisationen auf die Gestaltung von »Inklusion«. Religiös gebundene Organisationen nehmen aus Sicht einiger GesprächspartnerInnen eine zentrale Rolle für die Umsetzung von »Inklusion« ein. Die Wohneinrichtungen in ihrer früheren und teilweise gegenwärtigen Verfassung, so konstatiert z.B. der evangelische Wohneinrichtungsleiter Herr L., stünden zwar der Umsetzung von »Inklusion« entgegen.²⁰ Es gelte daher, »eher Einrichtung abzuschaffen«.²¹ Die Gestaltung einer »inklusiven« Gesellschaft gehe aber dennoch von diakonischen Einrichtungen aus. Dafür sei es notwendig, dass die Organisationen sich verändern und andere Aufgaben als bisher übernehmen.²² Vor allem von Herrn L. und Frau H., Leiterin einer ökumenisch-caritativen Wohneinrichtung, werden in diesem Zusammenhang Aufgaben, bei denen es um Einflussnahmen auf organisationaler Ebene geht, beschrieben.

Im Rahmen der Beschreibung über ihr berufliches Aufgabenfeld thematisiert Frau H. die Einflussnahme, die sie von einer Position innerhalb einer caritativen Organisation aus auf eine staatliche Organisation hinsichtlich ihrer Umgangsweise mit Menschen, die als »geistig behindert« gelten, nimmt. Sie erklärt, ihr »Part« als Leiterin einer Caritaseinrichtung sei es z.B., »mitm Kostenträger ins Gespräch [zu] gehen« und dabei den Grundsatz »nichts über uns ohne uns [...] immer wieder deutlich zu machen«.²³ Deutlich tritt in ihrer Aussage die Zielsetzung ihrer Einflussnahme hervor: Der Kostenträger, eine staatliche Institution, solle »geistig behinderte« Menschen so berücksichtigen, dass deren Selbstbestimmung gestärkt wird.

Ein umfassendes Moderationsanliegen der Diakonie bringt Herr L. zum Ausdruck: »Wenn ich n Wunsch hätte würd ich das System ändern«.²⁴ Mehrfach geht er darauf ein, dass dies von existenzieller Bedeutung für »behinderte« Menschen sei. Er argumentiert: Davon, »was [...] das System für Menschen mit Behinderung«²⁵ macht, hänge »das Bild[,] das man« von ihnen habe, ab.²⁶ Förderschulen und Werkstätten für

dernten« Menschen haben (Betreuung/Assistenz, Pflege), der Umsetzung von »Inklusion« gegenüber skeptischer eingestellt sind als diejenigen, die in leitenden Positionen sind. Dies wiederum hängt mit dem (Aus-)Bildungsstand der jeweiligen Personen zusammen. In anthroposophischen Lebensgemeinschaften sind auch diejenigen, die leitende Funktionen übernehmen, in Betreuung und Pflege involviert.

19 Herr O.R., Z. 906ff. und 918ff.

20 Siehe Kap. 8.1.1.

21 Herr E.L., Z. 295 und 329. Gemeint sind wahrscheinlich spezielle, räumlich abgesonderte Wohneinrichtungen.

22 Vgl. z.B. Frau N.H., Z. 837-868 und 887-908, sowie Herr E.L., Z. 295-338.

23 Frau N.H., Z. 317, 694 und 703.

24 Herr E.L., Z. 942f. Mit »System« scheint Herr L. die Gesamtheit der Umgangsweisen mit und Bedingungen der Lebensgestaltung von Menschen, die als »behindert«

25 Ebd., Z. 112f.

26 Ebd., Z. 948. »[D]as System« scheint an dieser Stelle die Gesamtheit des (wohlfahrts-)staatlichen Umgangs (Hilfemaßnahmen) für Menschen, die als »behindert« gelten, zu meinen.

»Behinderte«, also Sondereinrichtungen, seien »Stigma[ta]«. ²⁷ Das Bild aber müsse »sich drehen«, ²⁸ fordert Herr L. Denn: Das Bild sei ausschlaggebend dafür, ob sich Eltern für oder gegen ein »behindertes« Kind entscheiden würden. ²⁹ »Das System« beeinflusst nach Herrn L. das Bild von Menschen mit »Behinderungen« also vor allem mittelbar über die Bedingungen, die es für deren Lebensgestaltung schaffe. ³⁰ Das Bild von »behinderten« Menschen wiederum wirke sich auf ihre Existenzchancen aus. Von zentraler Bedeutung sei, dass »behinderte« Menschen »genauso« leben könnten wie »Nicht-Behinderte«. ³¹ Eine entsprechende Intervention im »System« bzw. in den Bedingungen der Lebensgestaltung sieht er als Aufgabe der Diakonie. Wie auch Frau H. geht er diesbezüglich auf das Zusammenspiel zwischen evangelischer Organisation und dem staatlichen Kostenträger ein:

Herr E.L.: Immer mit der Perspektive wir wollen mittendrin leben wir wollen nicht irgendwo am Rand sein, sondern wir wollen mittendrin sein //mhm// und da müssen wir als [Name der christlichen Glaubensbewegung] Diakonie, müssen wir mit dem Kostenträger auch innovativ sein, da da müssen wir Ideen bring³²

Wie auch bei Frau H. wird in den Aussagen Herrn L.s erkennbar, dass ein Gestaltungsanspruch religiös gebundener Organisationen erhoben wird. Herrn L. geht es dabei um die Umsetzung eines Lebens »mittendrin«, also um die Durchsetzung einer bestimmten Inklusionsweise von Personen, die als »geistig behindert« gelten. In zwei Gesprächen in einer anthroposophischen Einrichtung wird ebenfalls auf politische Einflussversuche verwiesen. Dabei handelt es sich nicht um Verhandlungen auf Organisationsebene wie in den oben besprochenen Fällen in den Kontexten von Caritas und Diakonie. Angesprochen wird eine einzelne Aktion gegen die Pflegereform, an der einzelne BewohnerInnen und MitarbeiterInnen der Einrichtung beteiligt gewesen seien. ³³

Interorganisationale »Kooperationen« als Mittel zur »Inklusion«. Von religiös gebundenen Organisationen der Behindertenhilfe gehen, laut den Betreuenden in Leitungspositionen, die befragt wurden, nicht nur auf (wohlfahrts-)staatliche Organisationen moderierende Einflüsse aus. Sowohl Herr L. als auch Frau H. machen deutlich, dass sie auf unterschiedliche Organisationen einwirken. Solche Moderationsversuche spiegeln sich in den Beschreibungen Herrn L.s von »Kooperation[en]« und »Projekt[en]« zwischen der Einrichtung, in der er arbeitet, und anderen Organisationen wider. Die von ihm beschriebenen Kooperationen und Projekte betreffen die Be-

²⁷ Ebd., Z. 917.

²⁸ Ebd., Z. 948.

²⁹ Vgl. ebd., Z. 551-563, 870-880 und 909-937. Mit der Entscheidung für oder gegen ein »behindertes« Kind könnte an diesen Stellen z.B. die Entscheidung für oder gegen einen Schwangerschaftsabbruch, eine Adoptionsfreigabe oder die Akzeptanz des eigenen Kindes und dessen Konstitution sein.

³⁰ »[W]as macht das System für Menschen mit Behinderung«, »Förderschulen« usw. (ebd., Z. 912f. und 917).

³¹ Vgl. ebd., Z. 926-929.

³² Ebd., Z. 331-334.

³³ Vgl. z.B. Herr A.I./Herr R.V., Z. 182f. Der Grund für die Unterschiedlichkeit der Aktionsformen liegt sicherlich in den internen und externen Verbandsstrukturen.

reiche Wohnen, Bildung sowie Kunst und Freizeit. Herr L. schildert: Als er Bereichsleiter geworden sei, habe er als Erstes »ne Außenwohngruppe [...] gemacht [...] in der Stadt«, und zwar in »Kooperation mit der Wohnungsgenossenschaft«. ³⁴ »In Zukunft« seien weitere solcher »Kooperation[en] zu machen«. Dies bedeute, »Wohnraum nur noch anzumieten und zu gucken, kleine Wohngemeinschaften zu gründen, mitten im Wohngebiet«. ³⁵ Es gebe außerdem eine »Kooperation jetzt mit Oberschule [und] mit Berufsschulen« sowie Theater- und Tanzprojekte (»Tanzklusion«). ³⁶ Auf diese Weise wolle er »ein Sozialraum gestalten, wo alle Akteure miteinander verbunden sind«. ³⁷

Zusätzlich zu den Bereichen, die von Herrn L. angesprochen werden, beschreibt Frau H. moderierende Aktivitäten in den Bereichen Gesundheit, Familie und Politik. ³⁸ Frau H. konstatiert, »gemeinwesentlich« zu arbeiten. ³⁹ Mit dem Ausdruck »gemeinwesentlich« fasst sie ihre Bestrebungen, auf Einzelne und deren Umfeld so einzuwirken, dass Partizipation von »geistig behinderten« Menschen in verschiedenen Bereichen möglich wird, zusammen. Als Beispiele nennt sie einen Nordic-Walking-Kurs über die Krankenkasse ⁴⁰ sowie, dass »einzelne Behinderte [...] mit zur Malschule [...] mit ganz Normalen [...] gehen« und dass »einige [...] en Kurs ma mit an ner Volkshochschule« machen, was »natürlich entsprechend mit vorbereitet« werden müsse (Einwirkung auf Umfeld). Einige seien des Weiteren »in Vereinen drinne«, seien »Helfer beim DRK« und »bei den Maltesern« ⁴¹ und »der eine« sei »im Stadtwald bei den Tieren« engagiert. Mit Blick auf die Zukunft sagt sie:

Frau N.H.: Meine Zielsetzung wär mal noch öhm zum Beispiel mh so fitte Menschen mit geistiger Behinderung (recht) jugendliche zum Beispiel mit in son Jugendparlament zu kriegen oder öhm dass die genau son Anspruch mit haben (t) in ne Sitzung sag ich ma Stadtratssitzung und solchen Sachen //mh// also das das ist das was ich noch anstrebe ⁴²

Ihr Ziel, das sie in diesem Abschnitt formuliert, ist eine Partizipation von »Menschen mit geistiger Behinderung« im Politiksystem und damit in einem System, das deutlich vom Religions- und vom Wohlfahrtssystem unterschieden ist. ⁴³ Sowohl Herr L. als auch Frau H. wirken ihren Angaben nach von ihren Positionen in einer evangelischen und einer caritativen Einrichtung aus darauf ein, dass Menschen, die als »geistig behindert« gelten, in unterschiedlichen sozialen Kontexten außerhalb der Einrichtung inkludiert werden und an ihnen partizipieren. Angestrebt wird eine Adressierung als

³⁴ Herr E.L., Z. 184f.

³⁵ Ebd., Z. 325ff.

³⁶ Ebd., Z. 186f.

³⁷ Ebd., Z. 190.

³⁸ Vgl. Frau N.H., Z. 576-580, 700-708, 719-725 und 760-771.

³⁹ Ebd., Z. 775.

⁴⁰ Vgl. ebd., Z. 577f.

⁴¹ DRK: Deutsches Rotes Kreuz; Malteser: vermutlich Malteser Hilfsdienst, der wohlfahrtspflegerische Teilorganisation des Malteserordens ist.

⁴² Frau N.H., Z. 676-770.

⁴³ Nicht eindeutig ist, ob sie dies durch Einwirkung auf die »Menschen mit geistiger Behinderung« oder auf das Jugendparlament und den Stadtrat oder beide erreichen möchte.

NachbarInnen, SchülerInnen, Vereinsmitglieder, Kursteilnehmende, politisch engagierte BürgerInnen etc.

Religiöse »Werte« als »Inklusions«-Motivation. In der bis hierin vorgenommenen Rekonstruktion von Engagement für »Inklusion« auf organisationaler Ebene spielte Religion im engeren Sinne keine Rolle. Das skizzierte Engagement lässt sich in Entsprechung des Codes desjenigen Systems, deren Inklusion beeinflusst werden soll, jeweils als z.B. politische, ökonomische oder erzieherische Kommunikation deuten. Aus systemtheoretischer Sicht ist dies dadurch erklärbar, dass es zwischen verschiedenen sozialen Systemen keine direkte Kommunikation gibt, sondern stets nur innerhalb eines Systems entsprechend seines eigenen Codes. Religion als System bzw. religiöse Kommunikation kann demnach keine direkte Moderation der Operationen von Systemen außerhalb ihrer selbst vornehmen.⁴⁴ Religiöse Kommunikation kann aber beobachtet und (irritiert) zur Kenntnis genommen werden.⁴⁵

In den Interviews wird jedoch verschiedentlich konstatiert, dass das Anliegen, Berücksichtigung und Partizipation von Menschen, die als »geistig behindert« gelten, in verschiedenen Gesellschaftssystemen durchzusetzen, auf Religion beruhe; genauer: dass dieses Anliegen aus religiösen »Werten«⁴⁶ resultiere. Am deutlichsten werden solche Annahmen, wenn GesprächspartnerInnen dazu ansetzen, die eigene, religiös gebundene Einrichtung von anderen, nicht religiös gebundenen Einrichtungen abzugrenzen: So erklärt Frau H., dass die Umsetzung »gemeinwesentlich[er]« Arbeit mit der »Zielsetzung und Intention« der Hilfseinrichtungen für Menschen, die als »geistig behindert« gelten, zusammenhänge. Direkt anschließend hält sie fest:

Frau N.H.: Für mich is an der Stelle also jetzt in Bezug auf Menschen mit Behinderung (1) liebe Dich selbst wie Dein Nächsten und gebe ihm die Möglichkeiten so weit ähm wie Du sie für Dich auch selber hast⁴⁷

Frau H. scheint an dieser Stelle die biblischen Sentenzen der *Nächstenliebe* und die *Goldene Regel* für den Umgang mit »Menschen mit Behinderung« zu adaptieren. Sie führt damit ihre »gemeinwesentlich[e]« Arbeit auf eine christlich-religiöse Grundlage zurück.⁴⁸ Weiter beschreibt sie, ihre Zielsetzung sei es nicht, zu »sagen bleib ma schön in meiner Hütte dann habe ich die voll ich hab meine Mitarbeiterschaft und mir gehts gut damit« – auch wenn dies bedeute, sich selbst »überflüssig« zu machen.⁴⁹ Die In-

44 Vgl. Luhmann 1997, S. 746ff.

45 Vgl. ebd., S. 92 und 745-760; vgl. auch ders. 2005, S. 15-18, ders. 2005a, S. 234ff. und 242f., sowie Baraldi 2015a, S. 68.

46 »Werte« bezieht sich hier auf einen von den Befragten verwendeten Ausdruck. Es soll an dieser Stelle nicht auf ein bestimmtes theoretisches Konzept rekurriert werden.

47 Frau N.H., Z. 786ff.

48 Frau H. adaptiert wahrscheinlich die Sentenzen der Nächstenliebe: »Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst!« (Mt 22:39 par), sowie die der Goldenen Regel: »Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun sollen, das tut ihr ihnen auch!« (Mt 7:12). An dieser Stelle und im Folgenden dient die Elberfelder Bibel als Referenz für biblische Texte. Die GesprächspartnerInnen nutzen selbst unterschiedliche Bibelübersetzungen wie die »Gute Nachricht Bibel« und das »Neue Testament« in der Übersetzung von Emil Bock.

49 Frau N.H., Z. 790f. und 803f.

tention, »gemeinwesentlich« zu arbeiten und sich selbst überflüssig zu machen, sehe sie in nicht religiös gebundenen Einrichtungen weniger ausgeprägt:

Frau N.H.: *Also ich würde nicht sagen dass es in ner nich konfessionellen nicht is aber, weniger*⁵⁰

Damit unterstreicht Frau H. ihre Annahme von der Bedeutung des christlich-religiösen Hintergrundes sowohl für ihr persönliches Agieren als auch für das der Organisation. Aufgrund des religiösen Fundaments sei die Arbeit darauf ausgerichtet, systemübergreifende Partizipation zu ermöglichen, und nicht darauf, sich selbst zu erhalten. In dieser Ausrichtung macht sie einen Unterschied zu nicht religiös motivierter Arbeit für Menschen, die als »geistig behindert« gelten, aus. Ähnliches lässt sich auch bei Herrn L. feststellen: Er merkt an, dass das »Miteinander« und die »Gemeinschaft« sowie der »Umgang mit Trauer und Tod zum Beispiel« in der Diakonievereinigung »n wesentlich anderer« sei und dass »man sich Gedanken macht über Beteiligung, von Menschen mit Behinderung«. ⁵¹ Gleichzeitig relativiert er jedoch die Behauptung, dass es sich dabei um ein Alleinstellungsmerkmal der evangelischen Diakonie handele:

Herr E.L.: *Dieses dieses Miteinander diese dieser Umgang mit Trauer und Tod zum Beispiel is bei uns n wesentlich anderer, und ja diese Gemeinschaft, ehm, dass wir auch, aber ich denk das machen andere auch, das hat wahrscheinlich auch nichts mit Dia-Diakonie zu tun dass man sich auch Gedanken macht über Beteiligung, von Menschen mit Behinderung welche Form der Beteiligung gibt es ich denk das is aber das kann sich jetzt nich die Diakonie bloß anmaßen, da muss man ja auch kritisch sein (1)*⁵²

Eine religiöse Begründung für philanthropisches Engagement präsentiert auch der ehemalige Waldorf-Religionslehrer und Hausvater in einer anthroposophischen Lebensgemeinschaft Herr A.: Aus dem anthroposophischen Reinkarnations- und Karma glauben

Herr D.A.: *Resultiert vielleicht auch dass grad bei den Anthroposophen so sehr viel Heilpädagogik gemacht wird Schule gemacht wird Medizin gemacht wird eigentlich immer Dinge die mit anderen Menschen zu tun haben*⁵³

50 Ebd., Z. 974f.

51 Herr E.L., Z. 389-392. Er betont an dieser Stelle stark das Wort »wesentlich«.

52 Ebd., Z. 389-394. Nach seiner Beschreibung des »Miteinander[s]« und des »Umgang[s] mit Trauer und Tod« als »wesentlich anderer« sowie der Nennung »diese[r] Gemeinschaft« schiebt er eine Art Korrektur seiner Darstellung ein (»aber ich denk das machen andere auch, das hat wahrscheinlich auch nichts mit [...] Diakonie zu tun«). Es entsteht so der Eindruck, als hätte er das Anliegen, »dass man sich auch Gedanken macht über Beteiligung«, gern als Alleinstellungsmerkmal diakonischer Einrichtungen beschrieben, dass aber sein Anspruch »[selbst-]kritisch sein« zu müssen, ihn von dieser Darstellung abhält. Die Suche nach der Unterscheidung der Diakonie von anderen Trägern beschäftigt ihn an verschiedenen Stellen des Interviews. Dabei ist für ihn nicht nur der Umgang mit Menschen, die als »geistig behindert« gelten, für ein »diakonisches Profil« (Z. 971) bedeutsam, sondern auch der Stil, in dem das Unternehmen geführt wird (Z. 388-396, 400-415, 569-602, 677-680, 684-696, 760-772, 969-983 und 994-1000).

53 Herr D.A., Z. 515-517.

Aus systemtheoretischer Sicht handelt es sich bei dem angesprochenen Engagement, wie oben dargestellt, nicht um religiöse Kommunikation, sondern um erzieherische und medizinische (Herr A.) oder politische (Frau H.) Kommunikation. Frau H., Herr L. und Herr A. begründen das Engagement mit religiösen »Werten« und Anschauungen oder verstehen es als Teil von Religion.⁵⁴ Systemtheoretisch ließe sich das Verhältnis der unterschiedlichen Kommunikation als gegenseitige jeweils systemspezifische Beobachtung fassen. Ausgehend von der Definition von Religion, die hier gewählt wurde, lässt sich also mit Blick auf das erhobene Material feststellen: Religion beeinflusst die soziale Stellung von Menschen, die als »geistig behindert« gelten, nicht direkt, sondern auf der Ebene von Organisationen, die »die einzigen Sozialsysteme sind, die mit Systemen ihrer Umwelt kommunizieren können.«⁵⁵ Organisationen gehören zwar im Modell Luhmanns einem bestimmten Funktionssystem an und übernehmen dessen Funktionsprimat, können aber gleichzeitig einerseits nicht »alle Operationen des Funktionssystems an sich ziehen«⁵⁶ und machen andererseits Konzessionen an andere Funktionssysteme.

7.1.2 Religiöse Praktiken als Ausgangspunkt polykontexturaler Inklusion

Die Frage nach der Inklusion von einzelnen Personen und Personengruppen stellt sich selbstverständlich nicht nur in Bezug auf soziale Organisationen. Es stellt sich auch die Frage, inwiefern einzelne Personen in Kommunikation berücksichtigt werden, die auf der physischen Anwesenheit von Personen und deren wechselseitiger Wahrnehmung beruht. Luhmann nennt diese Form von Kommunikation *Interaktion*.⁵⁷ Wie kommt es also dazu, dass Menschen, die als »geistig behindert« gelten und in den untersuchten Einrichtungen wohnen, in Interaktionen in unterschiedlichen sozialen Funktionssystemen inkludiert werden?

Für die Inklusion von Einzelnen in Interaktionen spielen gemäß der Schilderungen der Befragten religiöse Praktiken eine bedeutende Rolle. Anthroposophisch, evangelisch und katholisch konnotierte Rituale, Feiern und Freizeitangebote sind demnach geeignet, unterschiedliche Personen zu adressieren sowie physisch gleichzeitig einzubinden. Insbesondere für Personen, die in den untersuchten Einrichtungen wohnen und von eindimensionaler, hyperinklusiver Berücksichtigung bedroht sind, wird die

54 Dokumente von Caritas und Diakonie präsentieren wohlütiges Handeln als »Lebensvollzug der Kirche« (Deutscher Caritasverband e.V. 2018, S. 2) bzw. als »Wesens- und Lebensäußerung der Kirche« (vgl. Diakonisches Werk der Kirchen in Mitteldeutschland e.V. 2017, S. 2). Anthroposophische »Heilpädagogik und Sozialtherapie sowie weitere Bereiche sozialer Arbeit« werden hingegen als »auf der Grundlage der durch Rudolf Steiner begründeten anthroposophischen Geisteswissenschaft« durchgeführt und »[d]er Bundesverband anthroposophisches Sozialwesen e.V.« als »eine Gemeinschaft von Menschen und Einrichtungen, die im Sinne dieser Bewegung [...] tätig sind[,]«, verstanden. Die »geistige Zielsetzung [der Ausgestaltung der pädagogischen, therapeutischen und sozialen Impulse] entspricht den therapeutischen Impulsen, wie sie von der Medizinischen Sektion am Goetheanum ausgehen« (Bundesverband anthroposophisches Sozialwesen e.V. 2014; Hervorhebungen der Verfasserin). Anders als in der evangelischen und katholischen Kirche ist Wohltätigkeit im Kontext der Anthroposophie also nicht eine Form der (Ver-)Äußerung, sondern ein Resultat ihrer Wirkung.

55 Luhmann 1997, S. 842f.

56 Ebd., S. 841.

57 Vgl. ebd., S. 814.

religiös-praktische Adressierung in zweifacher Weise als relevant präsentiert: Zum einen erweitert die religiöse Adressierung selbst die Anzahl der Adressierungen und stellt damit Polykontextualität her; zum anderen ermöglicht die religiöse Einbindung weitere Adressierungen, die über religiöse Zusammenhänge hinausreichen, oder ist diesen zwingend vorausgesetzt. Im Folgenden werden also die verschiedenen Dimensionen religiöser Praktiken als Voraussetzung polykontextueller Inklusion, wie sie sich im erhobenen Material abbilden, nachgezeichnet.

Religiöse Adressierungen von unterschiedlichen Personen. Unterschiedliche Situationen sind mit unterschiedlichen Anforderungen verbunden. Davon gehen die Befragten mal mehr und mal weniger explizit aus. Folglich konstatieren manche GesprächspartnerInnen, dass nicht alle Situationen in gleicher Weise dazu geeignet seien, dass Menschen mit unterschiedlichen Eigenschaften an ihnen partizipieren. So beschreibt der verrentete Waldorf-Lehrer Herr A. in Bezug auf die Schule, dass nur einige Fächer für den gemeinsamen Unterricht von SchülerInnen mit und ohne »geistiger Behinderung« infrage kämen. »Inklusiv« könnten z.B. der Werk- und der Religionsunterricht sein.⁵⁸ Der evangelische Pfarrer Herr R. hebt das »Inklusions«-Potential des Konfirmationsunterrichts hervor. Er schildert, dass ein Pfarrerehepaar in dem Ort, in dem er wohnt und arbeitet, »Gymnasiasten und Förderschüler[n]« zusammen »in einer Gruppe« Konfirmationsunterricht erteilt.⁵⁹ Jugendliche, die im Bildungssystem unterschiedliche Adressen haben, werden demnach gemeinsam in den Konfirmationsunterricht einbezogen und in diesem unter der gemeinsamen Adresse der KonfirmandInnen berücksichtigt. In den Darstellungen Herrn A.s und Herrn R.s deutet sich also an, dass im religiösen Kontext unabhängig von der Adressierung einer Person als »geistig behindert« eine Vergabe von sozialen Adressen erfolgen kann. In ähnlicher Weise wie Religions- und Konfirmationsunterricht werden auch Gottesdienste als Situationen präsentiert, die Personen, die außerhalb des Gottesdienstes unterschiedlich adressiert werden, gleichzeitig und z.T. in gleicher Weise adressieren.⁶⁰

Dieser Vorgang lässt sich am Interviewmaterial nachvollziehen. In den Schilderungen über die Zusammenkünfte im Kontext von Gottesdiensten erfolgt z.B. der Darstellung der Heilerziehungspflegerin Frau F. zufolge eine Reduzierung der Adressen: Die Anwesenden sind nicht Erwachsene, Kinder, LehrerInnen, BusfahrerInnen, RentnerInnen, WählerInnen, ZeitungsleserInnen etc., sondern »Gläubige«.⁶¹ Einige Distinktionen der Anwesenden werden jedoch (semantisch) aufrechterhalten (»Gläubige« – »Heimbewohner«).⁶² So lässt sich das Bild der Zusammenführung verschiedener Personen(-gruppen) in einem religiösen Zusammenhang erzeugen. Gleichzeitig wird mit einer semantisch spezifischen Adressenreduktion (»Gläubige«) zum einen angezeigt, dass eine spezifische Kommunikation die Situation als religiös konstituiert. Zum anderen wird eine Nivellierung von Rollenunterschieden bzw. eine Gleichheit der Teilnehmenden im religiösen Kontext suggeriert. Diese Gleichheit gilt dabei vor allem gegen außen: Innerhalb des religiösen Kontextes erfolgen sehr wohl unter-

58 Vgl. Herr D.A., Z. 790-843.

59 Herr O.R., Z. 536f.

60 Vgl. z.B. Frau C.F., Z. 395-400 und 797ff., Sr. E.W., Z. 254-278 und 286-308, Herr O.R., Z. 571-594 und 678-690, Frau M.B., Z. 160-168, und Frau A.W., Z. 675-681.

61 Frau C.F., Z. 836f.

62 Vgl. ebd., Z. 836-840.

schiedliche, wenn auch situationsspezifische Adressierungen: So kann z.B. zwischen PriesterInnen und Laien, zwischen PatInnen und Täuflingen unterschieden werden. Herr R. weist darauf hin, dass im Zusammenhang mit dem Gottesdienst unterschiedliche Menschen gleichzeitig an einem Ort anwesend sind und dass sie (gemeinsam) verschiedene Aufgaben übernehmen: Er zählt auf, dass Menschen, die als »geistig behindert« gelten und in der örtlichen Diakonievereinrichtung betreut werden, so wie andere Mitglieder der Gemeinde z.B. das -austeilen von Gesangbüchern beim Sonntagsgottesdienst, das Kaffeekochen und Ausschenken nach dem Gottesdienst sowie Reinigungsarbeiten übernehmen würden. Die Rollen sind damit voneinander unterscheidbar und gleichzeitig als Einheit, die durch den Bezug aufeinander entsteht, von Rollen in anderen Zusammenhängen klar abgrenzbar.

Polykontextualität durch religiöse Adressierung. Religiöse Inklusion bzw. Adressierung kann eine zusätzliche Adressierung darstellen und als solche Bedeutung haben. Dies wird insbesondere anhand der Schilderungen von denjenigen, die in den Einrichtungen betreut werden, deutlich. So wie im Fall von Herrn C., der in einer Caritaseinrichtung wohnt: In seinen Darstellungen bergen für ihn nur religiöse Rituale und kirchliche Aktivitäten wie Gottesdienste oder die Taufe das Potenzial für Kontakte, die über die Einrichtung hinausreichen: Er betont, dass (aus seiner Perspektive) bestimmte Personen nur am Sonntag in der Kirche anzutreffen seien.⁶³ Daraus wiederum resultiert, so scheint es, die Motivation für seine Betätigung in der religiösen Gemeinschaft. Herr C. erklärt auf die Frage, wie es dazu gekommen sei, dass er sich habe taufen lassen wollen:

Herr B.C.: Ja weil ^J((zieht an der Zigarette)) weil ich gerne in die Kirche gehe //mhm// und weil ich weil ich gerne raus muss ne //mhm// hast Du ja sonst nichts davon //mhm// hier oben nich verstehste mich nich((?)) doch⁶⁴

Getauft zu werden und damit Zugang zur Gemeinde zu erhalten, stellt demnach – so lässt sich seine Aussage interpretieren – eine wichtige Möglichkeit für Herrn C. dar, die Einrichtung (physisch, kognitiv und in kommunikativer Hinsicht) verlassen zu können. Ein ähnliches Bild entwirft Herr V., der als Betreuer in einer anthroposophischen Lebensgemeinschaft wohnt und arbeitet und seiner Aussage nach evangelisch ist. Pate seiner Nichten zu sein und außerhalb der Lebensgemeinschaft an evangelischen Gottesdiensten teilnehmen zu können, öffnet ihm »diese Welt [...] nach außen«:

Herr R.V.: Ich bin Taufpate von mein zwei () mein beiden klein Nichten //mhm// geworden und dann hat sich diese Welt wieder für mich nach außen geöffnet dass ich ab und zu das hat die [Vorname] damals in die Wege (geleitet) dass ich jetzt wenn ich Lust habe meistens oder ab und zu mal nach [Ortsname] oder [Ortsname] oder nee [Ortsname] und [Ortsname] oder [Ortsname] in die Gottesdienste gehen ^Ldarf⁶⁵

Die Bedeutung der religiösen Inklusion und Partizipation für Menschen, die in Einrichtungen betreut werden, spricht auch der evangelische Pfarrer R. an:

63 Vgl. Herr B.C., Z. 574 und 578.

64 Ebd., Z. 243-245.

65 Herr A.I./Herr R.V., Z. 220-224.

Herr O.R.: In der [Name]gemeinde gilt, jeder hat ein Dienst, //mhm// und das ist für, die Menschen die hier bei uns {in der Diakonieverrichtung} wohnen oft ganz attraktiv (1) ich gehöre dazu ich habe auch eine Aufgabe und in dieser Aufgabe bin ich wichtig⁶⁶

Im Interview mit Frau W. sind des Weiteren das Übergangsritual Konfirmation sowie kirchlich organisierte Freizeitangebote religiöse Praktiken, die von großer Bedeutung für ihre sozialen Beziehungen sind. Die lebensgeschichtliche Präsentation Frau W.s weist zahlreiche Ausschlusserzählungen und -beschreibungen auf. Zum Teil führt Frau W. diese Ausschlüsse auf ihre körperliche Konstitution, die sie »Behinderung« nennt, zurück. Ihre Präsentation lässt schließlich den Eindruck entstehen, dass Frau W. ihre Kindheit und Jugend – abgesehen von Kontakten zu Familienangehörigen und dem Hauslehrer – weitgehend isoliert verbracht hat. Die einzigen Situationen, in deren Zusammenhang sie Kontakte mit anderen sowie »Freunde« erwähnt, sind religiöse Praktiken wie Gottesdienste, kirchlich organisierte Freizeit- und Urlaubsangebote (»Auszeiten«) und der Konfirmationsunterricht, der bei ihr zu Hause stattgefunden hat:

Frau A.W.: Als Hobby hat er {der Vater} denn Kirchenmusik gemacht sonders im beim Gottesdienst, und wenn Hochzeiten waren un so., ja., //mhm// und dadurch sind wir als Kinder auch immer musstwa denn zum Kindergottesdienst, sonntags, //mhm// ja: [...] also Kirche is mir nich fremd, //mhm// gar nich, ich hatte auch viele Freunde die in der Kirche gearbeitet hatten hier diese Fürsorgen die ich draußen eben hatte wenn ich in Urlaub gefahren bin wo ich [Vorname] noch nich als Verlobten hatte, waren alle eben kirchlich, //mhm// ja: (1) und das: fand ich gut,⁶⁷

Frau A.W.: Sin alle, h- die mit mir im gleichen Jahrgang konfirmiert worden sind abends zu mir gekomm zum Konfirmandenunterricht [...] im Wohnzimmer [...] mit dem Pfarrer un sämtliche Konfirmanden aus meinem Jahrgang aus meinem (Ort) ((lacht)) //ja// (3) der eine da der wohnte nur ums Eck bei uns wir kannten uns gar nich haben uns erst im Konfirmandenunterricht kenn gelernt //mhm// obwohl er nur in der Nebenstraße gewohnt hat, //mhm// ja: (2) [...] der Pfarrer der mich damals, konfirmiert hat der hat mich denn auch öfters ma abgeholt zum Spaziergang un so [...] habwa uns so ausgetauscht im Gespräch, fands gut //mhm// (4)⁶⁸

An anderen Stellen des Interviews beschreibt Frau W. zwar auch Ausschlüsse von religiösen Veranstaltungen aufgrund ihrer körperlichen Konstitution in der jüngeren Vergangenheit,⁶⁹ dennoch vermittelt sie mit ihrer Präsentation, dass sie religiösen Zusammenhängen eine große Bedeutung für ihre Chancen auf Kontakte zu anderen beimisst.⁷⁰ So nennt sie die Kirche trotz dieser Ausschlüsse – im Gegensatz zu Werkstatt

66 Herr O.R., Z. 576ff.

67 Frau A.W., Z. 562f. und 568-571.

68 Frau A.W., Z. 726, 731, 735-738 und 898-901.

69 Siehe auch Kap. 8.2.2.

70 Entscheidend ist in der Perspektive dieser Arbeit nicht, ob Frau W. außerhalb religiöser Veranstaltungen tatsächlich niemals Kontakte zu anderen Menschen hatte, sondern dass ihre Darstellung diesen Eindruck vermittelt. Im Hinblick darauf, dass Frau W. in der DDR aufgewachsen ist, erscheint diese Darstellung insofern plausibel, als dass die Kirchen, Caritas und Diakonie Angebote für Menschen, die als »behindert« galten, vorsahen. Der Staat hingegen nicht (siehe Kap. 1.3.2). Es fällt außerdem auf, dass ihr Vater innerhalb ihrer Lebensgeschichte in den Sequenzen, die auf die Zeit nach ihrer Geburt

und Wohneinrichtung der Caritas –⁷¹ den »vollkomm[en] richtige[n] Platz« und beschreibt, dass sie sich »bei Kirchen [...] nie so fehl am Platze gefühlt« habe.⁷² Während der kirchlich organisierten »Auszeiten« seien »Behinderte völlig als normale[] Menschen betrachtet« worden und das habe sie gut gefunden.⁷³ In ihrer weiteren Beschreibung hebt sie den Kontrast zwischen den unterschiedlichen Umgangsweisen mit ihr während der kirchlichen Freizeitangebote und in der Werkstatt hervor:

Frau A.W.: Da: da {während der Freizeit} habenwa dadrüber {über Behinderungen} gar nicht gesprochen, //mhm// das: das:, kam gar nicht zur Spra:che //ja// (1) ich fands so besser, (ja:) als wie wennwa nur auf die Behinderung reduziert wird //mhm// (1) un so wars in der Werkstatt und das is eben das, was mich da: (1) n:h ja (schon) abgestoßen hat, //mhm// die haben nie die Menschen dahinter gesehen nur nur, die Behinderung⁷⁴

Frau W. konstatiert an dieser Stelle, dass sie sich in der Werkstatt ausschließlich unter dem Aspekt der »Behinderung« adressiert gesehen habe. Deutlich bringt sie ihr Missfallen über diese eindimensionale Berücksichtigung zum Ausdruck und setzt diese sogar mit einer entmenslichenden Umgangsweise gleich. Religiöse Kontexte und dort stattfindende unabhängige Adressierung erweisen sich für Frau W. so wie auch für Herrn C. und Herrn V. also als Kontakt ereignisse, bei denen eine (zeitweilige) Erweiterung von Adressierungen stattfindet. Aus der Sicht Frau W.s verwirklicht oder normalisiert sich dabei ihr Menschsein.

Weiterführende Adressierungen durch religiöse Praktiken. Bei eingehender Betrachtung der Darstellungen von religiös konnotierten Zusammenkünften (Feiern) lässt sich feststellen, dass in diesen unterschiedliche, nicht-religiöse Adressen aufrechterhalten werden. Die Aufrechterhaltung von Adressen ist bedeutsam für die zusätzliche Adressierung von Betreuten: Im Zusammenhang mit religiösen Praktiken kommt es nicht *per se* dazu, dass polykontexturale Adressierung möglich wird, sondern diejenigen religiös konnotierten Praktiken und ihre Umgebung, die nicht-religiöse Adressen aufrechterhalten, enthalten die Option darauf, dass Inklusionschancen außerhalb von Religion und über die Einrichtung hinaus gesteigert werden.

In der Analyse wird davon ausgegangen, dass in den Bezeichnungen für die Teilnehmenden zu erkennen ist, dass verschiedene Adressierungen aufrechterhalten werden. Deutliche Beispiele dafür finden sich in den Gesprächen mit Frau U. und Herrn

bezogen sind, nur in diesen religiösen Situationen auftritt. Über ihre Mutter spricht sie ausschließlich im Zusammenhang mit der Zeit vor ihrer Geburt. Bemerkenswert ist nicht, dass sie, aufgewachsen bei ihren Großeltern, ihre Lebensgeschichte ab ihrer Geburt ohne Bezüge auf ihre Eltern erzählt. Vielmehr sticht die Erwähnung des Vaters in den religiösen Situationen bei ansonsten vollständiger Abwesenheit hervor. Dies unterstreicht die Bedeutung religiöser Zusammenhänge für Kontakte und Beziehungen, die Frau W. zum Ausdruck bringt.

⁷¹ Vgl. Frau A.W., Z. 465-468, 472-488 und 568-578.

⁷² Ebd., Z. 582f. Darauf, dass die Wohneinrichtung, in der sie sich nicht wohlfühlt, einem religiös gebundenen Verband angehört, geht sie von sich aus nicht ein. Sie scheint also die Wohneinrichtung nicht der Religion zuzuordnen.

⁷³ Ebd., Z. 676.

⁷⁴ Ebd., Z. 677-688.

G.:⁷⁵ Frau U. erwähnt eine Weihnachtsfeier der evangelischen Wohneinrichtung, in der sie wohnt. Bei dieser Feier habe sie ihre Mutter wiedersehen können. Ein anderer Bewohner derselben Einrichtung beschreibt ebenfalls nicht alltägliche Kontakte im Rahmen des »Adventskaffees«:

Herr N.G.: Dann ist ja auch das Adventskaffee auch dann hier erst in der Kirche //mhm// und dann gehts dann hier in son Saal sag ich ma (1) mitn Angehörigen oder hier gesetzlichen Betreuern oder so was je nach dem //mhm// und das Kaffeetrinken dann anschließend dann zum Adventskaffee ist ganz gut⁷⁶

Mutter und (Familien-)Angehörige sind Adressierungen, die in den Schilderungen des Einrichtungsalltags von Frau U. und Herrn G. sonst nicht vorkommen. Sie treten in den Abschnitten auf, in denen es um das Leben außerhalb der Einrichtung, z.B. vor dem Eintritt in die Einrichtung, geht oder um Aktivitäten, für die die Einrichtung vorübergehend verlassen wird. Innerhalb der Einrichtung treten, wie oben illustriert, Mutter und Angehörige nur als Teilnehmende an der religiös konnotierten Feier auf. Die religiös konnotierte Feier erscheint damit als Interaktion, die Anschlusspunkte in unterschiedliche (funktionale) Richtungen bietet. Sie stellt damit eine Situation dar, in der die BewohnerInnen nicht einrichtungsspezifische Adressen durch ihre Beziehungen zu anderen erhalten können. Oder anders ausgedrückt: Mit den hinzutretenden Personen, die nicht nur einrichtungsspezifisch adressiert werden können, wird die einrichtungsspezifische Kommunikation durch eine andere ergänzt oder vorübergehend ersetzt. Durch die Adressierung einer Person als Mutter ist die Adressierung Frau U.s als Kind möglich, wodurch sich das System Familie konstituiert. Damit hat ein Interaktionssystem, das religiös konnotiert ist, (potenziell) einen Effekt auf ein anderes – in diesem Fall auf das System Familie.

Der »gesetzliche Betreuer«, den Herr G. nennt, ist zwar eine Adressierung innerhalb des Wohlfahrtssystems, dem die Einrichtung zugerechnet werden kann. Der »gesetzliche Betreuer« wird in diesem Abschnitt jedoch als Äquivalent zum »Angehörigen« aufgeführt. Dieselbe Person wird also unterschiedlich adressiert. Die Person erhält eine Adresse, die in einer anderen Art von Beziehung zu den BewohnerInnen steht als sonst üblich.⁷⁷

Die religiös konnotierte Veranstaltung wird als simultan multipel-kommunikatives Interaktionssystem dargestellt und hat damit das Potenzial, Effekte in mehreren unterschiedlichen Systemen zu haben.⁷⁸ Ausschlaggebend ist, dass der Einbezug in die Praktik nicht unabhängig von sozialen Adressen erfolgt, sondern gerade wegen dieser. Außerdem ist es von Bedeutung, dass diese sozialen Adressen aufrechterhal-

⁷⁵ Vgl. auch Sr. E.W., Z. 244-256, 292 und 308-323.

⁷⁶ Herr N.G., Z. 234ff.

⁷⁷ Es ist anzunehmen, dass in diesem Zusammenhang andere Themen als die gesetzliche Vertretung besprochen werden. Dies wäre jedoch zu überprüfen.

⁷⁸ In Interviews mit anthroposophisch Betreuten werden polykontextuale Begegnungen im Zusammenhang mit Veranstaltungen, die in den Gesprächen nicht religiös konnotiert werden, erwähnt. So z.B. bei Märkten und speziellen »Angehörigentreffen«, die auf dem Gelände der Gemeinschaft in regelmäßigen Abständen stattfinden, sowie im Zusammenhang mit Ausflügen in die Umgebung (vgl. Herr A.I./R.V., Z. 258-286 und 994-1000).

ten bleiben. Es fällt auf, dass dies nicht innerhalb der Kirche im Gottesdienst oder während eines anderen Rituals erfolgt, sondern nach und außerhalb der Kirche und des Rituals. Religiöse Adressierung ist zwar in gewisser Weise unabhängig von anderen sozialen Adressierungen und kann selbst eine Erweiterung von Adressierungen darstellen. Sie führt aber nicht zwangsläufig unmittelbar zu weiteren Adressierungen. Diese Erweiterung erfolgt in der Peripherie von Ritualen und dann, wenn religiöse Kommunikation sich selbst ersetzen lässt. Weitere, polykontexturale Inklusion kann also dann entstehen, wenn Kommunikation für verschiedene Anschlüsse offen bleibt. Dies ist gemäß der Schilderungen der Befragten im Umfeld religiöser Praktiken der Fall.

Religiöse Praxis als zwingende Voraussetzung für weitere Adressierungen? An die vorherigen Befunde lässt sich die folgende Frage anschließen: Ist die Teilnahme an religiösen Veranstaltungen *eine Möglichkeit* zu systemüberschreitender Inklusion oder ist sie *die notwendige Bedingung* für übergreifende Inklusion in einer religiös gebundenen Einrichtung der Behindertenhilfe? Sowohl von Betreuenden als auch Betreuten verschiedener Einrichtungen wird betont, dass die Teilnahme an den religiösen Veranstaltungen oder zumindest die Annahme des Glaubens freiwillig sei.⁷⁹ Im Zuge des Feldaufenthalts wurde außerdem deutlich, dass nicht alle Betreuten und Betreuenden an religiösen Veranstaltungen teilnehmen.⁸⁰ Dennoch werden in zwei Interviews mit Betreuten und in zwei Interviews mit Betreuenden Erwartungen gegenüber den Betreuten, dass sie an religiösen Veranstaltungen teilnehmen, beschrieben oder zumindest angedeutet.⁸¹ Zu diesen Interviews gehört das Gespräch mit Herrn G. Er will zumindest nicht ausschließen, dass die Teilnahme an religiösen Veranstaltungen eine notwendige Bedingung zum Erhalt von verschiedenen Inklusionsoptionen darstellen könnte. Seine Beschreibungen bringen zum Ausdruck, dass er davon ausgeht, dass die Betreuenden möglicherweise erwarten, dass er an religiösen Veranstaltungen teilnimmt. Dies wird deutlich, wenn er z.B. beschreibt, dass der Teilnahme an Unternehmungen ein Kirchenbesuch vorausgesetzt werde.

Herr N.G.: *Wenns dann hier heißt ihr geht hier den und den Tag is hier müsst ihr vorher in die Kirche gehen*⁸²

Auf Nachfrage formuliert Herr G. die Vermutung, dass er »garantiert Minuspunkte ernten« würde,⁸³ wenn er nicht an den Gottesdiensten »vorher« teilnimmt. Auf eine weitere Nachfrage, was solche Minuspunkte sein könnten, äußert er, dass es »blöd« aussehen würde, wenn er in den Fällen nicht mitgehen würde, in denen

Herr N.G.: *Mitarbeiter oder Betreuer sagen hier (1) (doch) Du musst mitgehen und wenn Du nich mit hingehst hier (1) ((pfeift)) sag ich ma*⁸⁴

79 Vgl. z.B. Herr B.C., Z. 189, Frau C.F., Z. 679f. und 820ff., Frau K.J., Z. 571f., sowie Herr E.L., Z. 363 und 446.

80 Die entsprechenden Interviews wurden keiner Feinanalyse unterzogen (siehe Kap. 5.1.2).

81 Es handelt sich dabei um Betreute und Betreuende verschiedener Einrichtungen aller drei Religions-traditionen.

82 Herr N.G., Z. 300. Um welche Unternehmungen es sich dabei handelt, konkretisiert Herr G. nicht.

83 Ebd., Z. 309.

84 Ebd., Z. 316f.

Daran anschließend formuliert er die Sorge, er könnte von der Teilnahme an jedweden Aktivitäten der Einrichtung gänzlich ausgeschlossen werden, wenn er an den kirchlichen Aktivitäten nicht teilnehmen würde.⁸⁵ Die Befürchtung, er könne ausgeschlossen werden, lässt den Schluss zu, dass ihm die Teilnahme wichtig ist. Darauf, dass es dabei auch um seine Adressierung durch unterschiedliche Systeme geht, finden sich mindestens zwei Hinweise: Obwohl Herr G. sich für die religiösen und auch für die meisten nicht-religiösen Veranstaltungen nicht begeistert, scheint er doch Gefallen an den Kontakten zu finden, die (aus seiner Sicht) dabei möglich werden. Als er darauf zu sprechen kommt, dass zur Weihnachtsfeier auch die Familien und gesetzlichen BetreuerInnen kämen, urteilt er zumindest knapp: »[I]st ganz gut.«⁸⁶ Zu Beginn des Interviews weist Herr G. außerdem darauf hin, dass ihm daran gelegen sei, »mit dem Betreuer mit[zu]arbeiten«,⁸⁷ um sein Ziel, wieder in einer eigenen Wohnung zu wohnen, erreichen zu können.⁸⁸ Möglicherweise ist seine Teilnahme am Gottesdienst also auch in dieser Hinsicht bedeutsam: Aus seiner Sicht ist es möglich, dass seine Gottesdienstteilnahme für die Betreuenden als Mitarbeit, die seine Fähigkeit, in einer eigenen Wohnung wohnen zu können, bezeugt, gilt oder weiteren Maßnahmen zur Befähigung vorausgesetzt wird. Die Konsequenz, die Herr G. zieht, ist, dass er an den Gottesdiensten teilnimmt, ohne seinen Unmut zu verbalisieren. So sagt er, dass er »notgedrungenener Weise«⁸⁹ den Gottesdiensten beiwohne, obwohl er es vorziehen würde, darum zu bitten, diese »überspring« zu dürfen.⁹⁰ Er fasst schließlich zusammen:

Herr N.G.: *Da denk ich mir [...] gehste mit hin und gut ist [...] musst ja dann meistens eh nicht damit groß tun was der will*⁹¹

Eine mögliche Schlussfolgerung aus den Schilderungen Herrn G.s ist, dass Religion eine zentrale Rolle für die soziale Stellung von Menschen, die als »geistig behindert« gelten und in religiös gebundenen Einrichtungen wohnen, spielt: Die Teilnahme an religiösen Veranstaltungen wäre so gesehen eine zwingende Voraussetzung, um in weiteren, nicht-religiösen Zusammenhängen berücksichtigt zu werden. Dieser Inklusionseffekt entsteht dabei nicht durch religiöse Betätigung an sich, sondern weil diese von denjenigen, die an der Kommunikation anderer Systeme beteiligt sind, beobachtet und mit Zugängen zu anderen Systemen belohnt wird.

7.1.3 Religion als Mittel der Erziehung von Einzelnen

Organisationen und Interaktionen inkludieren Einzelne, wenn sie den Erwartungen der jeweiligen Organisationen und Interaktionen entsprechen. Alles das, was in der Weise auf Einzelne einwirkt, dass sie den Erwartungen entsprechen, kann in Anleh-

85 Vgl. ebd., Z. 317f.

86 Ebd., Z. 236.

87 Ebd., Z. 34.

88 Vgl. ebd., Z. 34ff.

89 Ebd., Z. 305.

90 Vgl. ebd., Z. 301.

91 Ebd., Z. 318f. Mit »der« meint Herr G. vermutlich den Pfarrer, der den Gottesdienst leitet.

nung an das systemtheoretische Modell Luhmanns *Erziehung* genannt werden.⁹² In der Terminologie dieser Arbeit heißt das: Erziehung befähigt.

In den Interviews erscheint Religion als ein Instrument der Erziehung bzw. der Befähigung. Religiösen Zusammenhängen wird in unterschiedlicher Weise Bedeutung dafür zugeschrieben, Kompetenzen von Einzelnen so zu beeinflussen, dass sie bzw. ihre Handlungen den Erwartungsstrukturen in unterschiedlichen, nicht-religiösen und religiösen Zusammenhängen entsprechen. Religion wirkt aus Sicht der Befragten nicht nur auf der Ebene von Organisationen auf Inklusion förderlich ein (oder soll darauf einwirken) und stellt inkludierende Interaktionssysteme bereit (oder soll diese bereitstellen); Religion soll laut den Befragten auch mittels der Modellierung Einzelner Einfluss auf gesellschaftliche Inklusionsvorgänge ausüben. Im Verhältnis zwischen Religion und »geistiger Behinderung« nimmt Religion in den hier behandelten Fällen damit gleichsam die Rolle der Erzieherin ein. Erzogen werden diejenigen, die als »geistig behindert« und als exkludiert gelten. Ziel der Erziehung ist es, die Inklusion von Einzelnen durch Maßnahmen, die sich an die Einzelnen richten, zu fördern.

In *Das Erziehungssystem der Gesellschaft* beschränkt Luhmann seine Ausführungen weitgehend auf den Kontext Schule. Nicht jede pädagogische Kommunikation gehört zum »Kernbereich des Erziehungssystems«, hält der Soziologe Thomas Kurtz mit Bezug auf dieses Werk Luhmanns fest. Dies ist nur dann der Fall, »wenn die Absicht etwas für den Lebenslauf Brauchbares zu vermitteln in Organisationen geschieht, die dem Primat des Erziehungssystems folgen«.⁹³ Auf dieser Grundlage wäre zu diskutieren, ob die hier fokussierten Einrichtungen zum Erziehungssystem im engeren Sinne oder »zum Bereich des Pädagogischen« im weiteren Sinne gehören.⁹⁴ Dies müsste allerdings weiterführend geschehen und kann nicht im Rahmen der vorliegenden Arbeit erfolgen. Hier soll es um Schilderungen gehen, die davon handeln, wie mittels religiöser Zusammenhänge Einzelne modelliert werden, sodass diese sozial »inkludierbar« werden.⁹⁵

Die sozialen, nicht-religiösen Zusammenhänge, in die den Darstellungen der Befragten gemäß Inklusion erfolgen soll, befinden sich sowohl außerhalb als auch innerhalb der Einrichtungen. Das heißt zum einen, dass es nicht nur um Inklusion in und Partizipation an Vorgängen außerhalb der Einrichtung geht. Zum anderen wird deutlich, dass nicht alles, was sich in den Einrichtungen ereignet, als religiös markiert wird. In einigen Fällen spielt Religion für die Erziehung zur gesellschaftlichen »Inkludierbarkeit« nur indirekt eine Rolle, nämlich insofern sich die Erziehung im Kontext der religiös gebundenen Einrichtungen abspielt. In anderen Fällen wird explizit und direkt auf die Bedeutung religiöser Lehren und Praktiken für die Erziehung verwiesen.

Interaktionssysteme. Alltägliche Begegnungen (Interaktionssysteme) zwischen Einzelnen und Gruppen sind Situationen, die – zwar weitgehend implizit aber durchweg stark – von Erwartungen geprägt sind. Ihr Gelingen erfordert eine Übereinstim-

92 Vgl. Luhmann 2002, S. 42, 47 und 143. Inwiefern in systemtheoretischer Perspektive die Erwartungsstrukturen veränderbar sind, um »mehr Inklusion zu erreichen«, wäre an anderer Stelle zu erörtern.

93 Kurtz 2003, S. 190f.

94 Ebd.

95 In der Perspektive dieser Arbeit kann es jedoch auch eine Erziehung geben, die aus Personen »Behinderte« und sie damit für die Behindertenhilfe inkludierbar macht.

mung von Erwartungen und Handlungen. Zu diesen Erwartungen gehört die wechselseitige Wahrnehmung der Anwesenden: Jede anwesende Person nimmt wahr, dass sie wahrgenommen wird und dass ihre Wahrnehmung wiederum wahrgenommen wird.⁹⁶ Die Wahrnehmung einer Person kann von einer jeweils anderen Person selbst nicht wahrgenommen werden. Sie lässt sich nur aus den (für jeweils andere sichtbaren) Handlungen ableiten. Eine weitere Bedingung für das Zustandekommen von Interaktionssystemen ist, dass Personen ihr Gegenüber als ein Wesen anerkennen, das kommuniziert, das also Mitteilung und Information unterscheidet. Daraus ergibt sich, dass der Verlauf einer Begegnung und die kommunikativen Anschlüsse, die sich aus ihr ergeben, viel mehr davon abhängen, wie Handlungen (Mitteilung und Information) verstanden werden als davon, was seine/ihre SenderInnen mit ihren Handlungen intendieren. Daran müssen Handlungen ausgerichtet werden, wenn sie bzw. ihre SenderInnen an Kommunikation partizipieren wollen.

Religiös gebundene Einrichtungen als Erziehungskontexte. Von den Vorgängen in Einrichtungen der sog. Behindertenhilfe und Sozialtherapie wird von unterschiedlichen Seiten erwartet, dass sie zur Inklusion und Partizipation von Menschen, die von Exklusion oder Hyperinklusion betroffen sind, beitragen. In den Interviews wird verschiedentlich geschildert, dass in den Einrichtungen mit Betreuten alltägliche Umgangsweisen besprochen und trainiert werden. Es erfolgen demnach Maßnahmen der interaktiven Befähigung: Die Einzelnen sollen so zu handeln lernen, dass ihre Handlungen die Voraussetzungen für interaktive Inklusion und Partizipation erfüllen. Entsprechend kommt in einigen Interviews mit den Betreuten zum Ausdruck, dass sie der jeweiligen Einrichtung, in der sie wohnen, große Bedeutung für ihre Kompetenzen, die für ihre soziale Stellung entscheidend sind, beimessen. In allgemeiner und umfassender Weise formuliert die anthroposophisch betreute Frau T.: In der Einrichtung habe sie »gelernt [...] (mitm) Leben umzugehen«.⁹⁷

Für Herrn I. und für Herrn V., zwei anthroposophisch betreute Gesprächspartner, die auf ihren Wunsch hin gemeinsam interviewt wurden, ist das Erlernen von Höflichkeitsformen in der Einrichtung von großer Bedeutung, um sich »mit der Außenwelt« verbinden zu können.⁹⁸ Ihnen geht es also allgemein um Inklusion bzw. Anschlussfähigkeit in Interaktionen außerhalb der Einrichtung. Herr I. erzählt davon, wie eine Betreuende mit ihnen den Ablauf von Begrüßungen trainiert habe: In einem »Gesprächsteam« haben sie sich »lange drüber unterhalten darüber wie man freundlich [...] begrüßt« und die Betreuende habe »klar und deutlich gezeigt wie das geht«.⁹⁹ Herr I. demonstriert in der Interviewsituation zwei verschiedene Begrüßungsvarianten und kommentiert:

96 Vgl. Baraldi 2015b, S. 82.

97 Frau V.T., Z. 14f.

98 Herr A.I./Herr R.V., Z. 950. In den Interviews wird »Höflichkeit« von verschiedenen Personen z.B. explizit als Form »zwischenmenschlichen Leben[s]« genannt (vgl. Herr D.A., Z. 680f.). So etwa von dem ehemaligen anthroposophischen Hausvater Herrn A., von der katholischen Marienschwester E. und von Herrn I., der als Betreuer in einer anthroposophischen Einrichtung lebt (vgl. Herr D.A., Z. 676–682, Sr. E.W., Z. 614–620, und Herr A.I./Herr R.V., Z. 974–990).

99 Herr A.I./Herr R.V., Z. 977.

Herr A.I.: *Einfach vorbei gehen ne das ist unhöflich [...] guten Morgen wie gehts Ihnen((?)) so is ja Höflichkeit*¹⁰⁰

Schließlich stellt er den Erfolg der eingeübten Begrüßung, der sich in der Anschlussreaktion des Gegenübers zeige, heraus.

Herr A.I.: *Und wenn man nochmal [...] das Gleiche und sagt guten Tag dann sagen die es uns zurück guten Tag*¹⁰¹

Bereits zuvor erzählt Herr V. von einer Begebenheit bei einem Ausflug in eine Stadt, in der er das Gelernte angewendet habe. Im Anschluss daran weist er noch einmal daraufhin, dass es darum gehe, sich mit anderen zu verbinden:

Herr R.V.: *Einma hab ich ein Mann begrüßt, (da hab ich) gesagt guten Tag ich wünsch Dir ein schönes Wochenende da (hat er) was haben Sie gesagt((?)) da hab ich das nochma wiederholt und dann meint er so kenn wir uns überhaupt((?)) //mhmm// und ich gesagt nee ich hab das bei uns in der Lebensgemeinschaft gelernt dass man aufeinander freundlich zugeht und einander was wünsch, und und und und das ist eben das was was was was verbindet,*¹⁰²

Herrn I. und Herrn V. zufolge findet in der anthroposophischen Einrichtung, in der sie wohnen und arbeiten, also ein Interaktionstraining statt. Ihren Schilderungen nach nutzen sie dieses Training, um sich für erfolgreiche Interaktionen außerhalb der Einrichtung zu befähigen. Religion oder eine religiöse Tradition spielen an diesem Punkt ihrer Darstellungen keine Rolle.

Am Beispiel des Gesprächs mit Herrn G. kann die Erwartung, dass durch die Vorgänge in einer Einrichtung eine Befähigung zur Autonomie erfolgt, veranschaulicht werden: Herr G. lebt in einer Außenwohngruppe einer Einrichtung der Diakonie. Sein Urteil über das Leben in der Einrichtung ist gemischt: Auf der einen Seite beschreibt Herr G. Einschränkungen seiner Alltagsgestaltung durch die Einrichtung mit ihren Abläufen, an die er sich halten müsse.¹⁰³ Auf der anderen Seite hebt er Vorteile hervor, die er in der Einrichtung erlebe. Insgesamt gehe es ihm »hier da Außenwohngruppe [...] relativ gut«.¹⁰⁴ »[R]elativ gut« heißt an der entsprechenden Stelle vor allem »gut« im Verhältnis zu seiner Situation, aus der heraus er in die Einrichtung eingetreten sei: Die eigene Wohnung, in der er allein gelebt habe, und »das ganze Büro das ganze hier Schreibkram« sei ihm »zu viel geworden«, er sei »nich [...] zurecht« gekommen.¹⁰⁵ Auch mit seinem gesetzlichen Betreuer sei er »so weit [...] zufrieden«, weil er »mit dem Ganzen hier [...] Schreibkram und alles die Behördengänge und alles nich hinkriegen wür-

100 Ebd., Z. 985 und 990.

101 Ebd., Z. 998ff.

102 Ebd., Z. 959-964.

103 Siehe Kap. 8.1.1.

104 Herr N.G., Z. 38f.

105 Ebd., Z. 36f. und 94. Zunächst lebte Herr G. bei seinem Vater. Nach dessen Tod wohnte er zunächst einige Monate allein, bis sich seine Tante um einen gesetzlichen Betreuer und eine Einrichtung, in die Herr G. einziehen konnte, bemüht habe, da er »allein [...] nich[t] zurecht« gekommen sei (Z. 94, 24-39 und 69-95).

de«. ¹⁰⁶ Da sehe er »rot« und sei »überfordert«, weil er nicht wisse, was er »da alles [...] zu machen [...] und auszufüllen« habe. ¹⁰⁷ Herr G. stellt also eine Diskrepanz zwischen seinen Eigenschaften, die er sich zuschreibt, und den Anforderungen seiner Umgebung, von denen er ausgeht, fest. Er verortet den Grund für diese Diskrepanz bei sich – seine Eigenschaften werden damit zu individuellen Unfähigkeiten. In der Folge sei er in die Einrichtung und in ein Betreuungsverhältnis eingetreten. Daraufhin haben die Einrichtung bzw. Betreuende die ihn betreffenden bürokratischen Vorgänge übernommen. Für Herrn G. bedeutet dies einerseits eine Entlastung. Auf der anderen Seite aber geht damit eine Aufgabe seiner Autonomie (im Sinne seiner Selbstvertretung) in zahlreichen sozialen Vorgängen einher. ¹⁰⁸ Sein Ziel sei es aber, die Fähigkeit zur Autonomie zu erlangen und in eine eigene Wohnung zu ziehen. Dafür sei es nötig, dass er »mitarbeite[t]«.

Herr N.G.: Und ich hab dann demnächst irgendwann vor in eine Wohnung zu hier einzuziehen, das hab ich mir gedacht dieses Jahr ich sage mal will ich so weit komm mit dem Betreuer mitarbeiten dass ich dann dass jetzt hier sagen könn, wir wollen erst mal jetzt hier probieren wie das so ohne jemanden hier Hilfe zurechtkommst dass es dann heißen kann jetzt hier Du kannst Dir ne Wohnung nehm //mhm// das wäre auch ich (sag) es is mein Ziel¹⁰⁹

Erkennbar wird in dieser Beschreibung, dass Herr G. sich selbst nicht in der Position sieht, zu entscheiden, ob er »ohne [...] Hilfe zurecht« komme und ob er sich eine eigene »Wohnung nehm« könne. ¹¹⁰ Dass die Entscheidung »Du kannst« falle, hänge zwar davon ab, wie er »mitarbeite[t]« bzw. ist von ihm durch seine Mitarbeit beeinflussbar; sie liegt jedoch nicht in seiner Macht. ¹¹¹ Vielmehr erscheint die Beurteilung als personenunabhängig und als zwingendes Resultat gegebener Bedingungen. In der Einrichtung erhalte er aber Chancen, nötige Kompetenzen dafür zu entwickeln, dass er selbst in die Abläufe, die ihn betreffen, eingebunden wird – und nicht stellvertretende Dritte. Die Chancen, solche Kompetenzen zu erlangen, sind es, die Herr G. positiv nennt.

106 Ebd., Z. 38 und 168f.

107 Ebd., Z. 171f.

108 Herr G. gibt einerseits an, die Tante habe sich um Einrichtung und Betreuer gekümmert (Z. 33-41, 68-79 und 88-95). Andererseits habe er selbst Unterstützungsbedarf angemeldet und der Tante mitgeteilt, dass er »überfordert« sei (Z. 170f.). Zuvor habe der Vater bereits versucht, »Pflege« zu beantragen, da Herr G. »alleine gar nich so zurechtkomm würde«. Einen »Ausweis« (vermutlich Schwerbehindertenausweis) habe er bekommen, als er zwischenzeitlich im Kinderheim gelebt habe (Z. 72f.).

109 Herr N.G., Z. 41-46.

110 Er beginnt seine Beschreibung zwar zunächst in der ersten Person Singular und setzt damit bei sich selbst als entscheidendes Subjekt an (»dass ich dann [sagen kann]«); fährt aber im Plural fort (»sagen könn, wir wollen«) und endet im Passiv ohne erkennbares handelndes Subjekt (»dass es dann heißen kann«). Möglicherweise handelt es sich bei dem »Wir« um die Wiedergabe einer Rhetorik, die einen inklusiven Plural vortauscht (ähnlich einem *Pluralis sororis*) und das Machtgefälle zwischen Betreuenden und Betreuten verschleiert, wie sie sich in Wohn- und Pflegeeinrichtungen häufig beobachten lässt.

111 Worin die Mitarbeit besteht, führt Herr G. nicht näher aus. Möglicherweise könnte die Teilnahme an religiösen Praktiken zur Mitarbeit dazugehören, für deren Verweigerung er »garantiert Minuspunkte ernten« würde (siehe oben).

Herr N.G.: *Das Positive sinds allgemein is ja das dass ich immer hier, noch, viel lern kann //mhm// auch Vieles dazulern kann //mhm// sag ich ma (1) [...] essen kochen Ordnung halten und so was*¹¹²

Vor dem Hintergrund der Alltagserfahrung machen Essen kochen, Ordnung halten und dergleichen Fähigkeiten einer autonomen Alltagsgestaltung in einer eigenen Wohnung aus. Herr G. konstatiert, dass er diese Fähigkeiten in der Diakonievereinrichtung erlernen könne. Die Einrichtung wird damit zu einem Zusammenhang in einem mit der evangelischen Kirche verbundenen Kontext, von dem er befähigende Effekte erwartet. Die Verbindung zwischen Einrichtung und evangelischer Kirche selbst spielt dabei eine indirekte Rolle: Wie oben dargelegt, hält Herr G. es für möglich, dass die Teilnahme an Gottesdiensten seine Chancen auf Inklusion erhöht und der Anerkennung seiner ›Inkludierbarkeit‹ vorausgesetzt wird.¹¹³

Erziehung durch religiöse Lehren und Praktiken. Neben den Fällen von Frau T., Herrn I., Herrn V. und Herrn G., in denen die Bedeutung von Religion bei ihrer Erziehung in den religiös gebundenen Einrichtungen eher indirekt bleibt, gibt es eine Reihe von Fällen, in denen religiösen Lehren und Praktiken unmittelbare Bedeutung für Erziehung zugeschrieben wird. So verfolgen manche betreuende GesprächspartnerInnen im Zusammenhang mit religiösen Aktivitäten in den Einrichtungen die Intention, die Lebenseinstellung der Betreuten zu beeinflussen. Herrn O.s Angaben zufolge findet in der katholischen Einrichtung, die er zum Zeitpunkt des Gesprächs leitet, ein wöchentliches Treffen einiger BewohnerInnen und einer katholischen Ordensfrau statt. Dieses Treffen stelle »eine wichtige, Begleitung, im Leben [der] Behinderten« dar. Die Schwester vermittele »Freude [...] am Leben aus christlichem Verständnis raus« und dies sei »ganz wichtig weil ihr Lebensgefühl damit bestärkt« werde.¹¹⁴ Auch die katholische Marienschwester E. formuliert in Bezug auf das von ihr geleitete Treffen in einer ökumenischen Caritaseinrichtung, dass es ihr darum gehe, dass die »religiöse[n] Them[en]«, die sie dort besprechen, über das Treffen hinaus wirken, indem sie die Alltagshandlungen und -interaktionen beeinflussen.

Schwester E.W.: *Die wissen auch wenn ich komme dass es n religiöses Thema is äh und vor allen Dingen was die Bewohner interessiert sind Lebensfragen wie kann ich ei- mein Leben eigentlich besser meistern sag ich mal ja wie kann hier ein besseres Miteinander finden, [...] mein Anliegen ist es die einfach nach der Stunde sagen könn ja, okay das kann ich jetzt so in Angriff nehmen*¹¹⁵

Die anthroposophische Heilerziehungspflegerin Frau S. schildert, dass sie religiöse Lehrinhalte heranzieht, um Alltagsinteraktionen innerhalb der Einrichtung zu mode-

112 Herr N.G., Z. 201f., 206 und 39.

113 Siehe weiterführend dazu Kap. 7.2.4.

114 Er meint damit auch, ein Gefühl dafür zu entwickeln, »dass sie gerade hier sind«, also in einer Einrichtung, die zu einem Kloster gehört. Dieses Anliegen kann vor dem Hintergrund betrachtet werden, dass für Herrn O. selbst die Ausrichtung der Einrichtung und ihre Nähe zum Kloster bedeutsam sind: Er beschreibt, dass die »Aura« des Klosters Wirkungen auf den Alltag in der Einrichtung habe (Herr D.O. 1, Z. 198ff., und Herr D.O. 2, Z. 160-166). Für ihn bedeute die Arbeit in der Einrichtung eine besondere »Chance Christ zu sein« und er gebe sich Mühe, dies in der täglichen Arbeit umzusetzen (Herr D.O. 2, Z. 183f.).

115 Sr. E.W., Z. 199-202 und 398f.

rieren. Sie beschreibt z.B., dass der Verweis auf die Nächsten- und die Feindesliebe dazu diene, Herrn I., der ihr zufolge das Down-Syndrom hat, zu erklären, dass er sich »mit jemanden vertragen muss«.

Frau A.S.: *Darüber kann ers besser umsetzen wie wenn ichs ihm rein logisch erkläre*¹¹⁶

Letztendlich fördert Religion die Gemeinschaft,¹¹⁷ konstatiert Frau S., womit sie vermutlich einen reibungslosen, konfliktfreien Ablauf des Alltags in der Einrichtung meint.

Mehr als religiöse Lehren werden gemäß den Interviews religiöse Praktiken genutzt, um diverse nicht-religiöse Vorgänge innerhalb der Einrichtungen zu gestalten. Die Lehrerin einer evangelischen Förderschule, Frau J., betont, dass sich im Zusammenhang mit religiösen Inhalten und Praktiken zahlreiche konkrete Kompetenzen vermitteln lassen, die über religiöse Zusammenhänge hinaus bedeutsam sind. Als Beispiel nennt sie die »Merkfähigkeit« von Personen.¹¹⁸ In Interviews mit Betreuten finden sich ähnliche Darstellungen. So gibt Herr C. an, dass er im katholischen Taufunterricht nicht nur auf seine Taufe vorbereitet worden sei, sondern auch allgemein »über das Leben« sowie »über das Malerei und alles« Unterricht erhalten habe. Für ihn sei das »se:hr interessant« gewesen.¹¹⁹ Ein weiteres Beispiel sind die Ausführungen Frau M.s über ihren evangelischen Taufunterricht: Dort sei »von A bis Z die ganze Bibel« Thema gewesen und sie habe »Geschichten gehört von Jesus«. Die Geschichte »mitm guten Hirten« aus dem Alten Testament, in der »König David [...] das, Gebet [...] zu Gott geschickt hat«,¹²⁰ habe ihr besonders gut gefallen. Im Interview rezitiert sie dieses Gebet und hält im direkten Anschluss an ihre Schilderung ihres Taufunterrichts, ihrer Taufe und ihres Bekenntnisses zu Gott fest, dass sie »dann [...] wieder auch langsam angefang« habe, »lesen und schreiben zu lern«.

Frau L.M.: *Und das hab ich als Taufspruch das fand ich so schön //mhmm// (2) da hab ich da hoch geguckt ((ruhig, gelöst))//wirklich Du bist mein Hirte hm/ (2) »und das war so schön und (1) herrlich« und dann hab ich wieder auch langsam angefang lesen schreiben zu lern*¹²¹

So entsteht der Eindruck, dass die Aneignung der Kompetenzen Lesen und Schreiben in zeitlicher und kausaler Abhängigkeit zu Taufunterricht, Taufe und Bekenntnis steht. Lesen und Schreiben können als zentrale Techniken für die Partizipation in diversen Kontexten im sozialen Umfeld von Frau M. angenommen werden. Religiöse Praktiken erscheinen damit als Kontext, in dem die Befähigung zu diesen zentralen

116 Frau A.S., Z. 114.

117 Vgl. ebd., Z. 104f.

118 Frau K.J., Z. 564.

119 Herr B.C., Z. 251f.

120 Frau L.M., Z. 233-237. Vgl. auch, Z. 237ff. Frau M. bezieht sich auf Ps 23:1-6. Sie rezitiert die Verse 1:4 und 6.

121 Ebd. Z. 239ff. Möglicherweise gelangt sie durch die Rezitation ihres Taufspruches in Erinnerung an ihre Taufe (oder ein anderes Erlebnis), in der sie sagte: »[W]irklich, Du bist mein Hirte«, denn prosodisch sind diese und die folgende Sequenz (»und das war so schön und herrlich«) deutlich von den anderen abgehoben und scheinen mit großer Emotionalität verbunden.

Techniken und damit (potenziell) zur Partizipation an nicht-religiösen sozialen Zusammenhängen hergestellt wird.

Innerhalb der Einrichtungen erfolgt mithilfe religiöser Praktiken vor allem eine zeitliche Strukturierung des Alltags. Zeitliche Einteilungen des Jahres, der Woche, des Tages und einzelner alltäglicher Aktivitäten sowie des Lebenslaufs folgen demnach Vorgaben bestimmter religiöser Traditionen. So wird z.B. geschildert, dass das Jahr und der Lebenslauf durch verschiedene religiös konnotierte Feste eingeteilt werden;¹²² religiöse Praktiken wie Andachten, Gottesdienste, Opferfeiern und/oder Bibelabende markieren bestimmte Abschnitte der Woche;¹²³ der Tag und tägliche Abläufe wie Mahlzeiten oder Unterrichtseinheiten werden durch Sprüche, Lieder, Gebete, das Anzünden von Kerzen und Ähnlichem gerahmt. Insbesondere Beginn und Ende der jeweiligen Abläufe werden dadurch verdeutlicht und synchronisiert.¹²⁴ Zum einen werden damit bestimmte Erwartungen an Handlungsweisen expliziert und zum anderen werden die Handlungen der Einzelnen an diesen Erwartungen ausgerichtet und dadurch aneinander angeglichen.¹²⁵ Die anthroposophische Heilerziehungspflegerin Frau S. weist darauf hin, dass sich so »ne Struktur« ergebe. »[G]rad Menschen mit nem schlechten Zeitgefühl« könnten dadurch erkennen, dass z.B. ein bestimmter Tag als Wochenendtag und damit als »was Besonderes« zu bewerten sei. Dies sei Ausdruck von »Kultur« und davon, dass »Wert auf was gelegt« werde und dass »es [...] nicht einfach egal« sei.

Religion fördert aus der Sicht der betreuenden GesprächspartnerInnen nicht nur deshalb die »Gesellschaftsfähigkeit« von Menschen, die als »geistig behindert« gelten, weil sie in religiösen Praktiken allgemeine Kompetenzen erwerben und der Alltag mithilfe von Ritualen strukturiert werden kann, sondern auch, weil Rituale ein leichteres Lernen von Handlungen und Verhaltensweisen ermöglichen und das in den Ritualen Gelernte auf nicht religiöse Kontexte übertragen werde. Die anthroposophische Hausmutter Frau B. weist daraufhin, dass religiöse Rituale bestimmte Handlungen und Verhaltensweisen von den Teilnehmenden verlangten und diese dadurch eingeübt werden könnten. Sie schildert, dass religiöse Kontexte offensichtliche Hinweise darauf bereitstellen, wann welche Handlungen und Verhaltensweisen gefordert sind. Dies ermögliche, dass bestimmte Handlungen und Verhaltensweisen leichter als in anderen Zusammenhängen erlernt werden könnten. Das, was im religiösen Kontext (so leichter) erlernt werden konnte, könne schließlich in nicht-religiösen Kontexten angewendet werden. Als Beispiele für solche Hinweise während einer religiösen Praktik nennt sie das Schließen der Türen und das Anzünden der Kerzen bei der Opferfeier.

122 Die anthroposophische Hausmutter Frau B. nennt z.B. Weihnachten, Fasching, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Johanni, Michaeli (Z. 178-181).

123 Vgl. z.B. ebd., Z. 113-125 und 181-185, Frau K.J., Z. 529ff., und Frau A.S., Z. 116ff. In der besuchten anthroposophischen Lebensgemeinschaft beinhaltet der Bibelabend am Samstag zudem eine sog. Reflexion, die nach den Angaben Herrn A.s auf eine pietistische Praktik zurückgeht. Karl König, Begründer der Camphill-Bewegung, habe diese wiederum in die sozialtherapeutischen Lebensgemeinschaften eingeführt. Dabei werde chronologisch rückwärts eine Rückschau auf die Ereignisse der vorangegangenen Woche und ein Ausblick auf die folgende Woche vorgenommen (vgl. z.B. Frau A.S., Z. 172-177).

124 Vgl. z.B. Frau M.B., Z. 169-177, Frau K.J., Z. 546ff., und Herr E.L., Z. 760-772.

125 Vgl. Walthert 2010, S. 250f.

Diese geben klare Signale dafür, still zu werden, hält Frau B. fest. Als Beispiel einer nicht-religiösen Situation in der Einrichtung beschreibt sie Konzerte, die in der Lebensgemeinschaft stattfinden. Während dieser Konzerte seien die Verhaltensweisen, die in der Opferfeier eingeübt wurden, »dann so da [...] zur rechten Zeit« ohne, dass es nötig sei, irgendwelche Hinweise zu geben. Die KünstlerInnen würdigen, so schildert sie, regelmäßig die so entstehende »tolle Atmosphäre«.¹²⁶

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sowohl Betreuende als auch Betreute Defizite und Bedürfnisse an Individuen identifizieren. Laut ihren Darstellungen setzen sie religiöse Lehren und Praktiken ein, um diese Defizite zu kompensieren und die Bedürfnisse zu stillen. Religiöse Praktiken dienen vor allem dazu, Grenzen zu markieren bzw. einen Wechsel von zeitlichen Einheiten, Handlungsweisen und Bedeutungen anzuzeigen. Religion wird als Marker genutzt, der dazu dient – so lässt sich in Anlehnung an die luhmannsche Terminologie sagen –, Systemwechsel anzuzeigen und dem Horizont nicht-religiöser Vorgänge Kontur zu verleihen.¹²⁷

7.1.4 Erfahrungen von Transzendenzkontakten als Grundlage sozialer Fähigkeit

In etischer Perspektive wird, wie oben dargelegt, unter Behinderung/Disability eine Diskrepanz zwischen Erwartungen und Eigenschaften oder Handlungen, die konstatiert und moniert wird, verstanden. Es wird hier davon ausgegangen, dass sich Erfahrungen, Annahmen oder Behauptungen solcher Diskrepanzen auf sprachlicher Ebene niederschlagen, auch wenn sie nicht explizit als solche benannt werden. So werden hier Schilderungen z.B. davon, dass jemand Probleme hat oder dass Hilfe nötig ist, als Ausdruck dafür interpretiert, dass Diskrepanzen zwischen Erwartungen und Eigenschaften erfahren, angenommen oder behauptet werden.

In einigen Gesprächen schildern die Befragten Kontakte mit transzendenzrepräsentierenden Mächten (z.B. Kontakt mit Gott, Christus und Engeln). Diese GesprächspartnerInnen erwarten von den Transzendenzkontakten, dass sie zur Lösung von Problemen bzw. zu Hilfen im Alltag führen. In einigen Fällen wird darüber hinaus geschildert, dass (und zum Teil auch wie) die Problemlösung bzw. Hilfestellung erfolgt. So werden u.a. auch die Diskrepanzen, deren Feststellung sich in der emischen Bezeichnung »Behinderung« und dem etischen Konstatieren von Disability ausdrückt, durch die Befragten in ein direktes Verhältnis zu Transzendente gesetzt. Die Befragten gehen dabei davon aus, dass ihre Transzendenzkontakte diese Diskrepanzen verringern – in der Regel dadurch, dass die Transzendenzkontakte zu Veränderungen ihrer Eigenschaften führen. Diejenigen, die in dieser Perspektive von den Erwartungen (dem Normalzustand) abweichen, werden demnach durch die Transzendenzkontakte in die Lage versetzt, in verschiedenen sozialen, nicht-religiösen Kontexten angemessen zu handeln (z.B. am Arbeitsplatz). Die Erfahrung von Transzendenzkontakten wird damit zur Grundlage sozialer Fähigkeit.

126 Frau M.B., Z. 1002.

127 Warum die Betreuenden gerade Religion als Marker nutzen, hängt zum einen mit einer Gleichsetzung von Religion und Ritual und zum anderen mit den Inklusionsstrukturen von (religiösen) Ritualen und den Möglichkeiten der Übertragung von Erfahrungen in Ritualen auf nicht-religiöse Kontexte zusammen. Dies wird im Kap. 7.2 erörtert.

Erfahrungen von transzendenten Mächten im Alltag. Allgemein und eher unspezifisch, aber dennoch deutlich konstatiert Herr I. eine unmittelbare Bedeutung transzendenzrepräsentierender Mächte für die BewohnerInnen der anthroposophischen Lebensgemeinschaft, in der er wohnt: »Wir leben und sterben hier mit Christus«. So erklärt er zu Beginn des Treffens mit ihm, bevor das Diktiergerät eingeschaltet wurde. Im Interview konkretisiert er, was das Leben mit Christus bedeute, und beschreibt die Vorteile einer Verbundenheit mit Gott aus seiner persönlichen Erfahrung heraus:

Herr A.I.: Für mich ist das ehm mit Gott eh is das so dass man sich e:hm (1) es wurde ja immer gelesen wenn man alltäglichen Problemen und Schwierigkeiten, bei Gespräch mit Gott, bei bei Gespräch mitem Christus, weil da kommt immer mehr und mehr und mehr göttliche Hilfe¹²⁸

Bei alltäglichen Problemen wenden sich ebenfalls Frau U. und Frau M., BewohnerInnen einer Einrichtung der Diakonie, sowie die Heilerziehungspflegerin Frau F. an Gott. Bei Frau U. scheint dies ein zentrales Element ihres Verständnisses vom Christsein darzustellen:

Frau E.U.: En Christ ähä getauft bin ich noch nich ich wollte immer gerne getauft werden aber bin ich nich, ich auch an Gott glaube //mhm// ich Probleme hab sag ich immer meine Probleme nach oben //mhm// zu meinem Gott,¹²⁹

Frau M. erwartet oder erhofft göttliche Unterstützung bei der Gestaltung ihres Alltags:

Frau L.M.: So und nun: bin ich grad dabei nach vorne zu schauen gucken was da gibt, was da Neues is, und vielei:ch ein oder der andere Weg hilft Gott mir¹³⁰

Im gesamten Interview mit Frau F. kommt Religion – insbesondere dem Beten – hauptsächlich die Bedeutung eines Mittels der Problemlösung zu:

Frau C.F.: Das hat mir eigentlich immer geholfen dass ich mich jemanden anvertrauen konnte der eben keine Antwort gibt und der mich nich (1) äh bedauert sondern der das einfach sich anhört das hat mir das hilft mir wenn ich mich da aussprechen kann [...] und ja wenn ich abends eben, bete da kann ich das alles so vor mich hindenken oder sprechen na das tut mir gut //mhm// dann hab ich das alles noch ma verarbeitet auf meine Weise und weiß es gibt für jedes Ding eine Lösung und das is eigentlich das was mich durch mein Leben begleitet wo ich mir sage (1) es gibt immer was (1) es wird ein immer en Weg gezeigt was zu finden wie man weiter machen kann¹³¹

Transzendentes bzw. seine Repräsentationen wie Gott sind, so zeigt sich, für manche Befragte eine bedeutungsvolle Größe, die auf den Alltag einwirkt.

Polykontexturale Partizipation durch Gebete. Für die Heilerziehungspflegerin Frau F., die in einer katholischen Wohneinrichtung arbeitet und selbst einer evange-

128 Herr A.I./Herr R.V., Z. 1105-1108.

129 Frau E.U., Z. 34ff.

130 Frau L.M., Z. 33ff.

131 Frau C.F., Z. 185-193.

lischen Gemeinschaft angehört, ist Gott (unter anderem) die Kraft, die von Gebeten ausgeht.¹³² Durch Gebete (also durch Gott) lassen sich ihr zufolge verschiedene, konkrete Alltagsprobleme lösen. Zu diesen Problemen zählen u.a. solche der Partizipation. In den Ausführungen Frau F.s erscheint die problemlösende Wirkung von Gebeten als eine doppelte: Einerseits löse die Kraft der Gebete die Probleme im Alltag. So erzählt sie davon, wie ihr mitgeteilt worden sei, dass ihr zunächst befristeter Arbeitsvertrag in der Einrichtung verlängert werde, und konstatiert anschließend, dass die Verlängerung durch Gebete begünstigt worden sei.

Frau C.F.: Da hat der liebe Gott auch ((lachend))/sein Anteil dran/ weil ich immer dafür gebetet hab, bin ich immer hier auch in die Kirche gegangen da kann man so kleine Zettel an ne Pinnwand machen und anonym drum bitten was die Schwestern mit erbeten sollen¹³³

Andererseits stelle das Beten selbst eine Möglichkeit dar, ein Partizipationsproblem zu beheben:

Frau C.F.: Ich würd es mir schon wünschen dass dass den Bewohnern die Gebete auch helfen und in gewisser Weise machen sies ja wenn wir äh jetzt nach dem Essen oder vor dem Essen auch für andre Menschen bitten dann hab ich ein paar ein paar also wie wie meine [Vorname] die hat immer jemanden wo die weiß dem gehts schlecht da is ne Mutter mit vier Kindern die würd ich am liebsten hierher holen die weiß nich mehr was sie machen soll so so also und da beten wir eben für die mit und ich denke schon dass das für die {die Bewohner} auch ne Bereicherung is wenn sie wissen sie haben ihre Kraft wenn auch nur durch Händefalten und Wort an jemanden gegeben //mhm// und wo sie sich erhoffen dass dort für die Leute Hilfe kommt ich denk schon //mhm// dass das so ne, Übergabe is¹³⁴

Den »Bewohnern« einer Einrichtung für Menschen mit »geistiger Behinderung« fehlt es, laut ihrer Darstellung, an Möglichkeiten, anderen zu helfen. Die Beschreibung Frau F.s impliziert, dass diese mangelnde Möglichkeit, helfen zu können, (für die »Bewohner«) ein Problem darstellt, dem abgeholfen werden muss oder sollte. Das Beten löse dieses Problem: Durch ein Gebet werde es den »Bewohnern« möglich, (göttliche) Hilfe für andere in Gang zu setzen. Gemäß dieser Vorstellung werden die »Bewohner« durch das Beten zu AkteurInnen, die dazu fähig sind, mittelbar über transzendenz-repräsentierende Kräfte auf potenziell jede Situation in ihrem Umfeld und über die Wohneinrichtung hinaus einzuwirken.

Wunsch nach Verhaltensänderung durch die Begegnung mit Gott. Bedeutende Veränderungen des Lebenslaufs und der eigenen Person bringt Frau U., Bewohnerin einer Wohneinrichtung, in Zusammenhang mit ihrem Kontakt zu Gott. Die Präsentation ihrer Biografie baut Frau U. schleifenartig auf: Sie bezieht ihre Schilderungen immer wieder wechselnd auf die Vergangenheit und die Gegenwart (bzw. ältere und jüngere Vergangenheit) und kommt dabei auf einige Situationen mehrfach zu sprechen. Teilweise stellt sie dabei eine Situation aus unterschiedlichen Perspektiven dar.

132 Die Kraft der Gebete setzt Frau F. mit Gott gleich (vgl. ebd., Z. 992-997).

133 Ebd., Z. 537ff.

134 Ebd., Z. 980-988.

Der Angelpunkt ihrer Erzählschleifen, der gleichzeitig Vergangenheit und Gegenwart voneinander scheidet, ist ihr Eintritt in die Einrichtung.

Die »früher Zeit«, ¹³⁵ wie sie an einer Stelle sagt, in der sie bei ihrer Mutter zu Hause gelebt habe, sei »schlimm« für sie gewesen und sie habe sie »nicht aushalten« können. Ihre Schilderungen beinhalten Gewalthandlungen gegen sie durch andere und durch sich selbst, Gewalthandlungen durch sie gegen andere sowie ihre Isolation und Fremdbestimmung. Sie scheint diese Situationen an manchen Stellen des Interviews als »Probleme« zusammenzufassen. ¹³⁶ Die Zeit, seit der sie in der Einrichtung lebt, beschreibt sie zwar nicht als gänzlich problemfrei, aber sie steht dennoch im deutlichen Kontrast zu der »früher Zeit«. In ihrem jetzigen Alltag könne sie sich verschiedene Dinge »ermöglich[en]«. ¹³⁷ So habe sie FreundInnen finden können und mache Sport in einem Verein. Der Eintritt in die Einrichtung kommt in ihrer Präsentation somit die Bedeutung einer Lösung der Probleme der »früher Zeit« zu und stellt den Ausgangspunkt für ihre Partizipation in verschiedenen Kontexten dar.

Dazu, wie es zu diesem Eintritt in die Einrichtung gekommen sei, finden sich in der schleifenartigen Präsentation Frau U.s zwei unterschiedliche Erzählstränge: Im ersten Strang führt Frau U. ihren Eintritt in die Einrichtung auf das Engagement ihrer Lehrerin und Erzieherin in der Schule zurück. ¹³⁸ Im zweiten Strang, den sie mehrfach aufnimmt, erzählt sie, dass FreundInnen sie aufgefordert haben, in »die Kirche« zu gehen und ihre Probleme Gott mitzuteilen. Frau U. habe »erst gar nicht den Gott [...] geglaubt«. ¹³⁹ Die FreundInnen hätten ihr jedoch versichert, sie könne »jedes Mal dahin gehen« und ihre »Probleme rausreden«. Auf ihre Nachfrage »welcher Gott((?))« hätten die FreundInnen erklärt, dass es um den Gott ginge, »der im Kreuz geworden is«. Darauf sei sie der Aufforderung nachgekommen und in die Kirche gegangen. ¹⁴⁰ Sie erzählt darüber:

Frau E.U.: Die erste Mal war ich dann s ((lacht kurz)) war schöne Gefühl gewesen hat mir einer ma zugehört was ich Probleme hab und alles¹⁴¹

Gott habe ihr daraufhin gesagt, sie solle von zu Hause ausziehen und in der Einrichtung wohnen. Dafür, dass sie schließlich tatsächlich die Möglichkeit hatte, in der Einrichtung wohnen zu können, sei sie dem Einrichtungsleiter und »da oben dankbar«. Sie wiederholt:

135 Frau E.U., Z. 50. Optionen der Transkription wären ebenfalls: »früher[e] Zeit« oder »Früherzeit«.

136 Ebd., Z. 190-211.

137 Ebd., Z. 91-97.

138 Vgl. ebd., Z. 56-64, 68-97, 102-105 und 114-126.

139 Mögliche Interpretationen wären: »nich de[m] Gott [...] geglaubt[, was er gesagt hat]« oder »nich {an} den Gott [...] geglaubt[, von dem sie erzählt haben]«.

140 Ebd., Z. 190-211.

141 Ebd., Z. 195f.

Frau E.U.: Dann bin ich nach [Orts- und Einrichtungsname] ((schiebt Wasserglas auf dem Tisch hin und her)) »und da hab ich gesagt: Gott dankeschön ich hierher konnte da auch n Zimmer frei geworden is«¹⁴²

Die Lösung von Problemen wird in diesem zweiten Strang auf Gottes Wirken zurückgeführt. Er kann – gegenüber dem ersten Erzählstrang – als religiöse Erklärung bezeichnet werden, in dem die Kontingenz von Ereignissen durch das Eingreifen einer transzendenzrepräsentierenden Macht aufgehoben wird.

Wie oben bereits erwähnt, beschreibt Frau U. ihren gegenwärtigen Alltag nicht als problem- oder konfliktfrei. Zu den Problemen und Konflikten, die sie beschreibt, zählen vor allem solche, die sich aus Diskrepanzen zwischen ihren Handlungsweisen und den Erwartungen (sowohl ihrer selbst an sich als auch anderer an sie) ergeben.¹⁴³ Ein Beispiel dafür ist ihre Erzählung über Konflikte und einen Ausschluss aus einem bestimmten Arbeitsbereich, der deshalb erfolgt sei, weil sie »nich so rechnen« könne, »wie ihr wollt«. ¹⁴⁴ Sie wünsche sich daher von Gott, Rechnen und Lesen zu lernen. Gott habe jedoch erwidert, dabei »leider nicht helfen« zu können. Sie müsse dies also »selber dann hinkriegen«, folgert Frau U. Dennoch sage sie »immer noch Gott hilf mir wegen rechnen und lesen«. Gegen Ende des Interviews kommt sie des Weiteren auf »Blödsinn« zu sprechen, den sie »immer gemacht« habe – offenbar ein Ausdruck für unerwünschte Handlungen. Nicht mehr in dieser Weise zu handeln, bedürfe ihrer Meinung nach einer Änderung ihrer selbst. Dieses sei ihr nur möglich, wenn sie Gott »richtig sehe«. Den Eintritt dieses Ereignisses erhofft sie sich von der Taufe:

Frau E.U.: Wenn ich mal getauft werden könnte (3) seh ich den mal richtig ich dann sagen könnte (1) so jetzt mach ich mein an- na mein Leben an- ((klopft mit der Hand zweimal auf den Tisch)) änd-ändere ich mich //mhm// ich hab immer wenn ich immer (1) hab ich immer Blödsinn gemacht //mhm// bis dann gesagt hat Gott äh hier Gott E. mach den Blödsinn nich mehr wieder ich sage Gott kann ich nichts machen ich kann mich nich ändern ich Dich nich noch nich gesehen hätt hab //mhm// kann, ich ihn mal richtig sehe ändere ich auch mich mal und mache so was nich m-i- den Blödsinn mehr«¹⁴⁵

Frau U. wendet sich also an Gott, eine transzendenzrepräsentierende Macht, mit der Intention, Lösungen für die Probleme in ihrem Alltag zu finden. Über einzelne Fähigkeiten hinaus erhofft sich Frau U. eine umfassende Wandlung ihrer selbst. Die-

142 Ebd., Z. 46f. Die Präsentation Frau U.s weist typische Merkmale einer Konversionserzählung auf. Für die Kennzeichen einer Konversionserzählung vgl. Ulmer 1988. Gleiches trifft – im stärkeren Maße – auf die Präsentation ihrer Mitbewohnerin zu, die eine Zeit lang im engen Kontakt zu einer evangelischen Gemeinschaft gelebt hat (siehe Kap. 7.3.3). Frau U. hatte selbst, so kann vermutet werden, bis zum Zeitpunkt des Interviews keinen intensiven Kontakt zu einer religiösen Gemeinschaft. Vor diesem Hintergrund ist die Annahme plausibel, dass es einen Austausch zwischen den beiden Mitbewohnerinnen gegeben hat und Frau U. unter dem Eindruck der biografischen Präsentation ihrer Mitbewohnerin, in der die Konversion eine Rolle spielte, ihre eigene Lebensgeschichte gestaltet. Das Muster der Konversionserzählung wird so von Einzelperson zu Einzelperson tradiert.

143 Ohne die Bezeichnung »Behinderung« zu gebrauchen, beschreibt Frau U. also »Behinderung« gemäß der Definition, die dieser Arbeit zugrunde liegt (siehe Kap. 2.2).

144 Frau E.U., Z. 381.

145 Ebd., Z. 469-475.

se wiederum soll der endgültigen Vermeidung nicht akzeptierter Handlungsweisen (»Blödsinn«) dienen.¹⁴⁶

Anschlussfähigkeit durch göttliche Hilfe. Wie Frau U. schildert auch Frau M. Dialoge mit Gott bzw. mit seinen »Boten«. Ebenso wie bei Frau U. hat, ihrer Präsentation nach, der Dialog mit transzendenzrepräsentierenden Mächten Auswirkungen auf die Gestaltung alltäglicher Situationen. Im Unterschied zu Frau U. tritt jedoch auch eine Bedeutung der nicht-religiösen Partizipation Frau M.s für ihre religiöse Adressierung hervor: Die nicht-religiöse Inklusion erhält in der Darstellung Frau M.s religiöse oder genauer und mit einem aus den christlichen Theologien stammenden Begriff bezeichnet: eschatologische Bedeutung.

Insgesamt stellt Frau M. einen umfassenden Einfluss transzendenzrepräsentierender Mächte auf ihren Alltag dar: Gott bestimme darüber, ob sie lebe oder sterbe, wo sie lebe, wem sie wann begegne; Gott helfe ihr, teste sie aber auch und vermittele ihr eine Bewertung ihrer Handlungen dadurch, dass Gott sie mahne, ihr Boten (Engel), schlechte Träume oder Gewitter schicke, sie stürzen und sich Knochen brechen lasse.¹⁴⁷ Unter ihren Darstellungen finden sich konkrete Erzählungen über Situationen, in denen Gott für die Einhaltung von notwendigen Handlungen, die in bestimmten Situationen als notwendig erachtet werden, Sorge, und darüber, wie dies erfolge. Göttliche Mahnungen trügen z.B. dazu bei, dass sich Frau M. in die Arbeitswelt einfügt. Sie erzählt:

Frau L.M.: Ich ich merk dann wenn dann wieder vor vierzehn Tagen hatt ich mein Rappel da bin ich wieder abgehauen und da hat Gott gesagt nee Du gehst wieder auf Arbeit Du musst dort bleiben Du musst dort arbeiten sonst gibts was, hinter die Löffel //mhm// und dann bin ich da wieder hin gelatscht //okay ja// ja und da hat er auch gesagt nee das macht man nicht, gibts nich //mhm// ja (3)¹⁴⁸

Mit »auf Arbeit« wird von Frau M. ein sozialer Zusammenhang erwähnt, in den sie prinzipiell eingebunden zu sein scheint. Dieser Zusammenhang bzw. ihre Einbindung in diesen erfordere, dass sie hingehet, dort bleibt und arbeitet. Die Alltagserfahrung spricht zunächst dafür, dass es sich dabei um Erfordernisse von »Arbeit« selbst handelt. Hiervon ausgehend hieße das, dass Gott in diesem Beispiel die Einhaltung nicht-religiöser Inklusionsbedingungen durchsetzt. Gleiches gilt für Abschnitte in Frau M.s biografischer Erzählung, in denen es um ihr »aggressiv[es]« Verhalten geht: Da sie »ausgerastet« und »aggressiv« gewesen sei, sei sie »in die Psychiatrie gesteckt« worden. Der Kontakt mit Gott und Engeln sowie Frau M.s neugewonnene Kenntnis

146 Mit Blick auf mögliche weitere Analysen ist an dieser Stelle interessant, dass »Blödsinn« als eine Vorgängerbezeichnung des Ausdrucks »geistige Behinderung« betrachtet werden kann (siehe Kap. 1.3.2). Frau U. spricht an dieser Stelle wahrscheinlich nicht von »Blödsinn« mit der Intention, diesen Zusammenhang aufzuzeigen. Interessant ist dennoch, dass sich nichtakzeptierte Handlungen aktuell immer noch als »Blödsinn« oder Ausdruck »geistiger Behinderung« beschreiben lassen und sich damit die Konzeption »geistiger Behinderung« und äquivalenter Bezeichnungen als historisch gebundenes Label für die Konstatierung einer Handlung, die als abweichend empfunden wird, sinnvoll ist.

147 Vgl. Frau L.M., Z. 15, 25ff., 34f., 152-156, 160ff., 167-178, 184ff., 196ff., 210-219, 241-245, 253f., 279-293, 320-232 und 333-339.

148 Ebd., Z. 210-214.

von »Gottes Macht« in der Diakonieeinrichtung haben ihr zufolge jedoch dazu geführt, dass sie sich nicht mehr »aggressiv« verhalte und nicht mehr überheblich sei. Die transzendenzrepräsentierenden Mächte stellen also akzeptierte Handlungsweisen in verschiedenen Bereichen sicher. Aus ihrer Sicht kann die Abwesenheit Gottes bzw. das Ausbleiben göttlicher Einflussnahme diese hingegen gefährden:

Frau L.M.: *Und da hab ich gedacht na wo ist denn der liebe Gott der lässt sich gar nicht spüren wo ist denn der((?)) //mhm mhm// und da war ich auch wieder aggressiv, dies Ma:l hatt ich n anderen Tra:um da stand neben neben Bett neben meinem Bett ein Engel und hat gesagt ((betont))/Du, das ist nich okay was Du machst, komm mal wieder zurück zu Deinem Vater/ da bin ich wieder zurück und hab ne ganze Zeit lang in [Ortsname] gelebt im Heim¹⁴⁹*

Seit Frau M. die Macht Gottes kennengelernt und sich habe taufen lassen, teile sie, mache anderen eine Freude und achte auf deren Stimmung.¹⁵⁰ Ihre Fähigkeit dazu führt sie auf göttliche Einflussnahme zurück.¹⁵¹ Für ihr sozial erwünschtes Verhalten und Erfolge bei ihrer Arbeit erhalte sie Lob und innerweltliche Belohnung.¹⁵² Insbesondere ihrem Ziel von mehr Selbstständigkeit und einer eigenen Wohnung komme sie so immer näher.¹⁵³ Die Annäherung an eine selbstbestimmte Alltagsgestaltung hängt damit in ihrer Darstellung von göttlicher Unterstützung und Zustimmung ab.¹⁵⁴

Wie schon in den oben aufgeführten Zitaten erkennbar, verwendet Frau M. das Bild des Weges zur Beschreibung ihrer Handlungen, Pläne und Entscheidungen. Seien diese richtig (»recht«), liegen sie im Bereich Gottes bzw. des Vaters und sind erfolgreich, also anschlussfähig. Der andere Weg führe hingegen zum Satan. Gott stelle ihr die Aufgabe, sich für einen der beiden Wege zu entscheiden:

Frau L.M.: *Der testet mich ob ich wirklich zu ihm bleibe oder //mhm// ob ich wieder zum Satan zurückgehe ich bin grad da mittendrin //mhm// in dem Mittelweg //mhm// (also) da prüft er mich, wie (1) wie tut sie sich entscheiden (1) geht sie in den linken Weg zum Satan, geht sie den rechten Weg zu mir und ich bin grad auf dem Weg zu Jesus //mhm// »ja« (2)¹⁵⁵*

¹⁴⁹ Ebd., Z. 24-28.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., Z. 309-313.

¹⁵¹ Am Beginn ihrer biografischen Selbstpräsentation, die streckenweise typische Merkmale eines Konversionsberichts aufweist, steht die Erzählung davon, wie ihr Gott erschienen sei und mit ihr gesprochen habe. Im Anschluss an dieses Erlebnis, so schildert sie, habe sie sich taufen lassen und gehöre seither zu der Glaubensbewegung, die die Einrichtung, in der sie lebt, führt. Von da an nehme Gott Einfluss auf ihr Leben und ihre Handlungen. In der Phase vor ihrer ersten Begegnung mit Gott sei sie und seien ihre Handlungen grundlegend anders gewesen. In dieser Zeit hätten »Hass«, »Neid«, »Saufen« und »Dresche« dominiert (ebd., Z. 71 und 10-75).

¹⁵² Vgl. z.B. ebd., Z. 214-219, 287f. und 547ff.

¹⁵³ Vgl. ebd., Z. 192-196 und 221ff.

¹⁵⁴ Gott mahnt, bestraft und belohnt nicht nur, sondern Handlungen bedürfen auch göttlicher Zustimmung: Ein mit einer Freundin verabreiteter Ausflug z.B. würde nur dann stattfinden, wenn »der liebe Vater« diesen »genehmigt« (ebd., Z. 254).

¹⁵⁵ Ebd., Z. 160-163.

An Beschreibungen wie diesen zeigt sich die religiöse Bedeutung des Zusammenhangs zwischen gottgefälligen und sozial erwünschten Handlungen: Es geht Frau M. nicht nur um Partizipation um ihrer selbst Willen oder für alltägliche Zwecke, sondern (auch) um ein religiöses Ziel. Sehr deutlich wird dies, wenn sie sagt, dass »wenn man die [Übungen] mit Bravur dann am Ende seinen Lebenswege bestanden« habe, dann

Frau L.M.: hat man die Belohnung kommt man in Himmel, wenn nich, da wartet der Kessel auf uns und dahin will ich nich¹⁵⁶

Frau M. kommt außerdem auf die Wiederkehr Jesu zu sprechen: Irgendwann, so beschreibt sie, werde Jesus wiederkommen und »die ganzen Menschen richten«. »Rich-ten« heiße »jeden Einzelnen« zu fragen, »was hast Du mit Deinem Leben gemacht«. ¹⁵⁷

Frau L.M.: Und ich denke Gott sieht alles hört alles merkt alles: der hat da son ganz dickes Buch und, schreibt da alles rein (1) auch mein Name is jetzt versehen in dem Buch //mhm// mitn sieben Siegeln (3) sieben mal sieben Siegel¹⁵⁸

Jede Handlung und deren Messung an göttlichen Ansprüchen erscheint demnach im Hinblick auf das beschriebene Gericht bedeutsam. Jedes Ereignis ist damit für Frau M. religiös anschlussfähig. Der Erfolg von Inklusion in unterschiedliche Zusammenhänge ist dann vor allem im Hinblick auf einen positiven Urteilspruch einer transzendenzrepräsentierenden Macht erstrebenswert. Diesseitige Exklusion würde jenseitige Verdammung nach sich ziehen oder zumindest auf diese hindeuten. Möglicherweise könnte der Beschreibung auch eine Denkfigur wie die Prädestinationslehre zugrunde liegen, in der innerweltlicher Erfolg (in diesem Fall: Inklusion) zum Indiz der Auserwählung durch Gott wird.

Die konkreten Erzählungen Frau M.s, in denen Gott ermöglichenden Einfluss nimmt, straft oder belohnt, betreffen jeweils Partizipation in Zusammenhängen, die nach der hier gewählten Definition nicht religiös sind. Von außen betrachtet führen ihre Erfahrungen mit Transzendenzrepräsentationen also zu außerreligiöser Partizipation. Dies insofern, als ihre religiösen Erfahrungen zu Handlungen führen, die außerreligiösen Erwartungen gerecht werden. So gesehen stellt sich die individuelle Erfahrung von transzendenzrepräsentierenden Mächten als bedeutsam für die Realisierung erwartungsgemäßer Fähigkeiten und damit für Inklusion und Partizipation außerhalb von Religion heraus. Die Kontingenz von Inklusion erscheint dabei aufgehoben.

156 Ebd., Z. 292f.

157 Ebd., Z. 398.

158 Ebd., Z. 404ff. Vermutlich sind dies Bezüge zum Jüngsten Gericht und zum Buch mit sieben Siegeln der Johannesoffenbarung (vgl. Offb 20:13 und 5:1ff.).

7.2 *Congregationally Enabling Religion*: Befähigung in religiösen Gemeinschaften

»Zu unserer Gemeinde gehören die Menschen mit Behinderungen ganz selbstverständlich dazu«,¹⁵⁹ konstatiert die Marienschwester E. im Interview. Diesen Anspruch vertreten viele der (betreuenden) GesprächspartnerInnen. Insbesondere in religiösen Gemeinschaftspraktiken seien die Betroffenen anwesend und berechtigt, gleichwertig mit denen, die nicht als »behindert« gelten, teilzunehmen.¹⁶⁰ Im Folgenden wird der Frage nachgegangen, wie dieser als selbstverständlich deklarierte Einbezug von »geistig behinderten« Menschen in religiöse Zusammenhänge erfolgt. Im Einzelnen wird nach der Rolle von Lehren bzw. religiösen Vorstellungen, Organisationen und Praktiken im Verhältnis zum Phänomen »geistige Behinderung« gefragt: Wie wird »geistige Behinderung« in den religiösen Lehrkomplexen von Anthroposophie, Katholizismus und Protestantismus, wie sie im Material rezipiert werden, berücksichtigt? Welche Möglichkeiten eröffnen sich für die Befragten in Bezug auf die Deutung »geistiger Behinderung« dadurch, dass sie religiöse Lehren und »geistige Behinderung« aufeinander beziehen? Welche Rolle spielen die untersuchten Einrichtungen der Behindertenhilfe und Sozialtherapie für die religiöse Partizipation derjenigen, die als »geistig behindert« beurteilt werden? Welche praktischen Maßnahmen sehen die hier fokussierten religiösen Gemeinschaften gemäß den GesprächspartnerInnen vor, um Einzelne in die Lage zu versetzen, an den Praktiken der Gemeinschaft zu partizipieren? Wie kommt es also dazu, dass religiös-gemeinschaftliche Fähigkeit hergestellt wird? Besondere Aufmerksamkeit wird dabei Ritualen entgegengebracht.

7.2.1 Gemeinschaftliche Vorstellungen »geistiger Behinderung«

»Kommunikation ist unwahrscheinlich. Sie ist unwahrscheinlich, obwohl wir sie jeden Tag erleben, praktizieren und ohne sie nicht leben würden.«¹⁶¹ So stellte Niklas Luhmann fest. Dass Kommunikation doch in so vielen Fällen gelingt, kann also verwundern und wenn sie scheitert, sollte es in theoretischer Perspektive nicht überraschen. Im Alltag überrascht und verunsichert gescheiterte Kommunikation jedoch und sie erscheint den Alltagshandelnden – anders als die erfolgreiche Kommunikation – als erklärungsbedürftig. Gescheiterte Kommunikation kann sogar zu Konflikten führen und das Bedürfnis hervorrufen, diese Konflikte zu lösen. Gemäß Weisser werden Konflikte durch die Anwendung von verschiedenen Arten des Konfliktlösungswissens gelöst. »Behinderung« ist, wie bereits oben erläutert, nach Weisser ein solches Konfliktlösungswissen. Das Auftreten von Konflikten, die mit »Behinderung« einen Namen und eine Einordnung erhalten sowie damit schließlich in gewisser Weise gelöst werden, können aber dennoch kontingent erscheinen: Dass ein Konflikt überhaupt aufgetreten ist, obwohl er genauso gut auch nicht hätte auftreten müssen, wird nicht dadurch erklärt, dass er gelöst wird. Diese Feststellung kommt in einigen Schilderungen von Befragten – mal mehr und mal weniger explizit – zum Ausdruck. Deutlich wird dort zudem, dass Vorstellungen, die auf Transzendentes oder auf Transzendenz-

159 Sr. E.W., Z. 270f.

160 Vgl. z.B. ebd., Z. 256-276 und 289-320, sowie Frau M.B., Z. 160-168.

161 Luhmann/Jahraus 2001, S. 78

repräsentationen verweisen, als Mittel der Bewältigung dieser Kontingenz zum Tragen kommen. Diese Vorstellungen erweisen sich damit als religiös im systemtheoretischen Sinne.¹⁶²

Wird also nach dem Verhältnis zwischen Religion und »geistiger Behinderung« gefragt, lautet eine Antwort: Religiöse Vorstellungen können in Bezug auf »geistige Behinderung«, in Bezug auf die Diskrepanz, die in irgendeinem religiösen oder nicht-religiösen Zusammenhang konstatiert wird, eine erklärende, d.h. ihre Kontingenz bewältigende Rolle einnehmen. In der Anthroposophie ist dabei der Begriff und das Konzept der »Seelenpflege-Bedürftigkeit« zentral. In evangelischen und katholischen Kontexten wird »geistige Behinderung« als Schöpfung und Zeichen Gottes gedeutet. Neben religiös-gemeinschaftlichen Spezifika in den Deutungen »geistiger Behinderung« beziehen sich beide auf Transzendentes, um das Auftreten »geistiger Behinderung« zu erklären, und erweisen sich damit als religiös. Daran anschließend stellt sich die Frage, ob es gerechtfertigt ist, von einem *religiösen Modell von Behinderung* zu sprechen.

Anthroposophische Deutungen »geistiger Behinderung« als »Seelenpflege-Bedürftigkeit«. Im Kontext der Anthroposophie wird »geistige Behinderung« mit Karma und Reinkarnation in Verbindung gebracht.¹⁶³ Der Begriff »geistige Behinderung« wird dort sowohl in der Literatur als auch im erhobenen Material auf der Grundlage der anthroposophischen Anthropologie abgelehnt. Nach dieser ist die Seele vom Karma betroffen und »der Geist des Menschen kann [...] nicht krank sein«.¹⁶⁴ Bevorzugt wird stattdessen die Bezeichnung »Seelenpflege-bedürftige Menschen«: »[D]ie Seele diese[r] Menschen« ist »pflegebedürftig«,¹⁶⁵ hält z.B. Herr A. fest. Die Seele habe im Reinkarnationsprozess einen »Knacks« erhalten;¹⁶⁶ der Geist ist »gesund«, erläutert er weiter.¹⁶⁷ Im anthroposophischen Kontext besteht damit ein spezifisches Konzept, um »geistige Behinderung« in ihrem Lehrkomplex zu berücksichtigen. Ursprünglich rich-

162 Vgl. Luhmann 2015, S. 122. Vgl. auch Kött 2003, S. 135f.

163 »Karma« ist nach Steiner ein Begriff für das »von dem Menschen [selbst] geschaffene Schicksal« (2010a, S. 58). Reinkarnation wird in der Anthroposophie nach Steiner als Wiederverkörperung des Geistes verstanden (vgl. ebd., S. 90 und 92f.; vgl. auch Sachau 1996, S. 144f.).

164 Herr D.A., Z. 1154f.

165 Ebd., Z. 1163.

166 Ebd., Z. 1167. Nach der Lehre Steiners verbinden sich im (Wieder-)Verkörperungsprozess »zwischen Tod und neuer Geburt« die vier verschiedenen »Leiber« eines Menschen (physischer Leib, Ätherleib, Astralleib und Ich). 1907 definiert Steiner »geistige Behinderung« (»Idiotie«) als eine unzureichende Verbindung zwischen den verschiedenen Leibern eines Menschen, die im Verkörperungsprozess durch einen »Schock« bei der »Vorschau auf das nächste Leben« hervorgerufen werde: Der Ätherleib verbinde sich nicht vollständig mit dem physischen Leib. Infolgedessen könne der betreffende Mensch »sein Gehirn nicht richtig gebrauchen« (o.J., S. 45). Im *Heilpädagogischen Kurs 1924* beschreibt Steiner, dass eine »geistige Behinderung« (»unvollständige Entwicklung«) bei Kindern dann vorkomme, wenn sich ein Ich, das nicht genügend Wissen darüber gesammelt hat, dass sich geschädigte Organe beeinträchtigend auswirken, mit einem Körper mit geschädigten Organen verbinde. Ursache der Organschädigung ist, nach Auffassung Steiners, der Lebenswandel der Eltern (2010b, S. 10-13).

167 Herr D.A., Z. 1163. Vgl. auch Frau A.S., Z. 126-153. Frau M.B. gibt in einer anderen Variante an: »Ein behinderter Mensch ist is nur im Äußeren behindert is er is also nich in seiner Seele behindert sond- und auch nich in seinem Ich behindert, da is er eigentlich un-unzerstörbar« (Z. 406ff.).

tete sich der Begriff der »Seelenpflege-Bedürftigkeit«¹⁶⁸ nicht gegen die Bezeichnung »geistige Behinderung«. Diese existierte zu der Zeit, als er entstand, noch nicht.¹⁶⁹ Der Begriff »Seelenpflege-Bedürftigkeit« diene und diene der Abgrenzung zu anderen, jeweils gängigen Bezeichnungen und Umgangsweisen, die als abwertend empfunden werden. Darüber hinaus kommt mit dem Begriff eine substanzielle Bestimmung dessen, was bezeichnet wird, zum Ausdruck.

Trotz der Ablehnung, die der Begriff »geistige Behinderung« im anthroposophischen Kontext erfährt, kommt er im Interviewmaterial vor und wird synonym zur »Seelenpflege-Bedürftigkeit« gebraucht.¹⁷⁰ Weitere, spezifisch anthroposophische Bezeichnungen für Menschen, die als »geistig behindert« bzw. »Seelenpflege-bedürftig« gelten, sind in den Interviews »Dörfler«¹⁷¹ und »unsere Freunde«.¹⁷²

Die Bedeutung von Karma- und Reinkarnationsvorstellungen für die Deutung von »Behinderung« bzw. »Seelenpflege-Bedürftigkeit« kann an einer Passage aus dem Interview mit der anthroposophisch ausgebildeten Heilerziehungspflegerin Frau S. illustriert werden:

Frau A.S.: In der anthroposophischen oder in der Christengemeinschaft [...] sagen jeder Mensch inkarniert sich auch wieder oder die Seele inkarniert sich neu und das was wir jetzt im Leben haben ist ne gewisse Schicksalsaufgabe die ich auch erfüllen muss und, da gibts ein schönes Beispiel das hat ich damals ist schon viele Jahre her mit [Vorname] [...] sie hatte en Impfschaden seit Kindheit wurde eben geimpft war aber eigentlich noch sehr fit körperlich eingeschränkt natürlich sehr langsam aber geistig ziemlich fit und äh sie erzählte immer sie wollte eigentlich Ärztin werden und warum ne warum musste das sein sie konnte ja nichts dafür dass sie geimpft wurde, da hab ich gesagt Du vielleicht ist das jetzt einfach Dein Schicksal was Du annehmen musst und ähm vielleicht ist es im nächsten Leben genau andersrum vielleicht bist Du die Betreuerin und ich bin der Betreute [...] fand ich auch immer toll ne Hausmutter hat das gesagt wir hatten nen äh Bewohner der nicht lange gelebt hat und der auch so gar nichts machte en sehr starker Autist der wackelte immer vorsich hin und arbeitete so ganz langsam [...] und wenn man mehr von ihm wollte hat er auch sofort äh wurd er böse ((atmet ein)) man dann auch dachte was ist das ähm und da sagte sie damals er hat eine Ausruhinkarnation: der darf das der darfsich jetzt ausruhn in diesem Leben //mhm// und vielleicht ist das einfach jetzt seine Aufgabe und so erklärt sich vielleicht leichter ein hartes Schicksal [...] jede Aufgabe die Du im Leben schaffst in Deinem Schicksal wird für Dein nächstes Leben ist sie geschafft¹⁷³

168 Zurückgeführt wird der Begriff »Seelenpflege-Bedürftigkeit« auf den Begründer der Anthroposophie, Rudolf Steiner (vgl. Selg 2008, S. 9).

169 Siehe Kap. 1.3.2.

170 Vgl. z.B. Herr D.A., Z. 1154-1161, Frau V.T., Z. 487ff., sowie Herr A.I./Herr R.V., Z. 831ff., 842f., 927-930 und 941.

171 Vgl. Herr A.I./Herr R.V., Z. 86, 283 und 508, Frau V.T., Z. 319, 390 und 490, Herr D.A., Z. 1104, sowie Frau M.B., Z. 344.

172 Vgl. Herr D.A., Z. 635, 698 und 1201.

173 Frau A.S., Z. 126-150. »Die Christengemeinschaft ist eine der Anthroposophie eng verbundene, sich als christlich verstehende religiöse Gemeinschaft,« jedoch »gilt die Anthroposophie nicht als die offizielle Theologie der Christengemeinschaft.« Rudolf Steiner wird als »Offenbarungsmittler« angesehen (Ringleben 2015).

In den Ausführungen von Frau S. werden verschiedene körperliche und verhaltensbezogene Eigenschaften als Ausdruck von »Seelenpflege-Bedürftigkeit«¹⁷⁴ präsentiert. Diese Eigenschaften gelten als »hartes Schicksal« und werden in dem aufgeführten Abschnitt durch Karma- und Reinkarnationsvorstellungen erklärt und gerechtfertigt. Außerdem kommt die Vorstellung über eine Pflicht zur Bewältigung des persönlichen Fatums zum Tragen. Die Eigenschaften, die Frau S. den beiden »Seelenpflege-bedürftigen« Menschen, über die sie im aufgeführten Zitat spricht, zuschreibt, werden dadurch sinnhaft deutbar (»so erklärt sich vielleicht leichter ein hartes Schicksal«). Die religiösen Konzepte von Karma und Reinkarnation bieten in diesem Fall eine Erklärung dafür, dass ein Zustand so ist, wie er ist – und nicht anders, obwohl er hätte anders sein können. Die Kontingenz des Auftretens und Nichtauftretens von »Behinderung« wird damit aufgehoben: Zum Zweck des Ausgleichs ist »Behinderung« notwendig und ein Mensch kann in seinem jeweils aktuellen Leben nicht anders sein, als er es ist.¹⁷⁵

Wie die Verteilung von verschiedenen Eigenschaften während des (Re-)Inkarnationsvorgangs erfolgt, beschreibt der ehemalige Waldorf-Religionslehrer Herr A. »Die Genetik« oder die »Natur« können aus seiner Sicht dabei nicht als Erklärungen für die Zuteilung herangezogen werden. Stattdessen sei sie durch eine Macht, die er an dieser Stelle »Engel« nennt, bestimmt:¹⁷⁶

Herr D.A.: Wenn der Mensch seine nächste Inkarnation vorbereitet wird er (1) ich sag jetzt mal einfach von seinem Engel geführt, bestimmte Dinge er kriegt bestimmte Geschenke die er im nächsten Leben machen kann [...] Genetik ja Blödsinn was kann die Genetik dafür wär doch unheimlich ungerecht von der Natur ne((?)) wenns ein Menschen klüger und den anderen dummer macht¹⁷⁷

Neben dem (Re-)Inkarnationsvorgang und einem daran beteiligten Engel kann im anthroposophischen Kontext auch Christus als verantwortlich für die Zuteilung von »Behinderungen« erachtet werden. So bringt es Herr I., der als Betreuer in einer anthroposophischen Einrichtung wohnt, zum Ausdruck:

Herr A.I.: N-nicht Behinderung oder doch ne Behinderung, das eh das en-entscheidet, de- das eh eh e-endgültig entscheidet der Christus¹⁷⁸

174 Vgl. Frau A.S., Z. 103.

175 Zur Kontingenzbewältigung durch Karmavorstellungen vgl. auch Sachau 1996, S. 160.

176 »Genetik« und »Natur« ließen sich als Verweise auf das System der (Natur-)Wissenschaft oder (den Glauben an) die Evolutionstheorie, Statistik, den Zufall o.Ä. interpretieren. Auch Steiner verweist in seinen Schriften darauf, dass seine »Geisteswissenschaft« Erklärungen bieten könne, zu denen andere Zugänge nicht gelangen könnten. So auch in Bezug auf die Entstehung »geistiger Behinderung« (»Idiotie«) als Störung der Leiberverbindung: »Wir haben da einen Fall, wo etwas, was das Leben seiner physischen Betrachtung nach unerklärlich läßt [sic!], erklärt wird durch die Geisteswissenschaft« (Steiner o.J., S. 45; vgl. auch ders. 2010a, S. 2).

177 Herr D.A., Z. 1027-1032.

178 Herr A.I./Herr R.V., Z. 831ff.

Die anthroposophisch betreute Frau T. gibt zwar an, Christus zu begegnen und dass dieser ihr »Zeichen« gebe, dass sie »aufm richtigen Weg« in ihrer Entwicklung sei;¹⁷⁹ »Behinderung« deutet sie aber als Ergebnis des Schicksals und stellt sie in den Zusammenhang mit Karma und Reinkarnation.¹⁸⁰ Zudem deutet Frau T. die Vorstellung eines Entwicklungsprozesses an, der die Akzeptanz des Schicksals beinhaltet. Frau T. bezeichnet sich selbst – trotz ihrer Ablehnung dieser Begriffe – als »behindert« bzw. »lernbehindert«.¹⁸¹ Sie konstatiert zunächst:

*Frau V.T.: Ich muss zu meinem Schicksal ja sagen und wenn man das kann dann ist man schon ganz schön weit*¹⁸²

An späterer Stelle des Gesprächs bringt Frau T. ihre Vorstellung über das Verhältnis von »Behinderung«, Ausgleich und Reinkarnation zum Ausdruck:

*Frau V.T.: Das hat man vom vorigen Leben //mhm// da hat () äh irgendwas (2) also es is so wenn ich jetzt sterbe dann bin ich in geistige Welt und muss dann alles was ich gemacht muss ich dann (ausba-) //mhm// und komm wieder auf die Erde*¹⁸³

Sowohl die Betreuende Frau S. als auch die Betreute Frau T. deuten »Seelenpflege-Bedürftigkeit« oder »Behinderung« als Schicksal bzw. als Resultat eines Ausgleich von Tatwirkungen (Karma). Darüber hinaus wird die Perspektive auf eine individuelle Überwindung des persönlichen Zustands des »Behindert«-Seins durch Karma und Wiedergeburt in einer Zukunftsbeschreibung von Frau T. deutlich:

*Frau V.T.: Weiß ich nicht was ich dann bin (2) (aber ich) nicht behindert mehr sein*¹⁸⁴

»Behinderung« entsteht und vergeht demnach in anthroposophischer Sicht im Zuge eines individuellen Prozesses. Des Weiteren kann »Behinderung« im anthroposophischen Kontext als ein notwendiges Stadium im persönlichen Entwicklungsprozess, der sich über mehrere Inkarnationen vollzieht, präsentiert werden. So in den Ausführungen von Herrn A.: Er beschreibt drei Ursachen dafür, dass »ein Mensch mit Behinderung geboren« werde.¹⁸⁵ Eine »Behinderung« könne durch eine Übernahme des Schicksals eines anderen entstehen, eine Notwendigkeit für die Weiterentwicklung eines Menschen sein oder zum Ausgleich einer Tat erfolgen:

179 Frau V.T., Z. 458f.

180 Frau T. ergreift an dieser Stelle nach einer Pause von vier Sekunden von sich aus wieder das Wort. Sowohl dieser Umstand als auch dass sie mit »Schicksal« einen Begriff verwendet, der zuvor nicht durch die Interviewerin vorgegeben wurde, verdeutlicht die Relevanz des Schicksalskonzepts für Frau T. in Bezug auf ihre Deutung von (ihrer) »Behinderung«.

181 Frau V.T., Z. 489-495.

182 Ebd., Z. 533f.

183 Ebd., Z. 567ff.

184 Ebd., Z. 615f. Vgl. außerdem Herr D.A., Z. 926-958, und Frau A.S., Z. 138f: »[V]ielleicht ist es im nächsten Leben genau andersrum vielleicht bist Du die Betreuerin«. Zu anthroposophischen Vorstellungen der Auflösung von »Behinderung« siehe Kap. 9.3.1.

185 Herr D.A., Z. 1007f.

Herr D.A.: *Man kann jetzt versuchen zu erklären so ich fang mal mit dem mit dem Schönsten an ein Opfer für ein anderen Menschen (1) der übernimmt ein Mensch übernimmt das Schicksal eines anderen Menschen und wird behindert dadurch, [...] das kann sein dass ein Mensch diese Erfahrung machen muss wie ist es wenn ich mal blind durch die Welt geh und da sagt Steiner das passiert jedem Menschen in irgendeinem seiner Leben dass er so was als Erfahrung machen muss wie ist es wenn ich ganz und gar auf andere Menschen angewiesen bin was ist das für mich für eine Erfahrung was kann ich daraus lernen das ist doch nichts Schlimmes denn irgendwann ist es ja vorbei [...] ich sehe als notwendig an //mhm// also die Not wendend um das Wort zu erklären [...] ja wenn ich jetzt Karma sehe kann ich ja als Begriff dazunehmen ich hab in meinem Leben irgendeinem Menschen was getan, das muss ich ausgleichen [...] ich muss das was ich an einem anderen Menschen Gutes oder Schlimmes (begangen wird) das wird ausgeglichen, im nächsten Leben //mhm// oder einem nächsten Leben [...] das muss ausgeglichen werden das bedeutet Karma einmal Tat und andererseits Ausgleich¹⁸⁶*

»Behindert«-sein erscheint damit nicht als ein anormaler, sondern als ein normaler oder vorgesehener Zustand, aus dem etwas zu lernen sei. »Behinderung« als Eigenschaft von Menschen gehört im Rahmen dieser Deutung sowohl zum individuellen Entwicklungsprozess als auch zur normalen, erwartbaren Bandbreite der Erscheinungsformen des Menschen dazu.¹⁸⁷ Dies bringt z.B. die Hausmutter in einer anthroposophischen Lebensgemeinschaft, Frau B., zum Ausdruck:

Frau M.B.: *Wir erleben das wirklich als absolute Fülle von Menschenleben //mhm// hier, und und jeder kann so sein wie er will¹⁸⁸*

Trotz der Konzeption von »Behinderung« als normaler und akzeptierter Zustand bedarf sie in anthroposophischer Perspektive einer besonderen Behandlung. Schon die Bezeichnung »Seelenpflege-Bedürftigkeit« bringt die Annahme, dass eine Intervention notwendig sei, zum Ausdruck. Außerdem wird im Interviewmaterial »Behinderung« mit »Einschränkung« assoziiert und für Frau B. ist es z.B. »ganz klar[,] dass sie [die »behinderten« Menschen] an einer anderen Stelle stehen« in ihrer Entwicklung als diejenigen, die nicht »behindert« sind.¹⁸⁹ Anthroposophische Heilpädagogik und Sozial-

186 Ebd., Z. 1014-1021 und 1050-1056. Herrn A. ist es zu Beginn dieser Passage wichtig zu erwähnen, dass die Möglichkeit, dass ein Mensch eine »Behinderung« zum Ausgleich für eine »[s]chlimme[]« Tat erhalten habe, niemals zu einer Verurteilung des »behinderten« Menschen als »böse[n] Mensch[en]« führen dürfe (Z. 1013 und 1169-1175). Leiderfahrungen können aus der Sicht Herrn A.s im Allgemeinen für die Weiterentwicklung sowohl von Einzelnen als auch von Gesellschaften notwendig sein (Z. 1011-1014 und 1169-1175).

187 Dennoch weisen die Interviews im anthroposophischen Kontext Unterscheidungen in Normalität und Abweichungen auf und ordnen auch »Behinderung« der Seite der Abweichung zu (siehe Kap. 8.2.1).

188 Frau M.B., Z. 689f. Die Beschreibung ist auf die Akzeptanz verschiedener Verhaltensweisen von Menschen, die als »geistig behindert« gelten, während einer anthroposophischen Opferfeier in der Lebensgemeinschaft bezogen. Vgl. auch Herr D.A., Z. 205f: »Wir sind ganz normale Menschen wie Du und ich bloß wir haben eine Behinderung«. Herr A. spricht an dieser Stelle aus der Perspektive »behinderter« Menschen. Er selbst ordnet sich nicht der Gruppe derjenigen, die als »behindert« gelten, zu (z.B. Z. 189-198, 582-591, 709-712, 1100-1105 und 1135ff.).

189 Frau M.B., Z. 947f.

therapie sind Praktiken, die auf diese anthroposophische Konzeption von »Behinderung« bzw. »Seelenpflege-Bedürftigkeit« entsprechend reagieren.¹⁹⁰ So wird es auch in Beschreibungen von Frau B. deutlich:

Frau M.B.: Das {anthroposophische Menschenbild} hat Folgen für die Landwirtschaft und für die Medizin und für die ((atmet tief ein)) Heilpädagogik und für die Pädagogik allgemein auch [...] ein=ein behinderter Mensch [...] hat eben öh, jah durch sein Schicksal seine Behinderung jetzt auf diesem Lebensweg mit (2) mitbekomm und deswegen sollenwa uns aber trotzdem um um um die heilen Anteile kümmern und die besonders ansprechen und das könn wir [...] sodass er mh die-dieser Mensch ein Stück seine Behinderung (1) überwinden, kann¹⁹¹

»Behinderung« kann demnach als eine Art Katalyse, die einen erforderlichen Ausgleich von Tatwirkungen oder die, bei richtiger Unterstützung, eine persönliche Weiterentwicklung herbeiführt, darstellen. Sowohl das Auftreten von »Behinderungen« im Allgemeinen als auch »Behinderung« als Eigenschaft eines bestimmten Individuums erhalten dadurch eine Erklärung, dass »Behinderung« als karmisches Ergebnis gilt. Auf der Grundlage der Weltanschauung und des Menschenbildes der Anthroposophie werden Menschen, die das nicht-anthroposophische Umfeld als »geistig behindert« bezeichnet, als »Seelenpflege-bedürftige« Menschen in anthroposophisch-religiöser Lehre und Praxis adressierbar.

Evangelische und katholische Deutungen »geistiger Behinderung« als Schöpfung und Zeichen Gottes. In evangelischen und katholischen Kontexten ist der Bezug auf eine einzige Gottheit als erschaffende Macht bei der religiösen Deutung von »geistiger Behinderung« zentral.¹⁹² Sie wird als Schöpfung Gottes verstanden. In den Interviews in diesen Kontexten wird »geistige Behinderung« als integraler Bestandteil der Heterogenität von Menschen aufgefasst.

Die Annahme, dass alle Menschen unabhängig von ihrer Konstitution gleichermaßen Geschöpfe einer einzigen Gottheit sind, bringt der evangelische Pfarrer Herr R. zum Ausdruck: Er gibt an, ein Bild von Gott als »Schöpfer und Erhalter allen Lebens« zu haben.¹⁹³ Diejenige Konstitution von Menschen, die den »Stempel Behinderung« erhalte,¹⁹⁴ sei ein Teil der »Fülle dessen [...] was es in der Menschheit« gibt.¹⁹⁵ Der »Stempel Behinderung« sei nicht objektiv. Das »(Ab-)Stempeln« eines Menschen als »geistig behindert« resultiere aus einem (menschlichen) Messvorgang:

190 Für die Bedeutung der Lehre Steiners für die Konzeption anthroposophischer Heilpädagogik und Sozialtherapie im Allgemeinen aus anthroposophischer Sicht vgl. Frielingsdorf/Grimm/Kaldenberg 2013, S. 31-41. Für Andeutungen der Bedeutung des von Steiner entworfenen Menschenbildes für anthroposophisches Handeln vgl. Herr D.A., Z. 508-519, und Frau M.B., Z. 391-401. Vgl. auch Sachau 1996, S. 149-156.

191 Frau M.B., Z. 399 und 406-412. Zum »[Ü]berwinden« von »Behinderung« siehe Kap. 9.3.1.

192 Karma und Reinkarnation spielen – anders als in der Anthroposophie – dabei keine Rolle.

193 Herr O.R., Z. 907. Er wiederholt an der entsprechenden Stelle »allen Lebens«. Die Allgemeingültigkeit seiner Annahme erscheint damit betont.

194 Ebd., Z. 800; vgl. auch ebd., Z. 413ff.

195 Ebd., Z. 229f.

Herr O.R.: *[W]ird gemessen an irgendwelchen intellektuellen Fähigkeiten [...] oder der der Fähigkeit [...] Inhalte aufzunehmen und äh zu verarbeiten [...] und dann m:h wird gesagt ab irgendeiner äh Stufe zum Beispiel ab einem bestimmten IQ is es denn eine geistige Behinderung*¹⁹⁶

»[T]heologisch« habe diese (menschliche) Kategorisierung jedoch »keine Bedeutung«.¹⁹⁷ Dennoch ließe sich die Frage stellen, worin der Grund für das Auftreten von bestimmten Konstitutionen bei den Menschen, die alle von Gott geschaffen seien, liege. Seine Antwort auf diese, von ihm selbst gestellte Frage ist, dass die als »Behinderungen« kategorisierten Konstitutionen (»natürlicher«) Teil der Bandbreite möglicher menschlicher Erscheinungsformen seien:

Herr O.R.: *Natürlich kann man sich fragen warum haben Menschen (2) in bestimmten Bereichen einen besonderen Unterstützungsbedarf [...] warum gibt es genetische äh Konstellationen die eben äh äh an einer Stelle besonders einschränken oder so [...] ich würde sagen ähm es ist Ausdruck der Verschiedenheit von Menschen*¹⁹⁸

Wie Herr R. geht auch der evangelische Einrichtungsleiter Herr L. davon aus, dass Menschen mit »Behinderungen« Geschöpfe Gottes seien:

Herr E.L.: *Das is ja n Mensch wie Gott ihn geschaffen hat [...] es hat ja auch n Sinn,*¹⁹⁹

»Behinderungen« lassen sich zwar auch (»pragmatisch«) auf Unfälle oder »medizinische Gründe« zurückführen, so Herr L.²⁰⁰ Er weist jedoch darauf hin, dass diese Gründe keine Erklärung dafür beinhalten, dass die Umstände, die zu »Behinderungen« führen, sich ereignen:

Herr E.L.: *Wenn mans ganz pragmatisch macht warens medizinische Gründe wahrscheinlich hat zu wenig Sauerstoff gekriegt während der Geburt //mhm// od-oder hatte irgendwelche Ernährungsstörung gehabt auch das ist der Grund der Grund ja aber das Warum((?))*²⁰¹

Für Menschen ohne Glauben an Gott als Schöpfungsmacht würde daher die Frage nach dem Warum aufbrechen können – ohne dass sie beantwortet werden könne. Für »Leute die sich mit dem Glauben sehr stark identifizieren« stelle sich hingegen diese

196 Ebd., Z. 405-411.

197 Ebd., Z. 802; vgl. auch Z. 833-838. Weiter dazu siehe Kap. 9.3.2.

198 Herr O.R., Z. 803-808. Herr R. legt seinem Verständnis von »Behinderung« eine Art soziales Modell zugrunde: Er geht davon aus, dass es Eigenschaften gibt, die »einschränken« (Impairments); und dass diese ursächlich für eine soziale Kategorisierung (»Stempel«) als »Behinderung« (Disability) seien.

199 Herr E.L., Z. 370. Nicht ganz klar ist, was »es« ist, das »Sinn« habe. Eine mögliche Deutung ist, dass es einen Sinn habe, dass es Menschen mit »Behinderungen« oder »Behinderungen« gebe. Zur Stützung dieser Deutung kann die Aussage Herrn L.s »Gott hat ja mit jedem was vor« dienen, mit der er an späterer Stelle des Gesprächs auf eine Frage der Interviewerin, die sich auf seine Andeutung »es hat ja auch n Sinn« bezieht, antwortet (Z. 841-859).

200 Ebd., Z. 888.

201 Ebd., Z. 888ff.

Frage nicht, wenn sie mit »Behinderung« konfrontiert werden.²⁰² Auch sie wüssten zwar nicht, warum bestimmte Menschen von »Behinderungen« betroffen seien. Aber sie könnten davon ausgehen, dass das Ereignis im Zusammenhang mit einem Plan Gottes stehe:

Herr E.L.: *Ich kanns nich beantworten aber ich denke [...] der liebe Gott weiß schon warum*²⁰³

Der Grund für die Verteilung von Ereignissen, die »Behinderungen« verursachen, sei also durch Gott aus einem bestimmten, nur Gott bekannten Grund veranlasst. Eine solche Annahme deutet sich ebenfalls in einer Aussage der katholischen Einrichtungsleiterin Frau H. in Bezug auf ihre »Sehbehinderung« an:

Frau N.H.: *Ich denke schon der liebe Gott hat gewusst warum er mir ((lachend))/nicht den Führerschein gönnt/ ((lacht)) is halt so*²⁰⁴

In ähnlicher Weise erklärt außerdem die evangelische Betreuende Frau J. das Auftreten von »Behinderungen«: »[G]enetische[] Defekte« könnten einen Grund für eine »geistige Behinderung« darstellen. Diese »Defekte« würden wiederum auf göttlicher Einwirkung beruhen:

Frau K.J.: *Ich denke schon das Gott da (3) Einfluss drauf hat (2) [...] die genetischen Defekte oder so denk ich schon dass da Gottes Einflussnahme auch damit zu tun hat*²⁰⁵

Die Annahme von Gottes Einflussnahme als alleinige Ursache für »Behinderungen« erfährt durch Frau J. jedoch eine Einschränkung: Göttliche Einflussnahme stellt für sie nur eine mögliche Ursache für »Behinderungen« neben anderen dar. Auch menschliches Handeln könne zu »Behinderungen« führen:

Frau K.J.: *Das denk ich schon dass das alles von Gott gewollt ist und das da auch oder auch nicht alles von Gott gewollt ist manche Unfälle und so manches ist ja auch durch Menschenhand geschehen //mhm// (1) aber dann wenn ich jetzt so grade an die ((halb lachend)) /Verhaltensoriginellen/ denke ja das ist eben viel durch Menschenhand geschehen*²⁰⁶

Auf der Grundlage ihrer Erfahrungen in ihrem beruflichen Kontext leitet Frau J. ab, dass unterschiedliche Ursachen zu unterschiedlichen Typen von »Behinderungen« führen würden: Gott erschaffe »die genetischen Defekte« und »richtig[e] geistig[e] Be-

202 Ebd., Z. 892f.

203 Ebd., Z. 903f. Ähnlich Frau J., Z. 1019ff.: »[D]as sind Sachen die können wir nicht beantworten die Fragen sondern unsre Aufgabe ist es glaub ich wirklich dass man dann den Behinderten [...] hilft und nicht [...] nachgrübelt was hätte sein können wenn«. Vgl. auch die Aussagen der katholischen Einrichtungsleiterin Frau N.H., Z. 268-274.

204 Ebd., Z. 235f.

205 Frau K.J., Z. 995-1104.

206 Ebd., Z. 999ff.

hinder[ung]«;²⁰⁷ aus menschlichem Handeln würden Entwicklungsstörungen, welche »Verhaltensoriginelle« und »sozial Behinderte« hervorbringen, folgen:

Frau K.J.: Naja die sozial Behinderten will ich mal sagen die sind ja normal geboren (1) bei den geistig Behinderten ist ja oftmals dann das schon dass das von Geburt an //mhm ()// die die Defizite da sind und die sozial Behinderten also die [...] die sind durch die Eltern durch Vernachlässigung und ((atmet tief ein)) was es alles so gibt sexuelle, Gewalt und so weiter wirklich in ihm ihrer Entwicklung gehemmt worden [...] diese, ja, [...] Alkoholkinder einfach so das ist durch die Eltern gemacht²⁰⁸

Gott als Ursache von »geistiger Behinderung« kommt demnach nur dann infrage, wenn keine menschlichen Handlungen dafür erkennbar sind, dass »Behinderung« und nicht Nicht-»Behinderung« auftritt – obwohl die Möglichkeit der Nicht-»Behinderung« durch nichts Sichtbares verhindert worden ist. Unter den sichtbaren Umständen wäre es also auch möglich gewesen, dass »Behinderung« nicht auftritt (sie hätte auch nicht sein können). »Geistige Behinderung« stellt damit eine verkörperte Kontingenz dar. Die Vorstellung von »Behinderung« als göttlicher Schöpfung macht »Behinderung« jedoch erklärlich. So kommt es ebenfalls bei der katholischen Marienschwester E. zum Ausdruck:

Schwester E.W.: Gott [...] hätte mich nämlich auch anders machen könn (1) aber er hats nicht gewollt warum auch immer, wir wissens nich [...] die Frage könnwa nicht beantworten (1) warum hat eine Familie ein gesundes Kind und ein krankes warum (1) wir wissens nich [...] und die Eltern sagen wi-wir haben doch nichts anders gemacht es war genau dasselbe²⁰⁹

In diesem Zitat wird »Behinderung« von der katholischen Schwester E. zum einen mit Krankheit assoziiert und zum anderen implizit als eine intendierte Schöpfung Gottes präsentiert.²¹⁰ Gleichzeitig wird betont, dass die Motive für die Schöpfung von »Behinderung« unbekannt bleiben. Eine Bestimmung dieser Motive erfolgt, wenn die in-

207 Ebd., Z. 1003 und 1054.

208 Ebd., Z. 465-475. Einer der Unterschiede zwischen »richtig geistig Behinderten« und »sozial Behinderten«, die Frau J. nennt, betrifft das Denken der Betroffenen: »Sozial Behinderte« verfügen ihr zufolge über ein größeres Reflexionsvermögen als »richtig geistig Behinderte«. Über »richtig geistig Behinderte« sagt sie: »[S]ie [haben] einfach weniger im Kopf«, und dass sie »das nich unbedingt immer mal [merken] dass sie so viel anders sind« und »in ihrem Jetzt und Heute [leben] [...] wie sie sind« (Z. 1060 und 1051f.). Mit dem Ausdruck »Alkoholkinder« bezieht sich Frau J. möglicherweise auf die sog. Alkoholembryopathie.

209 Sr. E.W., Z. 776-781. Schwester E. spricht an dieser Stelle zunächst aus der Perspektive der »Behinderten«, die sie unterrichtet. »Gott, liebt, mich, so, wie, ich, bin er hätte mich nämlich auch anders machen könn« ist die Einsicht, zu der sie den »Behinderten« in ihrem Unterricht verhelfen möchte. Die Einsicht, dass Gott jeden liebt so wie sie/er sei, resultiert für Schwester E. aus der Erkenntnis, dass Gott die Möglichkeit gehabt hätte, in jeweils anderer Art zu schaffen.

210 In Bezug auf ihr eigenes »Problem«, dass sie sich »ganz schlecht [Namen] merken« könne, macht Schwester E. hingegen göttliche Unaufmerksamkeit für die Entstehung von Defiziten verantwortlich: »[D]a hat der liebe Gott nich so richtig aufgepasst« (Z. 548f.). In ähnlicher Weise bringt die evangelische Frau F. die Abwesenheit Gottes mit dem Auftreten von Unglücken in Verbindung (Z. 113-118).

tendierte göttliche Schöpfung von »Behinderung« als Zeichen von Gott an Nicht-»Behinderte« gedeutet wird. So formuliert es Frau J. explizit:

Frau K.J.: Denk ich schon [...] dass Gott eigentlich ja auch (1) uns mit behinderten Menschen vielleicht auch (1) Zeichen geben will guckt mal die Menschen sind so einfach oder ist nicht negativ gemeint sondern //mhm// die Menschen sind so eh die sind so wertvoll und sie sind so dankbar Gott sagt ja äh: in der Bibel steht ja auch an einer Stelle wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, könnt ihr nicht ins Himmelreich kommen so einfach immer wieder das Zeichen Mensch die einfachen Leuten die, ihr müsst gar nicht sonst wie //mhm// doch das ich denke ja das spielt für mich schon ne Rolle²¹¹

In mehreren Gesprächen in Diakonie- und Caritaseinrichtungen wird konstatiert, dass Nicht-»Behinderte« durch die Erfahrung von der »geistigen Behinderung« anderer die Möglichkeit zum Reflektieren und Lernen erhalten. In den meisten Fällen wird dieser Umstand jedoch nicht oder zumindest nicht explizit als göttlich intendiert dargestellt wie bei Frau J. Bei dem, was durch die Erfahrung von »geistiger Behinderung« gelernt werden könne, handelt es sich z. B. um das »Akzeptieren von Situationen« und Nachsichtigkeit, um »Mitmenschlichkeit« und »Empathie«, um »Vertrauen«, darum, zu »merke[n] was [...] wichtig im Leben« sei, dass das Leben »so was von schön« sei und »diese Freude besser zu leben«.²¹²

Dass das Auftreten von »geistiger Behinderung« als göttlich intendiert und dass die Konfrontation mit »geistiger Behinderung« als lehrreich empfunden wird, lässt sich darauf zurückführen, dass »Behinderung« die Befragten an die Kontingenz ihres eigenen, nicht-»behinderten« Zustands erinnert.²¹³ »Behinderung« stellt insofern eine Verkörperung von Kontingenzerfahrung dar. Die Erfahrung dessen, was als »(richtige) geistige Behinderung« bezeichnet wird, ist ein Moment der Überraschung,²¹⁴ der zur Ausgangslage für religiöse Erfahrung wird: »Behinderung« und Nicht-»Behinderung« werden als Dual gedeutet, als Repräsentation und Gegenrepräsentation von Sachverhalten, die gemeinsam Vollständigkeit ergeben. Diese komplementäre Beziehung von »Behinderung« und Nicht-»Behinderung« wird »sakralisiert«, also auf eine Transzendenzrepräsentation (hier: Gott) zurückgeführt. Es wird – in Luhmanns Worten – nicht die Frage gestellt, »welche Appräsentation das Denken dieser Beziehung impliziert«. »Im Dual fungiert« das eine als »Bestimmungsgarantie« des jeweils anderen: Nur dadurch, dass »Behinderung« für x steht, kann Nicht-»Behinderung« als das Gegenteil von x identifiziert werden – und umgekehrt. Dabei repräsentiert nicht immer »Behinderung« etwas als mangelhaft oder als negativ Bewertetes, und Nicht-»Behinde-

211 Frau K.J., Z. 1003-1010. Bei der Bibelstelle, die Frau J. anspricht, handelt es sich wahrscheinlich um Mt 19:14: »Jesus aber sprach: Lasst die Kinder, und wehrt ihnen nicht, zu mir zu kommen! Denn solchen gehört das Reich der Himmel.« Auch Herr O.R. zieht einen Vergleich zwischen der christlich-theologischen Beschreibung des Kindlichen als vorbildlich und der Deutung von »geistig behinderten« Menschen und ihren (religiösen) Handlungen (Z., 427-431).

212 Vgl. z. B. Frau C.F., Z. 618-657, Herr E.L., Z. 208f. und 491-494, Herr D.O. 1, Z. 35-86, sowie Sr. E.W., Z. 630f. und 1013-1034.

213 »Behinderung« verstehen sie dabei als biologischen Zustand und nicht als konstruiert.

214 Dies nur, weil die entsprechenden Vorkommnisse als das Andere konstruiert und häufig aus der Öffentlichkeit verdrängt werden.

«wird nicht durchweg mit Wünschenswertem und Positivem gleichgesetzt. Entscheidend ist, dass »Behinderung« und Nicht-»Behinderung« als Gegenstück zu dem, was durch das jeweils andere repräsentiert wird, gilt. »Religiöse Qualität« hat dieser Vorgang, weil er »die Selektivität der Strukturbildung [»Behinderung«/Nicht-»Behinderung«] selbst zu kompensieren versucht». ²¹⁵ Das heißt, das Verständnis von »Behinderung« und Nicht-»Behinderung« sowie ihre Beziehung zueinander wird nicht als Resultat einer eigenen Deutung, die an einen bestimmten sozialen Kontext gebunden ist, und auch nicht als auch anders möglich verstanden, sondern als Ausdruck zielgerichteten göttlichen Wirkens.

Für einige resultiert aus diesem religiösen Verständnis von »geistiger Behinderung« die Konsequenz der Wertschätzung der Verschiedenheit und des gemeinsamen Lebens von Menschen mit und ohne »Behinderungen« (»Inklusion«). ²¹⁶ Andere sehen ihre Aufgabe darin, denjenigen Menschen, die als »geistig behindert« gelten, zu »helfen«. ²¹⁷ Auf diese Weise werden »geistige Behinderung« und die TrägerInnen dieser Zuschreibung für die Befragten evangelischer und katholischer Kontexte in die religiöse Lehre und Praxis inkludierbar.

Gemeinschaftliche Spezifika der religiösen Deutungen »geistiger Behinderung«. Der zentrale Unterschied zwischen anthroposophischer Berücksichtigung »geistiger Behinderung« auf der Lehrebene auf der einen und der evangelischen und katholischen Berücksichtigung auf der anderen Seite besteht darin, dass unterschiedliche Mechanismen, die zu »geistiger Behinderung« führen, angenommen werden. Diese hängen eng mit den jeweiligen Konzepten von Transzendenz zusammen: Im anthroposophischen Kontext wird davon ausgegangen, dass die »geistige Behinderung« bzw. »Seelen-Pflegebedürftigkeit« eines Menschen im Inkarnationsprozess in der geistigen Welt zwischen Sterben und Geburt entsteht. Von Bedeutung ist dabei das eigene Handeln in den Leben zwischen Geburt und Sterben. Im evangelischen sowie im katholischen Kontext spielt – so der Befund der Interviewanalyse – das eigene Handeln für die Entstehung von richtiger »geistiger Behinderung« keine Rolle. Dort wird das Auftreten von »geistiger Behinderung« darauf zurückgeführt, dass Gott auf die Konstitution eines Menschen einwirkt. Die Einwirkung folge dabei einem (meistens weitgehend unbekannten) Plan. ²¹⁸ In der Folge unterscheiden sich auch die Annahmen über die Wirkungen von »geistiger Behinderung«: Im anthroposophischen Kontext wird betont, dass sie zwar nicht ausschließlich, aber primär der Weiterentwicklung des eigenen Ichs diene. Die Wirkung von »Behinderung« ist damit in erster Linie auf das Individuum, das als von »Behinderung« betroffen verstanden wird, selbst bezogen. In den evangelischen und katholischen Kontexten wird hingegen vielmehr von einer Wirkung von »geistiger Behinderung« auf andere, die jeweils aktuell selbst nicht von »Behinderung« betroffen sind, ausgegangen: »Geistige Behinderung« wird dort im Wesentlichen als Reflexionsobjekt für die diesseitige Persönlichkeitsentwicklung von Nicht-»Behinderten« dargestellt.

215 Luhmann 2016, S. 25 und 35f.

216 Siehe Kap. 7.1.1 und 7.3.2.

217 Vgl. Frau K.J., Z. 1022.

218 Historisch lässt sich auch die Bestrafung von Sünden durch Behinderung der Kinder und damit die Bedeutung des eigenen Handelns nachweisen (vgl. z.B. Sengelmann 1885b, S. 104).

Ein weiterer Unterschied besteht in Bezug auf Begriffe und Vorlagen für die Berücksichtigung »geistiger Behinderung« in den Religionsspezifikationen: Im anthroposophischen Kontext wird mit »Seelen-Pflegebedürftigkeit« ein spezifischer Begriff verwendet. Außerdem verfügt die Anthroposophie über eine ausformulierte, quasi kanonisierte religiöse Lehre der »geistigen Behinderung« bzw. der »Seelen-Pflegebedürftigkeit«. In den Interviews wird auf diese deutlich Bezug genommen.²¹⁹ Im Gegensatz dazu gibt es aktuell keine spezifischen evangelischen oder katholischen Bezeichnungen für »geistige Behinderung«. Beim Einbezug von »geistiger Behinderung« in den evangelischen und katholischen Lehrkomplex lassen sich Rückgriffe auf Muster wie Gott als alleinige schöpferische Macht und auf biblische Sentenzen und Geschichten wie z.B. die Segnung der Kinder durch Jesus sowie auf christlich geprägte »Erfahrungsberichte« von Eltern »behinderter« Kinder feststellen.²²⁰ Auf Texte und AutorInnen, die sich explizit aus evangelisch-theologischer oder katholisch-theologischer Sicht mit »geistiger Behinderung« befassen, wird sich in den Interviews jedoch in der Regel nicht bezogen.²²¹ Diese scheinen im untersuchten Feld zum Erhebungszeitpunkt weitgehend unbekannt zu sein.

Auffällig ist des Weiteren, dass Betreute in den untersuchten Kontexten von Caritas und Diakonie – anders als in der besuchten anthroposophischen Lebensgemeinschaft – keine Aussagen über »geistige Behinderung« in den Lehren treffen. Erklärung dafür könnte eine Scham sein, die in den Caritas- und Diakonieeinrichtungen in Bezug auf das Sprechen über »geistige Behinderung« mit denjenigen, denen eine solche »Behinderung« zugeschrieben wird, zu bestehen scheint.²²² Über die möglichen Ursachen dieser Scham kann und soll an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

Religiöse Deutungen »geistiger Behinderung« – ein religiöses Modell von Behinderung? »Geistige Behinderung« (als Impairment) wird von den GesprächspartnerInnen in allen drei untersuchten Kontexten in der Regel einzelnen Personen als individuelle Eigenschaft zugeschrieben. Damit entsprechen die Verständnisse von »geistiger Behinderung«, die in den Interviews vertreten werden, einem individuellen oder sozialen Modell von Behinderung.²²³ Zu erkennen ist, dass die Zuschreibung von »Behinderung« an Individuen auf interaktional-kommunikativen Konflikten beruht: Eine Person und ihre Handlungen erscheinen als in unerwarteter Weise eingeschränkt,

219 Dazu zählen vor allem der »Heilpädagogische Kurs« Rudolf Steiners, der Teil der Gesamtausgabe ist (GA 317), sowie andere Schriften und Vorträge Steiners in der Gesamtausgabe (GA), die einzelne Aussagen über »geistige Behinderung« enthalten. Die Herausgabe der GA kann als anthroposophischer Kanonisierungsprozess begriffen werden.

220 Vgl. z.B. Frau K.J., Z. 996-975, 979-988 und 1007ff.

221 Eine Ausnahme bildet Herr R.: Er gibt an, in seinen Überlegungen über die Gleichheit der Menschen mit und ohne »Behinderungen« von theologischen Konzeptionen von Paulus und Paul Tillich auszugehen. Außerdem verweist er knapp auf die Behinderungskonzeptionen der Theologen Ulrich Bach und Stephan Haas (Z. 694-707, 719-735 und 931-945). Frau K.J. macht deutlich, dass sie dezidiert nicht-religiöse Quellen nutzt, um sich über »Behinderungen« zu informieren (Z. 138-142, 172ff., 979-988 und 996-975).

222 Vgl. z.B. ebd., Z. 666-679 und 684-698. Vgl. auch Herr B.C., Z. 542-545, und Frau A.W., Z. 673-678 (ähnlich auch in einem nicht transkribierten Interview mit einer Leiterin einer Diakonieeinrichtung).

223 Die Reflexion von »geistiger Behinderung« als Zuschreibung nimmt unter den Befragten nur Herr O.R. explizit vor (Z. 405-415). Sein Behinderungsverständnis entspricht einem sozialen Modell von Behinderung.

unterstützungsbedürftig und/oder unverständlich.²²⁴ In der Folge gilt diese Person sich selbst und/oder anderen Personen als »geistig behindert«. Dadurch wird das Unerwartete teilweise legitimiert und für weitere Kommunikation anschlussfähig. Das Auftreten von »geistiger Behinderung«, d.h. das Auftreten unerwarteter, nicht verstandener Mitteilungen, erscheint in den Darstellungen aller GesprächspartnerInnen aber dennoch als kontingentes Ereignis. Als solches wird dieses Ereignis²²⁵ in die jeweiligen religiösen Lehrkomplexe eingebunden, erklärt und ihre Kontingenz schließlich ausgeschaltet. Dafür wird jeweils auf anthropologische, kosmologische und theologische Konzepte zurückgegriffen. Da sich damit eine Ausschaltung von Kontingenz vollzieht, kann von Religion im systemtheoretischen Sinne gesprochen werden.

Der Transzendenzbezug und die unhinterfragbare, endgültige Erklärung des Auftretens von »Behinderung« charakterisiert also eine Deutung von »Behinderung« als religiös. Sie beruht aber, wie aufgezeigt, selbst auf einem individuellen oder sozialen Modell von Behinderung. Aus diesem Grund erscheint es – trotz des Transzendenzbezugs als Spezifikum – nur bedingt sinnvoll, von einem religiösen Modell von Behinderung zu sprechen, wie es Edward Wheatley in seiner Monografie *Stumbling blogs before the blind* tut.²²⁶ Ein religiöses Modell von Behinderung ist nicht auf gleicher Ebene als Äquivalent zu einem individuellen und sozialen Modell anzusiedeln. Wenn die religiös erklärende Deutung von »Behinderung« als ein Modell aufgefasst werden soll, dann ist es vielmehr als Unterkategorie eines individuellen oder sozialen Modells zu konzeptualisieren. Anzumerken ist ebenfalls, dass ein *religiöses Modell*, das auf das Spezifikum von Religion (in einem systemtheoretischen Modell), nämlich auf die Kontingenzausschaltung fokussiert, zwar das Verhältnis religiöser Vorstellungen zu »Behinderung« beschreibt, nicht aber das Verhältnis zwischen Praktiken und Organisationen religiöser Gemeinschaften und »Behinderung« umfasst.

7.2.2 Religiöse (Re-)Inklusion durch Einrichtungen für Menschen mit »geistiger Behinderung«

Die spezifische Leistung des Systems Religion ist nach Luhmann die Inklusion von Exkludierten für andere Teilsysteme der Gesellschaft: Das »Religionssystem [nimmt] Zuständigkeiten für ›Restprobleme‹ oder Personenbelastungen und Schicksale in Anspruch [...], die in anderen Funktionssystemen erzeugt, aber nicht behandelt werden.«²²⁷

224 Zum Beispiel »körperlich eingeschränkt«, »sehr langsam«; betreut werden und nicht dem eigenen Wunsch entsprechend Ärztin werden können, »nicht lange gelebt«, »so gar nichts machte«, »wackelte immer vor sich hin und arbeitete so ganz langsam [...] und wenn man mehr wollte [...] wurde er böse«; nicht den Führerschein machen können, »besonderer Unterstützungsbedarf«, »besonders eingeschränkt«, »blind«; »ganz und gar auf andere Menschen angewiesen«; »dummer«.

225 Das Ereignis »geistige Behinderung« bzw. das Auftreten unerwarteter, nicht verstandener Mitteilungen.

226 Vgl. Wheatley 2010, S. 10ff.

227 Luhmann 2016, S. 58.

Luhmann wählt den aus der christlichen Tradition stammenden Terminus *Diakonie*, um diese Leistung zu benennen.²²⁸ Die gesamte religiös gebundene Behindertenhilfe bzw. Sozialtherapie kann also als Praktik der (Bemühung um Re-)Inklusion von Exkludierten verstanden werden: Sie ist spezifisch darauf ausgerichtet, diejenigen, die von Exklusion betroffen sind, zu inkludieren und ihre (Re-)Inklusion in andere soziale Teilsysteme zu fördern. Oben sind Schilderungen diskutiert worden, die auf eine (Re-)Inklusion durch Religion und durch Maßnahmen in religiös gebundenen Einrichtungen bzw. auf Bemühungen um diese verweisen. Doch was geschieht bei ›Inklusionsproblemen‹ innerhalb religiöser Zusammenhänge? Gibt es eine ›religionsinterne Diakonie‹, die ›Restprobleme‹ und Personalbelastungen, die innerhalb religiöser Zusammenhänge erzeugt werden, behandelt? Das erhobene Interviewmaterial macht deutlich, dass es zu Inklusionsproblemen und Exklusion nicht nur außerhalb von Religion, sondern auch im Kontext religiöser Zusammenhänge kommt.²²⁹ Das Material enthält zudem Schilderungen, die zu der These führen, dass Einrichtungen der anthroposophischen Sozialtherapie sowie der evangelischen und katholischen Behindertenhilfe eine religionsinterne, diakonische Leistung erbringen: Sie (re-)inkludieren diejenigen religiös, die von religiöser Exklusion betroffen sind.

In Darstellungen der Leistung von Einrichtungen kommt also zum Ausdruck, dass Inklusion in verschiedene Zusammenhänge innerhalb der Einrichtung anstelle von Inklusion außerhalb der Einrichtung, quasi als Ersatzinklusion, erfolgt.²³⁰ Außerdem klingt an, dass die Einrichtung nicht nur einer Inklusion und Reinklusion in allgemein Soziales, sondern auch einer speziell religiösen Inklusion, die außerhalb der Einrichtung als nicht gegeben erachtet wird, dienen kann. In Schilderungen von Frau B. spiegeln sich besonders deutlich Aspekte der Ersatzinklusion und der religiösen (Re-)Inklusion religiös Exkludierter durch die Einrichtung wider.

Exklusion und Ersatzinklusion von »geistig behinderten« Menschen. Frau B. ist Hausmutter in einer anthroposophisch-sozialtherapeutischen Lebensgemeinschaft. An verschiedenen Stellen des Interviews betont sie, dass in dieser Lebensgemeinschaft – also in der Einrichtung – Menschen leben, die nur dort wohnen und selbstständig sein können. Den Anforderungen außerhalb der Einrichtung entsprechen diese Menschen ihr zufolge nicht. Infolgedessen werden sie notwendigerweise aus z.B. öffentlichen und familiären Zusammenhängen weitgehend exkludiert.

228 Dennoch ist die Leistung Diakonie nicht mit der christlichen Diakonie (oder Caritas) gleichzusetzen (vgl. ebd., S. 58, Fn. 85). Vielmehr ist in konsequent systemtheoretischer Perspektive alles das, was Zuständigkeit für ›Restprobleme‹ jeweils anderer Systeme beansprucht, als Diakonie zu bezeichnen.

229 Siehe Kap. 8.1 und 8.2.

230 Dies stand zum Zeitpunkt der Erhebung im Einklang mit dem Gesetz. Im SGB XII § 53 (3) heißt es: »Aufgabe der Eingliederungshilfe ist es [...] eine Behinderung oder deren Folgen zu beseitigen oder zu mildern und die behinderten Menschen in die Gesellschaft einzugliedern. Hierzu gehört insbesondere, den behinderten Menschen die Teilnahme am Leben in der Gemeinschaft zu ermöglichen oder zu erleichtern [...]«. Aus einem Gesetzeskommentar geht hervor, dass mit »Gesellschaft« auch die Heimgemeinschaft, also die soziale Gruppe innerhalb einer Einrichtung gemeint sein kann (vgl. Luthe/Palsherm 2013, S. 169, Abs. 285). Dies hat zur Folge, dass Eingliederungsmaßnahmen auch in Einrichtungen finanziert und erfolgen können – diese aber auch nicht unbedingt eine Teilhabe an den gesellschaftlichen Bereichen außerhalb der Einrichtung zum Ziel haben müssen.

Frau M.B.: Also einige sind sehr eingeschränkt und dann denkt man aber aha es läuft doch aber sind so besch- ganz bestimmte Ab- Abläufe (1) da kann man dann denken ja: die sind ja selbstständig wenn die jetzt aber irgendwo anders sind dann sieht sieht man das geht überhaupt gar nichts also es ist wirklich hier alles so eingespielt, dass sie wirklich selbstständig sein können und dass sie auch stabil sind weil sie wissen heute ist das morgen ist das //mhm// also Stabilität Eigenständigkeit (1) ja so selbstbestimmtes Leben in dem Ma- Rahmen, [...] die mh Menschen die dann hier (2) die könnten nicht in die Öffentlichkeit //mhm// [...] das ist schon ein-einiges ist schon ziemlich extrem hier //mhm// deswe- ich meine es es hat ja sei- (oder) es hat ja sein, Grund dass die Menschen hier sind und nicht bei ihren Eltern zu Hause leben oder so das geht ja alles gar nicht²³¹

Hier wird die Annahme erkennbar, dass die Einrichtung mit ihrer spezifischen Alltagsstruktur eine Partizipation ermöglicht, die außerhalb der Einrichtung nicht erfolgen könnte. In weiteren Schilderungen Frau B.s zeichnet sich ab, dass es sich bei der Partizipation innerhalb der Einrichtung um eine Inklusion anstelle einer anderen handelt: Es erfolgt eine Inklusion in Bereiche, die parallel zur Umwelt der Einrichtung mit ihren verschiedenen Bereichen liegt und diese imitiert. Dabei gilt die Inklusion außerhalb der Einrichtung als Normalfall und die Inklusion innerhalb der Einrichtung wird zur Ersatzinklusion. Vorstellungen einer Ersatzinklusion für »geistig behinderte« Menschen in speziellen Einrichtungen spiegeln sich bereits in historischen Beschreibungen dieser Einrichtungen wider: So prägte die Ärztin Ita Wegman, die zusammen mit Rudolf Steiner die anthroposophische Medizin begründete, in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland die Bezeichnung »Kulturinsel« für anthroposophisch-heilpädagogische Einrichtungen. In dieser Bezeichnung kommt das Anliegen zum Ausdruck, dass diese Einrichtungen von der Bedrohung des nationalsozialistischen Umfeldes abgeschottete Zufluchtsorte sein sollten, an denen möglichst viele Alltagsbereiche – einschließlich der anthroposophisch-religiösen Praxis – abgedeckt werden sollten. Nach dem Ende der nationalsozialistischen Herrschaft und des Zweiten Weltkriegs verstanden sich manche anthroposophische Einrichtungen weiterhin als »Kulturinseln«. ²³² In der Mitte des 20. Jahrhunderts hat der evangelisch-lutherische Pfarrer Johannes Kleivinghaus mit Bezug auf Einrichtungen für Menschen mit »geistiger Behinderung« von einer »Welt in der Welt« gesprochen. ²³³ In diesen Beschreibungen scheint vorweggenommen bzw. anzuklingen, was Wacker in Bezug auf die Entwicklung der Einrichtungen in (West-)Deutschland im Anschluss an das sog. Normalisierungsprinzip, das seit den 1950er-Jahren entwickelt wurde, konstatiert hat, nämlich dass die Einrichtungen sich intern differenzieren und versuchen, ein Abbild der »normalen Außenwelt« zu sein. ²³⁴

Ausgleich religiöser Mangelsinklusion. Frau B. bezieht sich an den Stellen, auf die oben Bezug genommen wurde, nicht ausschließlich, aber ganz wesentlich auf Religion. Die religiöse Partizipation von »behinderten Menschen« außerhalb der Einrichtung stellt sie zunächst als selten und im weiteren Verlauf als utopisch dar. Deshalb werde das »religiöse Leben« im »geschützten Rahmen«, wie »auf der Insel« innerhalb

²³¹ Frau M.B., Z. 239-255, 594f. und 676ff.

²³² Vgl. Frielingsdorf/Grimm/Kaldenberg 2013, S. 250f.

²³³ Vgl. Schmuhl 2015, S. 148.

²³⁴ Siehe Kap. 1.3.2.

der Einrichtung für diejenigen, die vom »normalen Leben« außerhalb der Einrichtung ausgeschlossen werden, künstlich hergestellt (»installier[t]«).²³⁵

Frau M.B.: *Naja so dieses Bild ist natürlich wir haben hier diesen geschützten Rahmen wir haben hier eben diese Einrichtung und wir installieren hier, wir installieren de- dieses re-religiöse Leben aber wenn ich jetzt nach [Ortsname] in den Dom gehe dann (2) treffe ich nicht unbedingt nen behinderten Menschen doch das (2) passiert jetzt durchaus schon mal öfter so dass man da auch jemanden im Rollstuhl sieht aber, eher nicht eigentlich ne [...] das wär doch en Ziel das wär doch dass das selbstverständlich wird dass man könnte jetzt als behinderter Mensch eben auch in ein ganz no-normalen Gottesdienst gehen aber wir haben das hier natürlich praktisch ausgelagert oder wir pflegen das hier für uns im (2) auf auf der Insel ((lacht)) [...] natürlich ↓ wär das schön aber es mh es wird einfach nicht gehen es wird nicht gehen weil man kann m::h die mh Menschen die dann hier (2) die könnten nicht in die Öffentlichkeit //mhm// (2) weil (1) da kann man nicht rülpsen und irgendwie öh brummen und man kann auch nicht mittendurch rausgehen, was hier schon schon sch-schon mal passiert [...] weil das stört ja die Anderen das stört ja die Anderen und das heißt dann es wird vielleicht es wird weni- würde weniger als die Hälfte unserer Bewohner würde da mal irgendwo hin hingehen könn //mhm// in son (2) Gottesdienst und was was machen dann die Anderen die haben dann nichts [...] es wär ja ein weiter Weg wenn das mal irgendwo, ((lacht kurz und seufzend auf)) im sogenannten normalen Leben äh akzeptiert würde [...] ((lacht kurz auf)) (so was) wer soll das schaffen²³⁶*

Frau B. schildert also, dass es in der anthroposophisch-sozialtherapeutischen Einrichtung nicht nur um einen Ersatz für den Mangel einer Inklusion im Allgemeinen geht, sondern auch – oder sogar gerade – um eine Behebung des Mangels an religiöser Inklusion im Speziellen. Dies macht sie noch einmal deutlich, wenn sie hervorhebt, dass es in der Einrichtung nicht nur darum geht, die Grundpflege zu gewährleisten, sondern auch um eine »Pflege des religiösen Lebens«. ²³⁷ Dabei lässt Frau B. eine Notwendigkeit religiöser Inklusion, die sich aus einem bestimmten Menschenbild ableite, anklingen.²³⁸

Frau M.B.: *Wir pflegen das hier so und mh wenn wir das nicht hätten was wäre denn dann ne was was wäre dann die Alternative, gar nichts //mhm// a-also keine, keine Kultur keine, »Religion« nur (2) äh (1) Waschen Nähren und ((halb leise lachend, gepresst))/Schlafen oder was/ //mhm ja// das is e-eben zu wenig das is is is nich ((atmet ein)) nich das Menschenbild was wir hier haben //mhm// dann machen wir das eben hier so²³⁹*

Die Erbringung allgemeiner Wohlfahrtsaufgaben erscheint in dieser Schilderung als unvollständig. Erst die Möglichkeit, bestimmte Menschen durch bestimmte Maßnahmen auch religiös (re-)inkludieren zu können, stellt gemäß Frau B. eine vollständige Versorgung dar. Die Inklusion in die Einrichtung, die gleichzeitig eine Verstärkung der Exklusion aus der Einrichtungsumwelt bedeutet, dient der religiösen Inklusion.

235 Frau M.B., Z. 578f. und 588f.

236 Ebd., Z. 578–582, 586–589, 593–596, 667–670 und 692–695.

237 Ebd., Z. 98 und 220–223.

238 Weiter dazu siehe Kap. 9.2.2.

239 Frau M.B., Z. 700–704.

Ohne diese spezielle, (ab-)gesonderte Inklusion würden, nach den Darstellungen Frau B.s, bestimmte Personen aus dem Religionssystem exkludiert. Die religiös gebundene Behindertenhilfe bzw. Sozialtherapie stellt somit nicht nur eine diakonische Leistung für die Gesellschaft als Ganze dar, sondern erbringt auch innerhalb des Religionsystems eine diakonische (Re-)Inklusionsleistung. Das Verhältnis zwischen Religion und »geistiger Behinderung« zu betrachten, regt somit an, über religionsinterne diakonische Leistungssysteme nachzudenken, und macht es möglich, Mechanismen von Inklusion und Exklusion des Religionssystems zu verdeutlichen. Angemerkt sei, dass es sich bei dem Einschluss in religiöse Sondereinrichtungen in theoretischer Perspektive und mit Blick auf das Religionssystem als Ganzes um einen Inklusionsvorgang handelt: Durch die (ab-)gesonderte Berücksichtigung erfolgt religiöse Einbindung. So gesehen hat es theoretisch Sinn, religiöse Sondereinrichtungen und -praktiken als »inklusiv« zu bezeichnen.²⁴⁰ Der gesellschaftspolitischen Forderung nach »Inklusion« im Sinne eines gemeinsamen Alltags ohne Sonderwelten entsprechen diese Vorgänge jedoch nicht.

7.2.3 Praktische Maßnahmen religiös-gemeinschaftlicher Befähigung

Einrichtungen der anthroposophischen Sozialtherapie und der evangelischen und katholischen Behindertenhilfe können, wie im vorangegangenen Kapitel aufgezeigt, als Orte religiöser Inklusion für Menschen, die als »geistig behindert« gelten und aus anderen, allgemeinen religiösen Zusammenhängen ausgeschlossen sind, gewertet werden. Im Anschluss an diese Feststellung lässt sich die Frage danach stellen, wie religiöse Inklusion und Partizipation möglich werden – vor allem für Menschen, die bereits von religiöser Exklusion betroffen sind und in den untersuchten Einrichtungen wohnen. Ganz allgemein lässt sich fragen: Wie werden Einzelne dazu in die Lage versetzt, so zu handeln, dass sie in religiöse Kommunikation einbezogen werden – und zwar auf eine Weise, dass von Partizipation im oben definierten Sinne gesprochen werden kann? Wie wird gemäß den Darstellungen der Befragten religiös-gemeinschaftliche Fähigkeit hergestellt?

Um diese Frage zu diskutieren, ist zunächst mit einer grundlegenden Bestimmung zu beginnen: Bei Religion handelt es sich um einen kommunikativen Zusammenhang. Kommunikation besteht gemäß systemtheoretischen Überlegungen aus drei Komponenten: (1) Mitteilung, (2) Information und (3) Verstehen. Dabei ist nicht allein der Umstand, dass eine Information mitgeteilt wird, Kommunikation; sondern der gesamte Vorgang, in dem eine Information mitgeteilt und verstanden wird, stellt Kommunikation dar.²⁴¹ Da ein Verstehen immer in einer bestimmten Art und Weise erfolgt (wenngleich eine Mitteilung/Information immer potenziell in unterschiedlicher Weise verstanden werden kann), konstituiert *ein* kommunikativer Akt schließlich *ein* spezifisches System: Wird in der Weise *a* verstanden, konstituiert sich System *A*; wird in der Weise *b* angeschlossen, konstituiert sich System *B* und so weiter. Möglich sind mehr oder weniger viele verschiedene Varianten des Anschlusses, wenn davon ausgegan-

240 Für ein Beispiel der Bezeichnung separierter Praktiken als »inklusiv« vgl. Kunz 2011, S. 20–31.

241 Vgl. Luhmann 2005b, S. 111.

gen wird, dass eine Information mitgeteilt wurde.²⁴² Bei religiös-gemeinschaftlicher Befähigung geht es also um Ermöglichung religiösen Verstehens bzw. religiöser Anschlusskommunikation. Wie oben festgehalten, handelt es sich bei Gemeinschaft vor allem um kommunikative und semantische Eindeutigkeit. Diese Eindeutigkeit muss also hergestellt und gewahrt werden, wenn sich Gemeinschaft konstituieren soll. Nur wessen Informationsmitteilungen als religiös verstanden werden, kann in der Weise religiös inkludiert werden, dass erwartete Effekte eintreten.

Aus systemtheoretischer Sicht erzeugen nicht Menschen Kommunikation. Kommunikation und damit soziale Systeme werden aber durch personale Systeme ermöglicht: Um zu bestehen, ist Kommunikation darauf angewiesen, dass personale Systeme für sie verfügbar sind. Luhmann bezeichnet das wechselseitige Verhältnis von sozialen und personalen Systemen zueinander als *Interpenetration*²⁴³ und das Bemühen um die Herstellung von Inkludierbarkeit als *Erziehung*. Religiös-gemeinschaftliche Befähigungsmaßnahmen sind damit erzieherische Maßnahmen, die personale Systeme verfügbar für diejenige Kommunikation machen, die eine religiöse Gemeinschaft konstituiert.

Die untersuchten Darstellungen verweisen auf solche Maßnahmen. Diese Befähigungsmaßnahmen lassen sich auf einer ersten Ebene in vier Typen kategorisieren: (1) allgemein-indirekte und (2) allgemein-direkte Maßnahmen sowie (3) spezielle Maßnahmen, die sich an Individuen richten, und (4) spezielle Maßnahmen, die auf der Ebene von Strukturen ansetzen. Die Unterscheidung nach indirekten und direkten Maßnahmen ist dabei auf das Verhältnis der jeweiligen Praktik zur Befähigung gerichtet. Allgemein meint, dass sie bei denjenigen, die als nicht-»behindert« gelten, angewendet werden. Deutlich wird, dass sie auch bei Menschen mit »Behinderungen« angewendet werden. Spezielle Maßnahmen kommen zum Tragen, wenn die allgemeinen Maßnahmen nicht greifen. Alle Maßnahmen zielen darauf, eine Kongruenz zwischen Handlung und Erwartung herzustellen und damit Fähigkeit zu erzeugen. Die folgenden Ausführungen sind entlang dieser Typen geordnet.

Auf der Grundlage der Interviews lässt sich weiterhin der Eindruck gewinnen, dass diese Maßnahmen in einer bestimmten chronologischen Reihenfolge ablaufen. Demnach erfolgen zunächst indirekte und anschließend direkte Maßnahmen der Befähigung. Befähigungsmaßnahmen werden des Weiteren jeweils auf einen der beiden Aspekte von Fähigkeit, nämlich auf anschlussfähiges Handeln oder Verstehen, fokussiert. Zunächst erfolgen Maßnahmen, die auf das Handeln gerichtet sind, anschließend werden Maßnahmen, die auf das Verstehen zielen, ergriffen. Dies gilt sowohl für indirekte als auch für direkte Befähigungspraktiken. Quasi idealtypisch ergibt sich daraus auf einer zweiten Ebene folgendes Ablaufschema der allgemeinen religiösen Befähigung: (1) indirekt-handlungsorientierte Maßnahmen, (2) indirekt-verstehensoorientierte Maßnahmen, (3) direkt-handlungsorientierte Maßnahmen, (4) direkt-verstehensoorientierte Maßnahmen. Sind die allgemeinen Maßnahmen nicht erfolgreich, werden, wie schon erläutert, spezielle Maßnahmen angewendet. Dabei setzt ein Teil der Maßnahmen an den Einzelnen und deren Konstitution, die in Bezug zu bestimm-

242 In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass Verstehen bzw. Anschließen im systemtheoretischen Sinne nicht Produkte kognitiven Verstehens oder verbaler Reaktion meinen, sondern soziale Geschehen bezeichnen.

243 Vgl. Luhmann 1977, S. 66f.

ten Erwartungsstrukturen defizitär erscheinen, an. Der andere Teil der Maßnahmen betrifft Veränderungen der Praktiken und damit Veränderungen von Erwartungsstrukturen. Diese Maßnahmen werden eingesetzt, wenn weder die allgemeinen Befähigungsmaßnahmen noch die speziellen Individualmaßnahmen Fähigkeit herstellen können.

Abbildung 5: Typen gemeinschaftlicher Befähigungsmaßnahmen

Allgemein-indirekte Maßnahmen	handlungsorientiert verstehensorientiert
Allgemein-direkte Maßnahmen	handlungsorientiert verstehensorientiert
spezielle Individualmaßnahmen	handlungsorientiert verstehensorientiert
spezielle Strukturmaßnahmen	

Abfolge verschiedener Typen gemeinschaftlicher Befähigungsmaßnahmen; Aufbau Kap. 7.2.3.

Allgemein-indirekte Maßnahmen. Zentrale indirekte Maßnahmen zur Herstellung von gemeinschaftlicher Befähigung sind *allgemeine Einbindung* und *Wiederholung von Praktiken*. Der evangelische Pfarrer Herr R. hebt im Interview insgesamt die Bedeutung »emotionale[r] Entscheidung« und der Erfahrung gegenüber der intellektuellen Auseinandersetzung für einen Zugang zum Glauben oder zu Gott hervor.²⁴⁴ In Bezug auf seine eigene Kindheit sowie mit Bezug auf Kinder allgemein betont er, dass Religion »eingeübt« werden müsse.²⁴⁵ Diese Einübung beruhe auf der Möglichkeit, religiöse Praktiken kennenlernen und sich wiederholt an ihnen beteiligen zu können. Die katholische Marienschwester E. geht ebenfalls darauf ein, dass den Glauben von Kindern und von »geistig behinderten« Menschen zu »bauen«, mit einer praktischen Einbindung beginne. Zunächst erfolge »die Einladung in die Kirche und dann muss man weitersehen«. ²⁴⁶ Ihr geht es zunächst darum, die »Sehnsucht« danach zu wecken, dass »da [...] noch mehr« ist. »Behinderte«, so konstatiert sie, kämen dadurch zum Glauben, dass sie von anderen in den »Glauben hinein[genommen]« würden und dass »sie mit[genommen werden] auf den Weg«. ²⁴⁷ Anlass solcher religiöser Einbindungen können das Verhältnis der Familie, anderer Bezugspersonen oder auch der Wohn-, Betreuungs- und/oder Arbeitseinrichtung zu einer religiösen Gemeinschaft sein. Davon zeugen zahlreiche Darstellungen sowohl von den eigenen ersten Kontakten zu religiö-

244 Herr O.R., Z. 436f.

245 Ebd., Z. 488 und 457-482.

246 Sr. E.W., Z. 857f. und 879-891.

247 Ebd., Z. 717f. Später ist ihr aber das Verstehen sehr wichtig. Dies führt zur Umsetzung unterschiedlicher Initiationsgrade. Siehe dazu auch Kap. 8.3.1.

sen Gemeinschaften als auch von den ersten Religionskontakten anderer in allen drei untersuchten Kontexten sowohl von Betreuenden als auch von Betreuten.²⁴⁸

Im Zuge der Wiederholung von Praktiken entstehen laut dem Leiter einer Diakonieveranstaltung, Herrn L., allmählich bestimmte religiöse Sichtweisen. Er stellt fest, dass »die Bewohner« durch diese »Rituale« z.B. »immer mehr dafür n Gefühl [bekomm] dass der Tod, nicht der Schluss is«.²⁴⁹ Erkennbar werde dies an bestimmten spontanen Aussagen der BewohnerInnen:

Herr E.L.: Das sind dann so Sätze die dann komm wenn wir uns verabschieden von Bewohnern die verstorben sind da gibts n schönes Ritual dass man ne Kerze hinstellt in der Wohngruppe dann das Bild und dann im Kreis sitzen und und gemeinsam beten und auch erzählen was gut war also auch dieses, ehm, auch die Bewohner bekomm immer mehr dafür n Gefühl dass der Tod, nicht der Schluss is //mhm// also dass Bewohner dann auch sagen ach wir sehen uns dann im Himmel so ganz so [...] wo man das gar nicht vermutet hä((?)) das sagt er jetzt((?)) //mhm// also so, gut dass er jetzt gehen konnte mit seiner langen Krankheit jetzt is er beim lieben Gott²⁵⁰

Herr L. erläutert nicht, wie es aus seiner Sicht dazu kommt, dass sich mit der Durchführung von Ritualen eine bestimmte Sichtweise einstellt. Einen Anhaltspunkt dafür, wie sich ein solcher Vorgang abspielen kann, geben die Schilderungen Frau M.s, die als Betreute in einer Diakonieveranstaltung wohnt. In ihren Schilderungen klingt an, dass im Zusammenhang mit der praktischen Einbindung spontan punktuelle religiöse Erklärungen für Sachverhalte erfolgen. Den Angaben Frau M.s zufolge sind ihr bis zu ihrem Eintritt in eine evangelische Wohneinrichtung kirchliche Praktiken völlig unbekannt gewesen.²⁵¹ In der Einrichtung habe sie an Praktiken wie dem Kirchenbesuch teilnehmen müssen – ohne zu wissen, worum es gehe.²⁵² Einer kurzen Erzählung nach habe sie einmal die weiße Wand der Kirche mit der Hand berührt. Daraufhin sei ihr erklärt worden, dass die weiße Farbe der Kirche auf das Konzept der Reinheit verweise und die »Sauberkeit« der Kirchenmitglieder damit in Verbindung stehe:

Frau L.M.: Die gehen ja in die Kirche was ist denn das, hab ich ja nicht gewusst vorher sage was is denn das fürn Gebäude alles weiß alles schneeweiß, mh hab gedacht das is Schnee fass an der Wand an sagt die ((lebhaft))/nee nich an der Wand anfassen das is Farbe/ das is weiße Farbe das ist die Reinheit und wir sind alle sauber und so²⁵³

248 Für Beispiele vgl. Herr D.A., Z. 154-192, 273-278 und 1185-1188, Herr N.G., Z. 284-291, Frau N.H., Z. 20-23 und 340-350, Frau K.J., Z. 514-524, Herr E.L., Z. 446-454 und 634-637, Frau L.M., Z. 14f, Herr D.O. 1, Z. 335-363, Herr O.R., Z. 72-75, 211-214 und 488-493, Frau A.S., Z. 70-82 und 272-276, Frau V.T., Z. 11-20., Frau E.U., Z. 205ff, Frau A.W., Z. 560-578, sowie Sr. E.W., Z. 810-814 und 850-856.

249 Herr E.L., Z. 610f.

250 Ebd., Z. 607-614. Herr L. antwortet an dieser Stelle auf die Nachfrage der Interviewerin, ob der Glaube eine Kraftquelle für die BewohnerInnen sei, nachdem er konstatiert hat, dass der Glaube eine Kraftquelle für ihn sei. Seiner Argumentation nach wird der Glaube dadurch zur Kraftquelle, dass über Rituale, die mit ihm zusammenhängen, bestimmte Sichtweisen vermittelt werden (Z. 565-605).

251 Vgl. Frau L.M., Z. 14f, 61 und 144-150.

252 Vgl. ebd., Z. 61, 144ff. und 331.

253 Ebd., Z. 145-149.

Eine Erklärung, wie ein Sachverhalt zu verstehen sei (in diesem Fall der Sachverhalt, dass die Kirchenwände weiß sind, Reinheit symbolisieren und nicht berührt werden sollen), erfolgt demnach dann, wenn eine falsche Handlung vollzogen wird; d.h. eine Handlung, die ein bestimmtes Verstehen eines Sachverhalts (hier eines Gebäudes und seiner Gestaltung) akut gefährdet. Die Erklärung, also die Förderung des Verstehens, dient in diesem Fall einer unmittelbaren Sicherung korrekter Handlungen, d.h. einer Sicherung von Handlungen, die den Erwartungen einer bestimmten religiösen Gemeinschaft entsprechen. So lange die Handlungen der einen ein bestimmtes Verstehen der anderen zulassen, so die These, liegt kein Anlass für Erklärungen (Verstehensförderung) vor – auch dann nicht, wenn das Verständnis der einen mit dem Verständnis der anderen potenziell nicht übereinstimmt.²⁵⁴

Erklärungen können aber auch präventiv eingesetzt werden, um langfristig die religiöse Identifikation von Mitteilungen und mitgeteilten Informationen zu sichern. Dies zeigt sich in einer Beschreibung der anthroposophischen Heilerziehungspflege-rin Frau S. Diese Beschreibung handelt davon, dass ihr Kollege im Team der Mitarbeitenden das Verstehen von verschiedenen Sachverhalten fördere.

Frau A.S.: Er hat einfach n en großen Hintergrund was das betrifft und is einfach auch jemand der ähm da schnell auf alles zurückgreifen kann //mhm// er macht hier oft bei uns im Haus auch für Mitarbeiter (im) Team, bewegt er eben gewisse Fragen und damit wir verstehen was heißt Anthroposophie was heißt die Religion da drumrum und was warum machen wir n Bibelabend warum schließen wir die Türen wenn wir n Bibelabend haben lassen sie nich offen stehen //mhm// und wollen wir n geschlossenen Raum und so weiter²⁵⁵

Daneben wird Befähigung teilweise auch über Radio und Fernsehen erreicht.²⁵⁶ So erzählt Frau U., die als Betreute in einer Diakonieverrichtung wohnt, davon, dass sie aus dem Fernsehen von der Kreuzigung erfahren habe und was bei einer Kreuzigung passiere. Sonst habe sie niemand darüber in Kenntnis gesetzt. Die Darstellung eines Mannes, der an einem Kreuz hängt, in Kirchen oder die Rede von Gottes Sohn, der am Kreuz gestorben sei,²⁵⁷ erschließt sich Frau U. damit erst durch das Wissen, das sie durch eine Fernsehsendung erlangt.

Frau E.U.: Ich hab mal Fernsehen angemacht wie der bekreu- eh kreuzigt worden is hab ich das einmal gesehen und das //mhm// (1) war für mich sage oh ((erstaunt))/so wirdn er, so wurden ihn bekreuzigt/ //mhm// (3) da hat ich n bisschen Angst gehabt (2) so wie hier und hier ((zeigt auf ihre Handflächen)) //ja// und da an den Beinen und das hat mir, gesagt aua das doch tut doch weh gewesen //mhm// [...] so (was ja), hab ich mir ges-gesagt so wurdn er oh das tut doch weh

RJM: Ja das hatte ihn noch nie jemand vorher L erzählt(?)

Frau E.U.: Nee nee L nee [...] ((schnell))/dann bis [...] [Vorname] gesagt hatte E. gucke ma, wie er bekreuzigt worden is/ //mhm// ich sage ((gepresst))/oh das tut doch weh/ //mhm// ja da hab

254 Siehe auch Kap. 7.2.4.

255 Frau A.S., Z. 375-381.

256 Vgl. z.B. Herr A.I./R.V., Z. 893-896.

257 »[M]eine Freunde haben die auch gesagt geh doch mal in die Kirche und rede Deine Probleme zum Gott sage welchen Gott(?) an der im Kreu- Kreuz [...] geworden is achso« (Frau E.U., Z. 205ff.).

*ich das immer jedes Mal einmal geguckt was [...] wie der bekreuzigt worden is das war erste Mal gewesen*²⁵⁸

Allgemein-direkte Maßnahmen. Neben dem informellen praktischen Einbezug und der spontanen Erklärung werden auch direkte, formelle und institutionalisierte Maßnahmen der Befähigung geschildert. Dazu gehören Darstellungen von Gesprächskreisen, Fortbildungen und Unterricht. Auch bei diesen Darstellungen entsteht wieder der Eindruck, dass die Erklärungen erst nach einer praktischen Einbindung erfolgen. So werde z.B. denjenigen, die insofern gemeinschaftlich eingebunden sind, als dass sie in den Einrichtungen wohnen und/oder arbeiten, in einer »diakonischen Fortbildungsreihe« der »christliche[] Glaube[] [...] näher[gebracht]«,²⁵⁹ sie werden in sog. Konferenzen »schlau[ge]mach[t]« oder ihnen werden Gesprächsgruppen (»Erbauungsstunde«) angeboten.²⁶⁰

*Herr D.A.: In den Konferenzen ist es immer so dass wir anthroposophische Themen auch bearbeiten, so also dass wir nich sagen ihr kommt hier völlig fremd daher und äh kriegt jetzt ni-müsst euch selbst schlau machen nee nee das machen wir schon*²⁶¹

Besonders deutlich wird die chronologische Vorrangstellung praktischer Einbindung vor erklärenden Maßnahmen darin, wie der ehemalige Waldorf-Religionslehrer und Hausvater einer anthroposophischen Lebensgemeinschaft Herr A. den Unterricht für Jugendliche beschreibt. Er schildert, dass üblicherweise die Praktiken, die einer handlungsmäßigen und emotionalen Einbindung dienen, jenen Praktiken, die darauf zielen, eine bestimmte Deutung herzustellen, vorausgehen. Mit Bezug auf die Sonntagshandlung für die Kinder legt Herr A. dar, dass Kinder zunächst an Gemeinschaftshandlungen teilnehmen, ohne dass ihnen die lehrmäßigen Zusammenhänge erklärt werden. Dies erfolge erst später.

*Herr D.A.: Das nennt er {Rudolf Steiner} Sonntagshandlung für die Kinder [...] eine kultische Handlung, [...] ganz kurz ganz knapp aber in diesem Kultus ist doch alles schon vorhanden was richtigen Kultus ausmacht dazu gehört Verkündigung [...] dazu gehört sowas wie ne Transsubstantiation die is bei den Kindern natürlich überhaupt nicht einsehbar also ne Wandlung und äh m:h und was wie ne Opferung is auch da aber das is für die das wird den Kindern nich deutlich gemacht muss man auch noch nich das kriegen sie später mit [...] ich hab das neulichst mal von einem gehört der ein einziges Mal inzwischen Erwachsener natürlich ein einziges Mal so eine Sonntagshandlung erlebt hat und der die als Erwachsenen wieder da sagt der ((akzentuiert))/das **war** das damals/ [...] das hat mich mein Leben lang ((lachend))/verfolgt/ ((lacht)) sagte er also das is schon sehr tief was das Kind erlebt aber es wird ihm nich erklärt, muss auch nicht das kann man später denn die werden ja größer da gibt es dann [...] so etwas ähnliches wie ne Konfirmation das heißt äh die Kinder werden ins Jugendalter gebracht das geschieht über zwei Jahre [...] und äh in der Zeit ist der Unterricht eben*²⁶²

258 Ebd., Z. 433-452.

259 Herr E.L., Z. 361f.

260 Herr D.A., Z. 430ff. und 582-585. Vgl. auch Frau M.B., Z. 331ff., Frau V.T., Z. 60f. und 582f.

261 Herr D.A., Z. 430ff.

262 Ebd., Z. 551-569.

Ein ähnliches Beispiel findet sich in den Aussagen der evangelischen Frau W., die als Betreute in einer ökumenischen Caritaseinrichtung wohnt. Sie weist zum einen darauf hin, dass eine praktische direkte und formelle Einbindung wie durch die Konfirmation einem Verstehen vorausgehen könne. Zum anderen deutet sie an, dass sich individuelles Verstehen aus der Situation praktischer Einbindung ergeben könne. So schildert Frau W., dass Menschen mit »geistiger Behinderung« aus ihrer Sicht konfirmiert werden sollten, wenn sie dies möchten. Sie würden »[e]s« dann »bestimmt mit[kriegen]«. ²⁶³

Frau A.W.: Denn wennse auch nich alles se- sie kriegens ja doch mit wenn sie Konfirmation haben oder so das kriegen sie bestimmt mit ²⁶⁴

Die Darstellungen, dass die praktische Einbindung vor dem Verstehen erfolge, wie sie z.B. in den Gesprächen mit Herrn A. und Frau W. zu finden sind, verweisen auf einen Vorgang, der sich an Anlehnung an die Ausführungen des Systemtheoretikers Peter Fuchs zur Adressabilität mit »Als-ob«-Inklusion oder mit »Als-ob«-Adressierung bezeichnen lässt. Mit diesen Bezeichnungen ist eine bestimmte Art und Weise des Einbezugs in soziale und personale Operationen, in deren Folge Selbstverständnis erzeugt wird, gemeint. Fuchs erläutert diese Art und Weise des Einbezugs am Beispiel der Ausbildung der Adressabilität eines Kindes:

Die Kommunikationsprozesse, die es [das Kind] gleichsam umspülen, behandeln das Kind nicht nur thematisch, sondern beziehen es [...] in ihre Operationen mit ein. Dabei wird das Kind nicht nur angeredet, sondern [...] als jemand der etwas über [...] seine internen Absichten bekanntgibt [begriffen] [...]. ²⁶⁵

Zwar seien die Äußerungen des Kindes »vorsprachlich«; sie werden aber dennoch als anschlussfähig erachtet. Sie werden also »als Mitteilung behandelt«. Infolgedessen gewinne »das Kind (wie in einer *self-fulfilling prophecy*) eine Adresse«. ²⁶⁶

Fuchs baut seine Argumentation auf der Annahme auf, dass das Kind nicht über Selbstreferenzialität verfüge; Selbstreferenzialität aber notwendige Voraussetzung sei, um kommunikativ berücksichtigt zu werden – denn nur dann, wenn von Selbstreferenzialität ausgegangen wird, wird auch angenommen, dass Informationen mitgeteilt werden. ²⁶⁷ Die Unterstellung von Selbstreferenzialität, obwohl diese nicht gegeben sei, führe zu einer kommunikativen »Dauerkrise«, so Fuchs: »Es ist weder sicher, ob etwas mitgeteilt wurde, noch ob Mitteilungen verstanden wurden.« In der Folge vermehren sich »die Versuche, Verstehen zu erreichen«, und schließlich entstehe dabei »die Teilnahmemöglichkeit an Kommunikation [...]: die Adresse.« Fuchs' Ziel ist es,

263 Deutlich wird nicht, was in der Aussage Frau A.W.s »es« ist, das Menschen mit »geistiger Behinderung« bei oder von der Konfirmation »bestimmt mit[kriegen]« würden. Hypothesen sind: Sie kriegen mit, was vor sich gehe; sie verstehen, was die Konfirmation bedeute, oder die (transzendenzbezogenen/spirituellen) Effekte der Konfirmation stellen sich auch bei ihnen ein.

264 Frau A.W., Z. 885f.

265 Fuchs 1997, S. 65 (Einfügung der Verfasserin).

266 Ebd., S. 65.

267 Vgl. ebd., S. 44.

aufzuzeigen, dass Bewusstsein erst durch die Unterstellung von Selbstreferenzialität tatsächlich entsteht.²⁶⁸ Darum entsteht nach Fuchs in Folge der anfänglichen Berücksichtigung (die für Fuchs eine Unterstellung von »Selbstreferenz im Sinne eines ›Als-ob« ist) nicht nur eine soziale Adresse, sondern »mit ihr auch die Möglichkeit der Etablierung von Selbstbezug« des Individuums. Fuchs geht davon aus, dass Säuglinge und Menschen, die »unter den Restriktionen schwerster Behinderung leiden«, nicht über Selbstreferenzialität verfügen und dass diejenigen, die nicht in Kommunikation berücksichtigt werden, sterben. Die Annahme von Selbstreferenzialität und die darauffolgende Adressierung hat nach Fuchs also existenzielle Bedeutung.

An dieser Stelle ist weniger von Bedeutung, ob Selbstreferenzialität generell vorliegt oder nicht oder wie ihre Entstehung erklärt werden kann. Als entscheidend wird hier erachtet, dass gemäß den empirischen Befunden das Zustandekommen von religiöser Kommunikation nicht unbedingt vom religiösen Verstehen eines Einzelnen abhängig ist, sondern davon, dass Einzelne inkludiert werden, *als ob* sie (bereits) religiös verstehen *würden*. Emisch wird des Weiteren davon ausgegangen, dass sich im Zuge der Als-ob-Inklusion Teilnahmemöglichkeiten ergeben. Sie werden einbezogen und werden dadurch (allmählich) tatsächlich adressierbar.²⁶⁹ Daraus kann gefolgert werden, dass religiöse Befähigung nicht von Einzelnen und ihrer Konstitution abhängig ist. Vielmehr entsteht sie in der Erwartung gegenüber den Einzelnen sowie durch die Behandlung der Einzelnen: Wer religiös fähig ist, liegt in den Augen der Betrachtenden. Zentral für die Adressierung der Einzelnen und die Erhaltung von Gemeinschaft ist, dass Menschen sehen, dass jemand als zur Gemeinschaft gehörig gilt.²⁷⁰ Die Aufgenommenen haben dann auch die Chance, religiös verstehen zu lernen. Für den Erhalt der Gemeinschaft ist Letzteres aber nicht unbedingt nötig.

Spezielle Individualmaßnahmen. In den Schilderungen über die religiöse Partizipation »behinderter« Menschen kommt immer wieder auch zum Ausdruck, dass spezielle Maßnahmen erforderlich sein können, um diese zu ermöglichen. Hinsichtlich der Ebenen, auf der sie Veränderungen bewirken, lassen sich diese speziellen Maßnahmen zwei verschiedenen Gruppen zuordnen: Eine Gruppe von Maßnahmen stellt physische Anwesenheit bei religiösen Praktiken sicher und sorgt für korrekte, d.h. erwartungsgemäße Handlungen. Dies erfolgt über den Einfluss auf Einzelne. Die anderen Gruppen spezieller Maßnahmen zielen auf eine Veränderung von Strukturen.

Die erste Gruppe spezieller Befähigungsmaßnahmen richtet sich wie erläutert an Individuen, ihre physische Anwesenheit und ihre Fähigkeit, erwartungskonform zu handeln. Diese Maßnahmen bestehen z.B. darin, Assistenzen zur Verfügung zu stellen, damit die Orte religiöser Praktiken erreicht werden können und damit eine aktive Teilnahme an Praktiken möglich wird. Die Heilerziehungspflegerin Frau F. weist darauf hin, dass es in der katholischen Einrichtung, in der sie arbeitet, sonntags »extra [eine]n Zwischendienst« zwischen zwei Dienstschichten gebe, der die Aufgabe hat, mit den BewohnerInnen der Einrichtung in die Kirche zur Messe zu gehen.²⁷¹ Mit Bezug

268 Nach Fuchs ist »die Autogenese des Bewußtseins an den Kontakt mit Kommunikation geknüpft« (ebd., S. 42).

269 Für eine spontane, vorübergehende Adressierbarkeit im Rahmen eines Rituals vgl. Frau M.B., Z. 898f. Siehe auch Kap. 9.2.2.

270 Vgl. Sr. E.W., Z. 846–850.

271 Frau C.F., Z. 853.

auf eine ökumenische Caritaseinrichtung schildert die katholische Marienschwester E., dass einige, die z.B. einen Rollstuhl benutzen, von anderen zur Kirche gebracht werden;²⁷² dass andere bei Handlungen während des Gottesdienstes begleitet werden oder von ihr explizite Hinweise darauf erhalten, wie sie sich verhalten sollen.

*Sr. E.W.: Ihre große Freude war, Advent war ihr Fest wenn die im Advent die Adventskerze jeweils beim Kranz anzünden durfte das habenwa auch gemacht haben wir ihr halt geholfen is jemand mit nach vorne dass sie die Kerze anzünden kann*²⁷³

*Sr. E.W.: Die eine die is so behindert [...] und die äh is so unruhig setzt sich da hin ((klopft mit den Fingern auf den Tisch)) setzt sich da hin ((klopft an anderer Stelle mit den Fingern auf den Tisch)) setzt sich da hin ((klopft an weiterem Punkt mit den Fingern auf den Tisch)) setzt sich da hin und ist auch ne halbe Stunde vorher da [...] und die redet mit jedem die redet aber so schnell dass Sies im Regelfall nicht verstehen, also mir gehts mindestens so, ja gut und denn, wenns nötig ist dann lass ich es noch mal wiederholen und dann sag ich so aberjetzt müsstenwa musste jetzt mal Dich entscheiden wo Du heute sitzen willst ja hier oder lieber dadrüben guckst es noch mal an und dann sucht sie sich n Platz aus [...] und da bleibt die auch tapfer sitzen,*²⁷⁴

Herr L., Leiter einer Diakonieeinrichtung, erwähnt, dass manchen BewohnerInnen der Einrichtung die Worte der Dankgebete vor den Mahlzeiten vorgesprochen werden, damit sie an dieser Praktik, die zu einem »gute[n] Ritual« geworden sei, teilnehmen können:

*Herr E.L.: Manche könn nich richtig reden oder manche machen so ((faltet die Hände)) oder manchen so ((faltet die Hände auf andere Weise)) oder, manche lachen dabei aber ja das is ganz verschieden jeder hat so seine Art daf- ((lachend))/damit umzugehen/ [...] manche, muss man die Wörter vorsprechen, aber das is n gutes Ritual geworden am Anfang zu danken auch,*²⁷⁵

Die Differenz zwischen religiös-gemeinschaftlichen Anforderungen an physische Präsenz und an bestimmte Handlungen auf der einen sowie der Konstitution Einzelner auf der anderen Seite wird in den genannten Fällen durch den Einsatz individueller Kompensatoren verringert. Der Blick auf den intertextuellen Kontext zeigt, dass es sich bei den Beispielen für individuelle Kompensatoren von Frau F. und Schwester E. um Situationen in allgemeinen Kirchen und Gemeinden, also um religiöse Situationen, die nicht nur speziell für »geistig behinderte« EinrichtungsbewohnerInnen angeboten werden, handelt. Dies kann als Hinweis darauf gedeutet werden, dass der Einsatz von Kompensatoren in allgemeinen Zusammenhängen toleriert wird. Ein Grund dafür liegt möglicherweise darin, dass der Einsatz von Kompensatoren nur eine geringe Veränderung von sonst üblichen Abläufen darstellt – eben weil sie sich primär an Einzelne, die gegenüber der Struktur als eingeschränkt erscheinen, richten, nicht aber an alle Teilnehmenden oder an die Erwartungsstruktur.²⁷⁶ Eine im Vergleich

272 Vgl. Sr. E.W., Z. 273-276, 482-486 und 911-914.

273 Ebd., Z. 273-276. Für ein ähnliches Beispiel vgl. Herr O.R., Z. 606-618.

274 Sr. E.W., Z. 633-644.

275 Herr E.L., Z. 487-491.

276 Hierin kann wiederum eine mögliche Erklärung dafür liegen, dass Menschen mit »körperlicher Behinderung« präsenter in der Öffentlichkeit und in allgemeinen religiösen Zusammenhängen sind

dazu weitaus stärkere Veränderung von Praktiken erfolgt in Fällen, in denen Fähigkeit hergestellt werden soll, diese aber weder durch allgemeine noch durch individuelle Lösungen erreicht wird. Dies betrifft sowohl das Erreichen von Verstehen Einzelner als auch solche Erwartungs-Handlungs-Differenzen, die nicht über individuelle Maßnahmen aufgehoben werden können. In der Tendenz sind die Darstellungen solcher Praktikveränderungen, um die es im Folgenden geht, auf religiöse Situationen innerhalb des Sonderkontexts der Behindertenhilfe und Sozialtherapie oder kleiner (Teil-) Gruppen einer Gemeinde bezogen.

Spezielle Strukturmaßnahmen. Erzielen die allgemeinen Maßnahmen zur Herstellung von Verstehen und spezielle Individualmaßnahmen nicht das gewünschte Ergebnis, kann es zu Versuchen kommen, dieses durch spezielle Maßnahmen, die sich auf die Veränderung von Strukturen richten, zu erreichen. Dabei spielt den Beschreibungen nach die Verwendung von *Leichter Sprache*²⁷⁷ in den gesprochenen, erklärenden Anteilen religiöser Praktiken eine Rolle (z.B. in der Predigt oder Verkündigung, in Gesprächskreisen und in Unterrichtsstunden).²⁷⁸ Einige GesprächspartnerInnen beschreiben des Weiteren eine *Reduzierung* oder *Fokussierung* von Lehrinhalten. So macht der evangelische Pfarrer Herr R. deutlich, dass er die Taufe und Konfirmation nicht von der Kenntnis bestimmter Inhalte abhängig mache. Er bemühe sich zwar, dass die Täuflinge und KonfirmandInnen aus der Diakonieveranstaltung nach Möglichkeit ein »bisschen was auswendig« lernen, entscheidend sei dies aber nicht. Ausreichend seien das Wissen, von Gott geliebt zu sein, und die Äußerung des Wunsches, »zu Gott« oder »zu Jesus gehören« zu wollen:

Herr O.R.: *Da hab ich mit ä:h dem Kollegen äh tatsächlich darüber diskutiert ((halb lachend))/was Konfirmanden denn, wissen müssen (2) und ich hab gesagt/wenn ein Konfirmand oder ne Konfirmandin weiß Gott hat mich lieb reicht mir das aus //mhm// ((lacht)) ((halb lachend))/so ähm natürlich hab ich mich bemüht bei den die, die das konnten/ dass sie auch n bisschen was auswendig gelernt haben also öh das Vaterunser oder so/ aber wenn nicht dann nicht ähm (1) ich halt das alles für nicht entscheidend (2) [...] ich würde, nie wirklich nie behaupten dass es äh (1) notwendig ist bestimmte, Lehrinhalte (3) zu kennen um konfirmiert zu werden um, vollwertiges Mitglied der Kirche zu werden //mhm// das find ich dürften wir auch nicht also das steht uns gar nicht zu [...] der Wille des Konfirmanden //mhm okay// ich möchte konfirmiert werden //mhm// das is en wichtiges Kriterium [...] auch bei der Taufe eines erwachsenen Menschen mit einer geistigen Behinderung reicht es mir aus wenn er sagt ich will zu Gott gehören so //mhm// oder ich ich möcht zu Jesus gehören oder irgendwie so etwas [...] äh beziehungsweise wenn man so will is ein Kriterium natürlich ja man muss sich darauf vorbereiten //mhm// also man nimmt denn auch Konfirmandenunterricht oder Taufunterricht ist, für unsere Kinder und Jugendlichen verkürzt,*

als Menschen mit »geistiger Behinderung«. Für eine Einschätzung der unterschiedlichen Präsenz von Menschen mit »körperlicher« und von Menschen mit »geistiger Behinderung« vgl. Frau M.B., Z. 580ff.

277 »Leichte Sprache ist eine sehr leicht verständliche Sprache. Man kann sie sprechen und schreiben. Leichte Sprache ist vor allem für Menschen mit Lern-Schwierigkeiten. Aber auch für andere Menschen. Zum Beispiel für Menschen, die nur wenig Deutsch können. Für Leichte Sprache gibt es feste Regeln. Menschen mit und ohne Lern-Schwierigkeiten haben die Regeln gemeinsam aufgeschrieben« (Netzwerk Leichte Sprache o.J.).

278 Vgl. Herr D.A., Z. 582-593, Herr E.L., Z. 480ff., Herr O.R., Z. 277-293, und Frau A.S., Z. 86-91.

einfach weil, weils ihnen schwer fällt über ein so ganz langen Zeitraum ä:h durchzuhalten und deswegen ä:hm also hier in der Gemeinde haben die Konfirmanden zwei Jahre Unterricht und unsere Kinder und Jugendlichen nehm ein Jahr nur>daran teil²⁷⁹

Eine Reduzierung bzw. Fokussierung auf Lehrinhalte, die als wesentlich empfunden werden, beschreibt auch die katholische Marienschwester E. mit Bezug auf die religiöse Unterweisung von Menschen, die als »geistig behindert« gelten:

Sr. E.W.: Also ich hätte mit den nich das Glaubensbekenntnis lern könn das hätte gar nich geklappt ich habe mit den einzelne Sätze gelernt ich glaube an Gott den Vater was heißt das denn für mich, ich glaube an Jesus Christus, hab mit den ganz sinnfällig, Jesus is am Kreuz gestorben warum is er am Kreuz gestorben weil er mich gern hat und das ne ganze Stunde lang nichts anderes nur das²⁸⁰

In den aufgeführten Passagen verweist Herr R. auf einen Unterschied zwischen dem Konfirmationsunterricht »in der Gemeinde« und demjenigen für »unsere Kinder und Jugendlichen« der Diakonieeinrichtung; Schwester E. erwähnt, dass das Lernen des Glaubensbekenntnisses »mit den [...] gar nich geklappt« hätte, und setzt ihr Vorgehen damit implizit in Beziehung zu einer herkömmlichen Verfahrensweise. Beide Vergleiche deuten auf Veränderung zu einer sonst üblichen Ausgestaltung der Unterweisungspraktik hin. Die Veränderung erfolgt offenbar in der Logik der Darstellung, weil davon ausgegangen wird, dass die übliche Gestaltung nicht zum angestrebten Ziel führe.

Zu Veränderungen der Gestaltung von Praktiken kann es auch bei Handlungsbeschränkungen, die nicht durch den Einsatz von individuell kompensatorischen Maßnahmen gemindert oder aufgehoben werden können, kommen. Die Interviews enthalten einige Beispiele dafür: Ist es aufgrund des physisch-gesundheitlichen Zustands eines Menschen nicht möglich, eine Handlung wie das Zeichnen eines Aschenkreuzes auf die Stirn am Aschermittwoch durchzuführen, kann dies durch einen Segen ohne Aschenkreuz ersetzt und als »genauso gültig« und als gleichwertige Versicherung der Zugehörigkeit erachtet werden:

Sr. E.W.: Der {Junge} hat Krebs [...] ich hab den {Kindern} n Aschenkreuz verteilt und hab dann weil ich weiß er ist muss noch n bisschen aufpassen dann weißt Du was ich geb dir kein Aschen- also nich direkt die Asche auf die Stirn sondern ich geb Dir einfach nur so en Segen is aber genauso gültig (1) ja das Kind muss merken es gehört dazu auch wenn das jetzt nich möglich is²⁸¹

Ist die physische Anwesenheit in der Kirche nicht realisierbar, kann ein Ritual wie das der Konfirmation, das üblicherweise in einer Kirche stattfindet, an einen anderen Ort – z.B. in die privaten Wohnräume der/des KonfirmandIn – verlegt werden;²⁸² oder

279 Herr O.R., Z. 524-547 und 551-563.

280 Sr. E.W., Z. 701-705.

281 Ebd., Z. 745-750.

282 Vgl. Frau A.W., Z. 721f., 752f. und 757-767. Frau W. erklärt selbst nicht, warum eine »Hauskonfirmation« in ihrem Fall durchgeführt wurde. Möglicherweise stünde ihre Erklärung im Widerspruch zu dem Bild von Kirche, das sie im Interview präsentiert: In ihrer Präsentation sind kirchliche Zu-

Gottesdienste werden per Videoübertragung in der Wohneinrichtung gezeigt.²⁸³ Ist ein verbal artikuliertes Bekenntnis, das gängigerweise Teil der Konfirmation und Firmung ist, nicht leistbar, kann dies als nicht entscheidend und das Einsegnen ohne dieses und stattdessen aufgrund anderer Kriterien für angemessen betrachtet werden:

Frau K.J.: Das Bekenntnis der jung Menschen die sich dazu richtig bekenn könn is okay is wichtig is wertvoll, könn sie gerne machen also aber die die das eben nich könn ja warum sollen die denn aber nich (i) also wenn die jetzt nich ja sagen könn oder irgendwie sich artikulieren könn //mhm// warum sollen die denn aber nich eingesegnet werden //mhm// wenn ich merke das tut dem Kind gut das Kind möchte das dann ja würde ich dann auch dafür sprechen²⁸⁴

Die Diskrepanz zwischen Anforderungen und Fähigkeiten, die religiöse Partizipation verhindert, wird in diesen Fällen nicht mittels einer Kompensation der mangelnden Fähigkeiten aufseiten des Individuums geschlossen. Stattdessen wird durch eine Veränderung der Praktiken eine Übereinstimmung geschaffen und damit Fähigkeit zur Partizipation hergestellt. Hinter der Veränderung der Praktiken oder einzelner Elemente dieser steht eine Veränderung der Fähigkeitserwartungen: Die Annahmen darüber, was die Voraussetzungen für die Teilhabe an religiösen Zusammenhängen – damit deren Wirksamkeit nicht infrage gestellt wird – sind, verändern sich. Am Beispiel der Beschreibungen einer Heimmesse der Heilerziehungspflegerin Frau F. und einer Beschreibung von Opferfeiern in einer anthroposophisch-sozialtherapeutischen Lebensgemeinschaft der Hausmutter Frau B. kann noch einmal die Veränderung der Erwartungen, was ein angemessenes Verhalten in einem religiösen Zusammenhang ausmacht, veranschaulicht werden:

Frau C.F.: Wenn wir son Gottesdienst haben und andere bereiten den für alle vor das is was Besonderes dass es dann natürlich bisschen unruhig is das is normal und ich sag mir das stört den

sammenhänge solche, aus denen sie im Gegensatz zu anderen Situationen unabhängig von ihrer körperlichen Konstitution berücksichtigt wird. Dass die »Hauskonfirmation« Folge einer Diskrepanz zwischen den Anforderungen des Kirchenraums und ihrer körperlichen Konstitution gewesen sein könnte, ist eine mögliche Hypothese. Sie gründet z.B. darauf, dass alle anderen Ausschlüsse, die Frau W. schildert, im Zusammenhang mit ihrer körperlichen Konstitution stehen. Dass diese Diskrepanz (sollte die Hypothese zutreffen) nicht durch eine individuell kompensatorische Maßnahme überbrückt wurde, ließe sich damit erklären, dass im betreffenden gesellschaftlichen Kontext keine entsprechenden Kompensatoren zur Verfügung standen. Der gesellschaftliche Kontext der Konfirmation Frau W.s unterscheidet sich deutlich von den gesellschaftlichen Kontexten aller anderen geschilderten Konfirmationen, Firmungen etc. Daraus ergibt sich ein Hinweis darauf, dass die hier dargelegte Feststellung, dass konstruierte physische Unfähigkeiten innerhalb allgemeiner religiöser Zusammenhänge kompensiert werden, an den gesellschaftlichen Kontext, der in dieser Untersuchung fokussiert wird, gebunden ist und/oder nur bis zu einem gewissen Grad verkörperter Anforderungsfähigkeitsdifferenz zutreffend ist.

²⁸³ Vgl. Frau C.F., Z. 826-829.

²⁸⁴ Frau K.J., Z. 871-876. Woran Frau J. merkt, dass ein Kind eingesegnet werden möchte, erläutert sie nicht. In einem Interview mit einer katholischen Ordensfrau, das von der Verfasserin im Rahmen einer anderen Arbeit geführt wurde, wird das Strahlen der Augen als Beleg für Zustimmung und Verständnis religiöser Lehrinhalte bei einem nonverbal kommunizierenden Schüler des Kommunikationsunterrichts beschrieben.

lieben Gott ja nich //mhm// ne er hat ja nich umsonst gesagt alle könn zu mir komm [...] wenn wir hier Heimesse haben dann gehen alle egal wie lauts und unruhigs dann is²⁸⁵

Frau M.B.: *Wir erleben das wirklich als absolute Fülle von Menschenleben //mhm// hier, und und jeder kann so sein wie er will und wenn einer mal blubbert irgendwie zwischendurch dann kenn wir das ja auch alles und dann, sagt man sich och ((lachend))/derschon wieder/ und und dann is es auch sofort wieder zu Ende und es es stört überhaupt gar kein²⁸⁶*

Frau F. und Frau B. machen deutlich, dass sich die Sonderpraktiken deutlich von den allgemeinen, öffentlichen religiösen Praktiken unterscheiden. Nur im begrenzten Bereich der Sondereinrichtung gelten die im Vergleich zu allgemein-öffentlichen Erwartungen veränderten Maßstäbe. Dies verweist darauf, dass die jeweilige Normalität und ihre Maßstäbe auf Aushandlung und Konsens beruhen.

Eine extreme Variante der Praktikänderung, um Partizipation zu ermöglichen, kann in den Schilderungen des Leiters einer Diakonieveranstaltung, Herrn L., gesehen werden. Er stellt eine weitgehende Loslösung religiöser Handlungen von herkömmlichen Begriffen und Praktikformen auf der Seite der Betreuenden sowie von der religiösen Deutung auf der Seite der Betreuten, um deren religiöse Adressabilität es geht, dar. Sein Ausgangspunkt ist das Anliegen, dass diejenigen, »die [...] mit dem Glauben nichts anfang« können, »die [...] gar nicht damit aufgewachsen«²⁸⁷ sind, eingebunden werden sollen. Dafür müssten sie überhaupt nicht verstehen, dass es sich um einen religiösen oder religiös begründeten Zusammenhang handelt, in dem sie berücksichtigt werden. Es sei eine »Herausforderung«, dass »christliche Werte«, »unser Menschenbild was wir haben [und] unser Gemeinschaftsgefühl« und »unsere Wertschätzung [...] in ganz praktische Dinge [des Alltags] einfließen« und diese so den Betreuten zukommen zu lassen. So äußere sich Religion schließlich darin, dass »ne gute Atmosphäre« zu spüren sei.²⁸⁸ Herr L. beschreibt damit quasi eine Übersetzung von Religion in nicht-religiöse Sprache. Gemäß seinen Ausführungen habe diese Übersetzung vollständig auf der Seite der Betreuenden zu erfolgen. Religion entsteht dabei sozusagen einseitig auf der Seite der Betreuenden. Aus der Sicht Herrn L.s partizipieren die Betreuten an Religion, ohne es zu verstehen. Nicht die Betreuten müssen intendieren, religiöse Informationen mitzuteilen; mitgeteilte Informationen müssen von den Betreuenden als religiös verstanden werden. Religion wird auf der Seite der Betreuenden allein dadurch, dass sie mitgeteilte Informationen als religiös verstehen, (re-)produziert und damit von den vorherigen Semantiken gelöst.

Eine ähnliche Darstellung einer einseitigen Reproduktion religiöser Kommunikation findet sich im Gespräch mit Herrn R., der ebenso wie Herr L. eine leitende Position in einer Diakonieveranstaltung innehat. In diesem Fall geht es bei der religiösen Inklusion nicht religiös anschließender Personen jedoch nicht um Menschen, die

285 Frau C.F., Z. 701-704 und 849f. Dazu, dass Leute im allgemeinen Gottesdienst durch bestimmtes Verhalten gestört werden vgl. Z. 836-840.

286 Frau M.B., Z. 688-692. In einem Dom außerhalb der Einrichtung störe das gleiche Verhalten jedoch die anderen (Z. 667f).

287 Herr E.L., Z. 451f.

288 Herr E.L., Z. 453-459 (Einfügungen der Verfasserin).

als »geistig behindert« gelten, sondern um MitarbeiterInnen der Diakonie, die »nicht christlich« oder »nicht gläubig« sind:

Herr O.R.: Auch die nicht christlichen Mitarbeiter nicht gläubigen Mitarbeiter haben Anteil an dem Diakoniegeschehen //mhm// und haben Anteil daran dass Gottes Liebe zu den Menschen Gestalt gewinnt auch wenn sie das für sich nie so sagen würden²⁸⁹

Damit kann davon ausgegangen werden, dass es sich bei der einseitigen Reproduktion religiöser Kommunikation nicht um ein Spezifikum in der Reaktion auf Menschen, die als »geistig behindert« gelten, handelt. Vielmehr kann diese als allgemeine Strategie der Beteiligten gedeutet werden, religiöse Kommunikation zu erhalten, wenn sie sich in einer Situation mangelnder religiöser Anschlüsse wiederfinden.

Religiöse Praktiken stellen also Befähigungskontexte dar. Unter dem Eindruck, dass Unfähigkeit konstatiert wird und dem Anliegen, in die Gemeinschaft inkludieren zu wollen, kommt es zu vielfältigen Maßnahmen, die der Herstellung von religiöser Fähigkeit, also von religiöser »Inkludierbarkeit« dient. Auffällig ist, dass in diesem Zusammenhang häufig wiederkehrende und stereotypisierte, also ritualisierte Handlungen erwähnt werden.

7.2.4 Herstellung von Fähigkeit in Ritualen

Um Einzelne religiös »inkludierbar« zu machen, werden zahlreiche Maßnahmen angewendet: Wie oben aufgezeigt, gibt es eigens auf (Re-)Inklusion ausgerichtete Einrichtungen sowie allgemeine und spezielle Praktiken zur Herstellung religiöser Fähigkeit. Diese Feststellung wirft die Frage nach den Gründen dafür auf, dass religiöse Befähigung im Allgemeinen und von Menschen, die als »geistig behindert« gelten, im Speziellen mit Nachdruck verfolgt wird. Wie zu Beginn dieses Teils der vorliegenden Arbeit erläutert, kann vermutet werden, dass die UN-BRK, das Inklusionsparadigma und die zunehmende Verbreitung eines Verständnisses von »Behinderung« nach dem sozialen Modell dazu führen, dass die Partizipation von Menschen, die als »geistig behindert« gelten, aktuell – zumindest offiziell – positiv gewertet und gefördert wird. Dies wiederum kann zur Folge haben, dass die entsprechend klassifizierten Personen auch in religiösen Kontexten nicht mehr ausschließlich als passive, hilfebedürftige Objekte von Mildtätigkeit betrachtet, sondern als aktive und möglichst gleichberechtigte Partizipierende eingebunden werden sollen.²⁹⁰ UN-BRK, Inklusionsparadigma und ein bestimmtes Verständnis von »Behinderung« werden in den Interviews jedoch nicht als Argumente für religiöse Partizipation von Menschen, die als »geistig behindert« gelten, genannt. Sie spielen vielmehr eine Rolle bei der Darstellung des Anliegens, allgemeine, nicht-religiöse Partizipation zu realisieren.

Für die Betreuenden, die interviewt wurden, scheint Religion vielmehr ein entscheidendes Mittel auf dem Weg hin zu der erwünschten nicht-religiösen gesellschaftlichen Partizipation zu sein. Wie oben dargelegt, wirken aus ihrer Sicht ins-

289 Herr O.R., Z. 700ff.

290 Auf Theologien der Behinderung oder Inklusionstheologien wird in den Interviews nicht rekurriert – ganz im Gegensatz zum Schlagwort »Inklusion«. Theologien der Behinderung und Inklusionstheologien scheiden daher als Grundlage oder Motor dieser Entwicklung aus.

besondere religiös gebundene Organisationen als Moderatorinnen von »Inklusion«. Fördern religiöse Lehren und Praktiken Kompetenzen und Kontakte, die zu einer polykontextuellen Adressabilität beitragen, schaffen religiöse Praktiken eine nötige Alltagsstruktur für Einzelne und Gruppen und Gott hält Einzelne zu Handlungen an, die zu Partizipation führen. Die Motivation der Betreuenden, die religiöse Partizipation »geistig behinderter« Menschen zu gewährleisten, lässt sich also nicht allein auf eine positive Bewertung von Partizipation an sich zurückführen. Ihren Darstellungen nach geht es ihnen bei der Sicherstellung religiöser Teilhabe primär um den weiteren Nutzen, der sich aus ihr für Einzelne und Gruppen ergibt. Daran lässt sich die Frage anschließen, wie es dazu kommt, dass gerade Religion als in dieser Weise nutzbringend erlebt und geschildert wird. Um diese Frage zu beantworten, ist zunächst festzuhalten, dass die nützlichen Effekte nicht durchweg allgemein Religion zugeschrieben werden, sondern vor allem religiösen und religiös konnotierten Ritualen.²⁹¹ Da Rituale mit Religion gleichgesetzt werden, entsteht der Eindruck, dass Religion geeignet ist, die »Gesellschaftsfähigkeit« von Menschen, denen eine »geistige Behinderung« zugeschrieben wird, zu steigern. Die aufgeworfene Frage ist daher zu konkretisieren: Welche Charakteristika und Inklusionsmechanismen weisen Rituale auf und wie können die Wirkungen von Ritualen, die den Schilderungen nach über rituelle und religiöse Kontexte hinausreichen, erklärt werden?

Kontinuität und Repetitivität als Charakteristika von Ritualen. Rituale werden als gleichzeitig konstant und repetitiv beschrieben. Die evangelische Förderschullehrerin Frau J. hebt hervor, dass Rituale regelmäßig durchgeführt und nicht verändert werden. Außerdem werde die Unveränderlichkeit von Ritualen akzeptiert und sogar erwartet:

Frau K.J.: Es is=gibt auch Andachten jede Woche und das is en fester Bestandteil unseres Systems und das machen die Kinder gerne mit und, das is en Ritual und Rituale sind ja sowas (2) Erhabenes für die Kinder [...] das is einfach was Feststehendes dadran is nichts zu rütteln //mhm// das Ritual is so das Ritual mach ich so mit und das wehe es ändert sich also das is einfach so ne feststehende Größe vielleicht der beste Ausdruck²⁹²

Die anthroposophische Hausmutter Frau B. weist mit Bezug auf die sonntägliche Opferfeier darauf hin, dass ein stets gleichbleibendes Ritual regelmäßig wiederholt wird.

Frau M.B.: Und da steht man ja wirklich ja das is Jahrzehnte eingeübt für ä- für d- für einige die eben wirklich schon ganz lange hier leben²⁹³

Es lässt sich einerseits feststellen, dass Einzelne den Ablauf von Ritualen gut lernen können, weil sich Rituale immer wieder in gleicher Weise wiederholen. Einzelne müssen sich nicht auf verschiedene Handlungsoptionen einstellen und flexibel reagieren, sondern auf genau eine Handlung. Zumindest auf lange Sicht ermöglichen Rituale

291 Zunächst wird hier von der emischen Verwendung des Begriffs »Ritual« für wiederkehrende, stereotypisierte Handlungen mit religiöser Prägung ausgegangen.

292 Frau K.J., Z. 530ff. und 544ff.

293 Frau M.B., Z. 143f. Vgl. auch in Bezug auf Hauseltern Frau M.B., Z. 1016-1019, und in Bezug auf Freiwilligendienstleistende Frau K.J., Z. 566ff.

aufgrund ihrer Kontinuität und Repetitivität aufeinander abgestimmte, erwartungskonforme Handlungen einer Gruppe. In systemtheoretischer Perspektive lässt sich andererseits konstatieren, dass Rituale stärker inkludieren, als dass sie exkludieren und dies wiederum in größerem Maße als andere Zusammenhänge. Diese vergleichsweise hohe »Inklusionsrate« liegt in systemtheoretischer Perspektive darin begründet, dass Rituale eine Form der Kommunikation sind, die Kommunikation stark einschränken. Luhmann nennt dies »Kommunikationsvermeidungskommunikation«.²⁹⁴ Rituale sind also dadurch gekennzeichnet, dass sie »rigide die Identität von Information und Mitteilung vor[schreiben], sodass Verstehen und damit die Variation von Kommunikation unmöglich gemacht wird.«²⁹⁵ In Ritualen ist vorgegeben, wie eine Handlung zu deuten und wie an eine Handlung anzuschließen ist.²⁹⁶ Der Fortgang eines Rituals hängt so gesehen nicht davon ab, wie eine Handlung intendiert oder gestaltet ist. Wie eine Handlung verstanden wird, steht im Vorfeld fest. Infolgedessen sind Rituale nicht so sehr von einer spezifischen Konstitution und Handlungsweise Einzelner abhängig, sondern tolerieren eine große Bandbreite der Personen, die sie inkludieren.

Störungsanfälligkeit und Störungsresistenz von Ritualen. Theoretisch sind Rituale extrem störungsresistent. Emisch wird Ritualen aber eine hohe Störungsanfälligkeit zugeschrieben. Bleibt eine bestimmte Handlung aus oder erfolgt eine nicht akzeptierte Handlung, kann aus Sicht der GesprächspartnerInnen der Fortgang eines Rituals verhindert und das Ritual als Ganzes samt seiner Effekte scheitern. Um dieses Risiko möglichst gering zu halten, wird vielfach bereits im Vorfeld von Ritualen eine Auswahl von fähigen Teilnehmenden getroffen.²⁹⁷ Darüber hinaus lassen sich aus den Interviews weitere Faktoren ableiten, die dazu beitragen, dass sich die potenzielle Störungsresistenz von Ritualen entfaltet: Zum einen können religiöse Vorstellungen Verschiedenheit legitimieren. Zum anderen ist es für den erfolgreichen Fortgang von Ritualen zuträglich, wenn bekannt ist, dass es zu Handlungen kommen kann, die als abweichend empfunden werden können. Außerdem sind verschiedene Ausdrucksweisen anschlussfähig, wenn die konkreten Ausdrucksweisen in der Gruppe der Teilnehmenden bekannt sind.

Aufgrund der Einschränkung von Kommunikationsvariationen und aufgrund der drei genannten Faktoren kann eine abweichende Handlung z.B. ignoriert werden, d.h. ohne Anschluss bleiben. Die Handlung bleibt damit folgenlos und wirkt nicht als Störung. Des Weiteren kann an eine Handlung so angeschlossen werden, wie vorgesehen – auch wenn die Handlung ungewöhnlich ist. Eine (ungewöhnliche) Handlung wird damit als gültig bestätigt. Auch wenn erwartete Handlungen ausbleiben, kann wie vorgesehen fortgefahren werden, da ein jeweils nächster Schritt festgelegt und bekannt ist.

In einer Aussage der anthroposophischen Hausmutter Frau B., die auf die Opferfeiern in der Lebensgemeinschaft bezogen ist, zeigt sich, dass zum einen die Erfahrung einer Bandbreite an Handlungs- und Verhaltensweisen als Ausdruck einer »Fülle

294 Luhmann 1997, S. 235.

295 Kött 2003, S. 127.

296 Vgl. Walthert 2010, S. 258.

297 Siehe Kap. 8.2.2. Die Voraussetzungen dafür, dass Kommunikationsvermeidungskommunikation erfolgreich sein kann, werden also dann deutlich, wenn diese Exklusionsvorgänge in den Blick genommen werden.

von Menschenleben« gedeutet wird. Sie umfasst auch Verhalten, das gewöhnlich als Abweichung oder Störung empfunden wird.²⁹⁸ Mit der Deutung als »Fülle von Menschenleben«, die religiös konnotiert ist, wird diese Bandbreite religiös legitimiert und möglicherweise auch positiv bewertet. Zum anderen macht Frau B. deutlich, dass ein Verhalten, das andernorts als Störung gilt, im Zusammenhang der Einrichtung bekannt und erwartbar ist. In der Konsequenz wird dieses Verhalten eben nicht als Störung des Ritualablaufs empfunden, sondern ist tolerierbar und wirkt nicht als Störung fort:

Frau M.B.: *Wir erleben das wirklich als absolute Fülle von Menschenleben //mhm// hier, und und jeder kann so sein wie er will und wenn einer mal blubbert irgendwie zwischendurch dann kenn wir das ja auch alles und dann, sagt man sich och ((lachend))/der schon wieder/ und und dann is es auch sofort wieder zu Ende und es es stört überhaupt gar kein²⁹⁹*

Eine Legitimation und positive Bewertung von Verschiedenheit betont auch der evangelische Pfarrer Herr R.:

Herr O.R.: *Der Geist Gottes wirkt eben durch in dieser Gemeinschaft der Verschiedenen [...] ich erleb es grade hier am Ort [...] wie, gut es für die Kirchengemeinde ist dass an ihrem Leben [...] viele Menschen mit einer geistigen Behinderung beteiligen //mhm// und ich glaube dass das auch ein geistlicher wesentlich auch ein geistlicher Gewinn ist³⁰⁰*

Die Beschreibungen und Argumentationen der Heilerziehungspflegerin Frau F., die als Angehörige einer evangelischen Kongregation in einer katholischen Einrichtung arbeitet, bringen zum Ausdruck, dass Vorkommnisse, die eine Messe stören könnten, in einem bestimmten Rahmen bzw. unter bestimmten Voraussetzungen tolerierbar sind. Auch dort wird klar, dass der Bezug auf ein religiöses Motiv zur Legitimierung von Handlungen und Verhalten beiträgt.

Frau C.F.: *Wenn wir son Gottesdienst haben und andere bereiten den für alle vor das is was Besonderes dass es dann natürlich bisschen unruhig is das is normal und ich sag mir das stört den lieben Gott ja nich //mhm// ne er hat ja nich umsonst gesagt alle könn zu mir komm [...] wenn wir hier Heimmesse haben dann gehen alle egal wie lauts und unruhigs dann is weil die Heimbewohner untereinander tolerieren (da ja)³⁰¹*

Frau F. weist zudem daraufhin, dass die Teilnehmenden (in diesem Fall die HeimbewohnerInnen) die auftretende Lautstärke und Unruhe tolerieren. Dies verweist auf die Notwendigkeit des Konsens darüber, was als akzeptabel gilt und was nicht. Wenn eben diese Akzeptanz nicht gegeben ist, ist ein Ritual störungsanfällig.

Die Schilderungen der anthroposophischen Hausmutter Frau B. verweisen darauf, dass das Wissen darum, dass es zu Handlungen kommen kann, die als abweichend

²⁹⁸ Vgl. Frau M.B., Z. 593-600 und 667f.

²⁹⁹ Ebd., Z. 689-692.

³⁰⁰ Herr O.R., Z. 695-711.

³⁰¹ Frau C.F., Z. 701-704 und 849f.

empfundene werden können, dafür von Bedeutung ist, dass diese Handlungen nicht als störend empfunden werden, sondern anderweitig eingeordnet werden können:

Frau M.B.: *Man könnte ja, draufhinweisen und sagen jetzt komm mal ich weiß das war mh war mal bei uns aber wussten wir dann vorher jetzt kommt ne Gruppe aus ner (1) befreundeten Einrichtung von außerhalb denn kam die mal zu fünf da und dann wussten wir das ja schon //mh// dann saßen die da halt*

RJM: *Aber es hilft dann also zu wissen äh da komm Leute aus ner Einrichtung also das vorher zu wissen sich drauf vorbereiten zu können das ist jemand aus ner Einrichtung und dann hilft es das diese Verhaltensweisen auch zu akzeptieren*

Frau M.B.: *Dann könnte man die ja so ein-ein(schließen)*³⁰²

In diesem Beispiel wirkt die Kategorie »Behinderung« (»Gruppe aus ner befreundeten Einrichtung«) selbst als Legitimation von Handlungen. Sie kommt damit als Konfliktlösungswissen in einem religiösen Kontext zum Einsatz und der Erfolg des Rituals ist infolge dieser Strategie nicht gefährdet, sondern es kommt zum Einschluss in das Ritual.

Die anthroposophisch Betreute Frau T. gibt ein Beispiel dafür, dass unterschiedliche Handlungsweisen im Ritual gleich verstanden werden: Gewöhnlich gilt das Aufstehen als Zeichen für die Bereitschaft, die Kommunion durch Antippen der Stirn oder Handauflegen³⁰³ in der anthroposophischen Opferfeier der Lebensgemeinschaft, in der Frau T. wohnt, zu empfangen. Frau T. beschreibt, dass die Handlungshaltenden jedoch auch dann die Stirn oder den Kopf berühren, wenn die Teilnehmenden nicht aufstehen, sondern sitzen bleiben und mit den Fingern gegen ihre Stirn tippen, da die Handlungshaltenden dies entsprechend verstehen und entsprechend anschließen:

Frau V.T.: *Da gehen (wir=bei) der Opferfeier geht ja jemand rum und sagt ich darf empfang Christi Geist //mh// und (da geht sie) auch bei Leuten die nich und dann bleibt sie geht nicht gleich weg bleibt sie dann stehen, und dann, geht sie weiter und spricht dann jeden an //mh// (2) auch die nicht sp- laufen können nur mit dem Gehwagen die sitzen bleiben denn sitzen, und dann machen die so ((tippt sich auf die Stirn)) //mh// und da weiß derjenige dass sie auch das will //mh// dass man ihn die Hand dahin (1)*³⁰⁴

Möglicherweise spielt auch in diesem Fall der Legitimierung abweichender Handlungen (Sitzenbleiben) das Konfliktlösungswissen »Behinderung« eine Rolle.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Aufgrund der Kommunikationsvermeidung, die Ritualen inhärent ist, und den genannten Faktoren der religiösen Le-

302 Frau M.B., Z. 719-722 und 759-764.

303 Steiner beschreibt, dass bei der Sonntagshandlung für Kinder das Handauflegen oder Handreichen mit den Worten »Der Gottesgeist wird sein mit dir, wenn du ihn suchest« ein Ersatz für oder Hinweis auf die Kommunion sei. Die Kinder sollen nach Steiner antworten: »Ich will ihn suchen.« In der Opferfeier werden gemäß Steiner an der entsprechenden Stelle die Worte »Christi Geist lebe in dir« gesprochen und dabei die Stirn der Gemeindemitglieder mit zwei Fingern berührt. Die Gemeindemitglieder sollen darauf antworten: »Ich darf empfangen Christi Geist« (1997, S. 27 und 79).

304 Frau V.T., Z. 238-243. Zum Kennen als Voraussetzung für das Verstehen in einem nicht-religiösen Kontext vgl. Z. 212-215.

gitimation von Verschiedenheit, der Erwartung von Variationen und der Bekanntheit von Ausdrucksweisen, können Rituale eine größere Bandbreite an Personen inkludieren als andere Zusammenhänge. Im Kontext von Ritualen erscheint folglich eine größere Bandbreite an Menschen rituell fähig bzw. rituell inkludierbar.

Annahmen der Gleichheit von Ritualteilnehmenden. Mit Blick auf einzelne Menschen und Gruppen kann ein weiterer Effekt von Ritualen festgestellt werden: Ritualteilnehmende empfinden sich in einer Ritualsituation als gleich bzw. setzen Gleichheit der Anwesenden voraus. Sie projizieren die Haltungen und Empfindungen, die sie selbst mit dem Ritual verbinden, auf die jeweils anderen Ritualteilnehmenden. Die Annahme einer Gleichheit zwischen den Teilnehmenden eines Rituals wird z.B. in einer Beschreibung von Frau H., der Leiterin einer ökumenischen Caritaseinrichtung, anschaulich. Es deutet sich in dieser Beschreibung an, dass die gemeinsame Anwesenheit als Anhaltspunkt für eine ähnliche Haltung (»ähnlich ticken wie ich«) betrachtet und dies als »Gemeinschaft« gedeutet wird:

Frau N.H.: En Gottesdienst is einfach für mich bewusst auch ne Stunde Stille ma für mich n Stückchen nachzudenken für mich (1) mich auf Menschen einzulassen die ja an bestimmten Stellen ähnlich ticken wie ich ähm die nen, der Rahmen dieser Gemeinschaft wichtig is³⁰⁵

Die Heilerziehungspflegerin Frau F. beschreibt das gemeinsame Gebet mit den BewohnerInnen einer Wohneinrichtung für Menschen mit »geistiger Behinderung« vor einer Mahlzeit. Das Gebet bezeichnet sie als »Ritual«. Ähnlich wie Frau H. geht Frau F. davon aus, dass diejenigen, die gemeinsam beten, das Gleiche wissen und empfinden. Im Moment des Betens, in dem die Anwesenden das Gleiche wissen und empfinden, konstatiert Frau F., entstehe »Gemeinschaft«. Dies impliziert zum einen, dass »Gemeinschaft« für sie auf Gleichheit beruht. Zum anderen verweist ihre Beschreibung darauf, dass ihrer Erfahrung nach Gleichheit und damit »Gemeinschaft« durch Rituale entstehen bzw. Rituale dazu da sind, Gleichheit und »Gemeinschaft« herzustellen:

Frau C.F.: Und ich denke durch das Gebet das wissen auch die Heimbewohner, m:h ((schnalzt mit der Zunge)) ist son-sonne Gemeinschaft in dem Moment in der Gruppe, //mhm// so und ich denke das empfinden die genauso die würden das vielleicht nich so sagen aber das empfinden die auch dass durch das Gebet das is wie son Ritual³⁰⁶

Die Annahme der Gleichheit bzw. die Projektion des eigenen Wissens, der eigenen Haltung und Empfindung auf die weiteren Ritualteilnehmenden beruht auf zwei Umständen: (1) Wissen, Haltungen und Empfindungen sind niemals selbst sichtbar, sondern immer nur anhand von Handlungen erkennbar. So bringt es auch die Förderschullehrerin Frau J. zum Ausdruck:³⁰⁷ Im Zuge ihrer Ausführungen zur Selbsteurteilung von »behinderten« Menschen hält sie fest, dass sich die Gefühle von Menschen mit und ohne »Behinderung« im Allgemeinen nicht unterscheiden. Sie weist außerdem darauf hin, dass die Gedanken eines Menschen nicht direkt für einen anderen erkennbar seien. Gefühle und Gedanken würden erst für andere zugänglich, wenn

305 Frau N.H., Z. 18off.

306 Frau C.F., Z. 773-777.

307 Damit decken sich an dieser Stelle emische Sichtweise und etische Perspektive.

sie z.B. in Sprache oder anderes Verhalten oder Handeln transformiert und vermittelt würden. Auch dies sei, so betont auch Frau J., von allgemeiner Gültigkeit:

Frau K.J.: *Man kann nich in die Köpfe reingucken was die dann denken so [...] aber, die Gefühle sind bei Behinderten glaub ich ganz genau das Gleiche wie bei (1) nicht Behinderten [...] das Wichtige is Gott hat mich lieb [...] manche sagens manche könnns verbalisieren manche aber auch nich //mhm// dann merkt man das einfach daran, gehen sie jetzt gerne haben sie Religion gerne oder wie wie, wie äußern sie sich das sieht man an den Augen das sieht man am ganzen Tun //mhm// wie bei normalen Menschen³⁰⁸*

(2) Da im Ritual Menschen gleich oder aufeinander abgestimmt handeln bzw. da Rituale aufgrund ihrer Verweigerung verschiedener kommunikativer Anschlussoptionen das Verstehen derjenigen Handlungen, die erfolgen, vorgeben, entsteht bei den Teilnehmenden der Eindruck, dass die Anwesenden gleich denken und fühlen: Gleiche Handlungen und die vermeintliche Eindeutigkeit der Handlungen, die daraus resultiert, dass die Kommunikationsform des Rituals das Verstehen von Handlungen vorgibt, wird als Gleichheit von Wissen, Haltungen und Empfindungen gedeutet. In dieser Situation meinen Einzelne die jeweils anderen im Ritual zu verstehen, und andererseits fühlen sich die Einzelnen im Ritual durch die jeweils anderen verstanden.³⁰⁹ In der Form des Rituals hat Kommunikation hohe Erfolgsaussichten. Die Form des Rituals verweigert nicht nur verschiedene Optionen von Kommunikation – den einen kommunikativen Anschluss, den sie zulässt, erleichtert sie dadurch. Das Erleben von Gleichheit und gelingender Kommunikation bzw. Interaktion im Ritual ist dann besonders eindrücklich, wenn sie unter Beteiligung derjenigen erfolgt, die in anderen Zusammenhängen als nicht, kaum oder schwer verstehbar und ebenso wenig verstehend, also als »geistig behindert«, erlebt werden.

In der in dieser Arbeit eingenommenen Perspektive tritt deutlich hervor, dass die Form der Kommunikation (hier: Ritual) Ursprung der Fähigkeit und »Inkludierbarkeit« von Personen ist. Emisch hingegen wird Fähigkeit (wie auch Unfähigkeit) Individuen zugeschrieben. Rituale werden nicht als Ursprung der Konstruktion von Fähigkeit betrachtet, sondern als Sachverhalt, der auf Menschen und ihre Eigenschaften förderlich einwirkt, sodass sie fähig, verständlich und verstehend werden. Aus Sicht der Befragten tut die Form des Rituals nicht Kommunikation gut, sondern den »geistig behinderten« Menschen:

Frau M.B.: *Merkt man jedes Mal wie das den Leuten (1) gut tut oder was es macht (3) besonders dieses dass=dass man dann den Einzelnen dann dieses zuspricht, {in der Opferfeier}³¹⁰*

Frau A.S.: *Die Gestaltung die Musi:k und ne Kerze das Ritual die Ruhe und ähm hab auch erlebt wie gut das den Menschen tut ich hab selber das für mich als nich so wichtig empfunden ich hab aber gemerkt wie wichtig das für unsere Bewohner is³¹¹*

308 Frau K.J., Z. 453-457 und 655-662.

309 Vgl. Walthert 2010, S. 250f.

310 Frau M.B., Z. 129f.

311 Frau A.S., Z. 79-82.

*Frau C.F.: {Sie} geht gerne in die Kirche [...] {und} meine [Vorname] die is in is überhaupt nich in ner Glaubensgemeinschaft aber die macht alles mit und ich denke auch dass äh dass ihr das gut tut*³¹²

*Frau K.J.: Die religiösen Elemente spielen eigentlich (1) ne wichtige Rolle im ganzen Schulalltag //mhm// es wird zum Beispiel vorm Essen gebetet [...] und auch dass das dies ganze Kirchenjahr so diese (1) die Feste und Feiern im Kirchenjahr werden, spielen ne Rolle mit >bei uns< //mhm// (1) es is schon ne christlich geprägte Sache, wobei wir auch niemanden den Glauben aufdräng (1) kann man ja nich Glauben aufzwing //mhm// (1) meine Schüler machen das gerne mit (1) weiß nich was die Eltern manche Eltern zu Hause sagen aber das Eine weiß ich dass viele schon gesagt haben das tut den Kindern gut wir haben ja nichts mit Glauben am Hut aber das tut den Kindern gut //mhm// die machens gerne und das tut den einfach gut*³¹³

Aus systemtheoretischer Sicht drückt sich in der Aussage »tut gut« die Erfahrung gelingender Kommunikation aus. Das Ritual tut der Kommunikation in dem Sinne gut, dass Kommunikation gelingt. Wahrscheinlich erleben die Betreuenden die Kommunikationserleichterung in Ritualen als Entlastung und projizieren dieses Erleben auf die Betreuten.

Effekte religiöser Rituale auf den Alltag. Die Erfahrung der »Inkludierbarkeit« von »geistig behinderten« Menschen in religiöse Rituale wird, einigen Befragten zufolge, in Zusammenhänge außerhalb der Rituale übertragen: Oben ist darauf hingewiesen worden, dass Frau B. davon ausgeht, dass »geistig behinderte« Menschen das, was sie in religiösen Ritualen lernen, in anderen, nicht-religiösen Zusammenhängen anwenden können; Herr G. hält es für möglich, dass die Betreuenden ihm die Partizipation an verschiedenen Aktivitäten und mehr Autonomie zugestehen, wenn sie sehen, dass er an Gottesdiensten teilnimmt;³¹⁴ Frau S. merkt an, dass sich »geistig behinderte« Menschen durch religiöse Rituale zeitlich orientieren können. Warum scheint insbesondere Religion sozial zu befähigen bzw. »Inkludierbarkeit« herzustellen und wie können diese Übertragungen erklärt werden?

Zu Beginn dieses Kapitels ist festgehalten worden, dass die GesprächspartnerInnen Religion und Rituale häufig gleichsetzen oder Rituale als Bestandteil von Religion betrachten. Wird eine solche Gleichsetzung vorgenommen, können die Effekte von Ritualen Religion zugeschrieben werden. Außerdem werden die weiteren Faktoren für eine gelingende Ritualkommunikation im erhobenen Material religiös konnotiert. Es ist jedoch davon auszugehen, dass auch nicht-religiöse Kommunikation die Form des Rituals annehmen kann und dass auch die Faktoren für eine gelingende Ritualkommunikation ebenfalls ohne Rückgriff auf religiöse Muster formuliert werden können. Auch nicht-religiöse Rituale (im systemtheoretischen Sinne verstanden als bestimmte Kommunikationsform) haben, so ist anzunehmen, die Effekte, wie sie hier für religiöse Rituale beschrieben worden sind. Der Religionswissenschaftler Rafael Walthert hat darauf hingewiesen, dass sich nicht ritualtheoretisch erklären lässt, wa-

312 Frau C.F., Z. 792-795.

313 Frau K.J., Z. 561-575.

314 Herr G. nimmt also wahr, dass er in der Situation des Rituals wahrgenommen wird. Zudem reflektiert er, dass seine Handlungen als Anhaltspunkt für seine Haltung oder seinen Entwicklungsstand dienen; diese selbst aber nicht betrachtet werden können. Dies nutzt er für seine Anliegen.

rum in konkreten Fällen Rituale religiös gestaltet werden und in anderen nicht.³¹⁵ In den hier untersuchten Einrichtungen liegt die religiöse Gestaltung von Ritualen aufgrund ihrer religiösen Anbindung nahe. Außerdem bieten religiöse Traditionen ein großes Repertoire an Ritualen. Diskutieren ließe sich weiterführend, ob eine religiöse Konnotation die Teilnahme an Ritualen für Einzelne verbindlicher erscheinen lässt oder die Wahrnehmung der Effekte steigert. Außerdem unterscheidet sich religiöse Kommunikation deutlich von anderen funktionsspezifischen Kommunikationen. Sie eignet sich vermutlich deshalb besonders gut, um Grenzen und Übergänge zu markieren und dadurch nicht-religiöse Zusammenhänge zu strukturieren und die Konturen nicht-religiöser Bereiche hervorzuheben.

Um die nachhaltigen Effekte von Ritualen, also diejenigen Effekte, die über den Ritualzusammenhang hinaus wirken oder in nicht-rituelle und nicht-religiöse Zusammenhänge übertragen werden, zu erklären, eignen sich mikrosoziologische, ritualtheoretische Ansätze: Zum einen gewinnt nicht nur der Glaube an Transzendentes bzw. an die Unterscheidung in Transzendentes und Immanentes im Ritual an Plausibilität, sondern auch der Glaube an die religiös begründete Gleichheit der Menschen und daran, dass »Inklusion« gottgewollt ist. Walthert erläutert mit Rückgriff auf Theorien und Begriffe der Soziologen Émile Durkheim und Randall Collins, dass Rituale, in denen nicht nur gesagt wird, »was getan werden soll, sondern es [...] auch getan« wird,³¹⁶ einen »Erfahrungsbeweis« (Durkheim) für den Glauben darstellen. Religiöse Vorstellungen werden dadurch in Zusammenhängen außerhalb des Rituals gestärkt. Zum anderen werden im Ritual Symbole erzeugt, positiv besetzt und mit dem im Ritual erzeugten Gleichheits- bzw. Gemeinschaftsgefühl in Verbindung gebracht. Diese Symbole konservieren die im Ritual erzeugte »emotional energy« (Collins) über das Ritual hinaus. Sie erinnern diejenigen, die im Ritual anwesend waren, außerhalb des Rituals an das während des Rituals erlebte Gleichheits- bzw. Gemeinschaftsgefühl. So stellen Rituale (religiöse) Gemeinschaft, im Sinne eines Gefühls der Zusammengehörigkeit bei verschiedenen Einzelpersonen, her.³¹⁷ Diese Erklärung der Herstellung religiöser Gemeinschaft durch Rituale lässt sich erweitern: Es kann angenommen werden, dass auch religiös begründete Gleichheitsvorstellungen, das Anliegen »Inklusion« umzusetzen, Überzeugungen von der eigenen Fähigkeit und der Fähigkeit bzw. »Inkludierbarkeit« anderer sowie die Erfahrung, über bestimmte Kompetenzen zu verfügen, in Ritualen erzeugt und/oder gestärkt werden, indem sie eben dort einen »Erfahrungsbeweis« erhalten und die in Ritualen erzeugte »emotional energy« in Form von Symbolen und Erinnerungen für andere Zusammenhänge konserviert wird.³¹⁸ Dass Rituale einen »Erfahrungsbeweis« für Fähigkeit und Gleichheit liefern, resultiert, wie hier dargelegt, aus ihrer spezifischen Kommunikationsform.³¹⁹

315 Vgl. Walthert 2010, S. 253.

316 Ebd., S. 251.

317 Vgl. ebd.

318 Symbole oder Objekte, die diese Erinnerungen für den Alltag konservieren, werden in den Gesprächen allerdings nicht genannt.

319 Kastl äußert sich in seinem Artikel *Inklusionsrituale und inklusive Communitas* skeptisch darüber, dass von (Inklusions-)Ritualen tatsächlich eine »inklusive« Gestaltung der Gesellschaft ausgeht. In Ritualen könnten zwar Gleichheit und »Inklusion« als gesellschaftliche Werte zelebriert, aber keine nachhaltige Wirkung dieser Ideale in der Gesellschaft erzeugt werden (2015, S. 282-286).

7.3 *Transcendence Related Enabling Religion:* transzendenzbezogene Befähigung

Zentrales Merkmal von Religion ist in systemtheoretischer Perspektive die Annahme einer transzendenten Realität: Diesem Modell nach entsteht diese transzendente Realität durch eine Verdopplung der Realität und eine Unterscheidung der beiden Realitäten in eine immanente und eine transzendente. Dabei kann auf die transzendente Realität als ein Ort oder eine Sphäre oder als Wesen, Mächte oder Kräfte Bezug genommen bzw. kann sie durch Orte oder personalisierte Entitäten repräsentiert werden.³²⁰ Religionshistorische Beobachtungen zeigen, dass es emisch in der Regel nicht jedem beliebigen Individuum erlaubt ist, »Beliebiges über die andere [die transzendente] Realität zu behaupten[.]«³²¹ und dass es aus emischer Sicht nicht jeder/jedem jeder Zeit und an jedem Ort erlaubt oder möglich ist, einen direkten Zugang zu dieser Realität zu haben.

Im Folgenden wird diskutiert, wie es dazu kommt, dass eine Person – durch sich selbst oder andere – als fähig erachtet wird, eine Verbindung zu Repräsentationen von Transzendtem zu haben. Dabei ist zwischen emischen und etischen Perspektiven auf die Bedingungen und Konsequenzen dieser transzendenzbezogenen Fähigkeit zu unterscheiden. Es wird also zum einen der Frage nachgegangen, wen diejenigen, die für die vorliegende Arbeit befragt wurden, als (besonders) fähig darstellen, Transzendenzkontakte zu haben, welche Bedingungen die Befragten für transzendenzbezogene Fähigkeit nennen und welche Konsequenzen sich ihnen zufolge aus dieser Fähigkeit ergeben (emische Annahmen). Zum anderen wird gefragt, wie transzendenzbezogene Befähigung erfolgt: Wie oder unter welchen Bedingungen wird transzendenzbezogene Fähigkeit in den analysierten Fällen hergestellt (etische Perspektive)? Hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Disability kann bei der Betrachtung des erhobenen Materials festgestellt werden, dass aus emischer Sicht »geistige Behinderung« bzw. die Unfähigkeitskonstruktionen, die emisch als »geistige Behinderung« zusammengefasst werden, zur Bedingung für Transzendenz Erfahrungen werden können. In etischer Perspektive wird deutlich, inwiefern religiöse Kontexte jeweils spezifische Fähigkeiten konstruieren. Bevor diese Fragen erörtert werden, wird zunächst gezeigt, inwiefern Betreuende und Betreute Transzendenz Erfahrungen unterschiedlich darstellen und welche soziologischen Bedingungen für die gegebenen Unterschiede auszumachen sind. Denn die sozial bedingt unterschiedlichen Darstellungsformen können, wie gezeigt wird, zum Ausgangspunkt der Konstruktion transzendenzbezogener Un-/Fähigkeit werden.

7.3.1 Darstellungen von Transzendenz Erfahrungen

In Bezug auf die Schilderungen von Transzendenzrepräsentationen und von Zugängen zu diesen können einige Gemeinsamkeiten zwischen den Gruppen der Betreuenden und der Betreuten festgestellt werden: Sowohl Betreuende als auch Betreute sprechen über Transzendentes und Transzendenz Erfahrungen. In beiden Gruppen wird mehr oder weniger floskelhaft Bezug auf transzendenzrepräsentierende Entitäten

320 Vgl. Luhmann 2015, S. 58–64. Vgl. auch Kött 2003, S. 151 und 154.

321 Ebd., S. 150 (Einfügung der Verfasserin).

genommen (»lieber Gott«, »mein Gott«).³²² Außerdem gibt es in beiden Gruppen Personen, die nicht über Transzendentes oder Transzendenz Erfahrungen sprechen. Neben diesen Gemeinsamkeiten lassen sich aber auch große Unterschiede beobachten: Vor allem die Art und Weise der Schilderungen von Transzendenzrepräsentationen und den Zugängen zu diesen, die nicht floskelhaft geäußert werden, unterscheiden sich voneinander, je nachdem, ob sie von Betreuenden oder Betreuten vorgenommen werden. Welche soziologische Erklärung kann es dafür geben, von wem Transzendenz Erfahrungen wie dargestellt werden? Inwiefern hängen die Formen der Darstellungen von Transzendenz Erfahrungen, d.h. die Gestaltung von Religion, mit dem In- und Exklusionsprofil eines Menschen zusammen?

Darstellungen durch Betreuende. In der Gruppe der Betreuenden sprechen manche formelhaft von Transzendtem und dem eigenen Verhältnis zu diesem. Betreuende gehen nicht über standardisiert anmutende Beschreibungen hinaus und erzählen nicht von einem unmittelbar persönlichen Erleben eines direkten Zugangs zu Transzendtem.³²³ Kontaktaufnahmen zu Mächten, die Transzendenz repräsentieren, werden in der Gruppe der Betreuenden zudem eher einseitig dargestellt: Sie gehen in der Regel von den Menschen aus – z.B. in Form von Gebeten – und die Reaktionen seitens transzendenter Mächte auf die menschlichen Kontaktaufnahmen bleiben in den meisten Fällen unausgesprochen oder vage und knapp, z.T. auch formelhaft formuliert.³²⁴ Des Weiteren fällt auf, dass die Betreuenden betonen, dass die Erfahrung von Transzendtem – im »Normalfall« – erst im Laufe eines Prozesses möglich wird: Laut Herrn R. führen ein Prozess der Einübung und »ganz viele[] Erfahrung[en]« zu einem »Zugang zu Gott«.³²⁵ Schwester E. bezeichnet es als »missionarisch[e]« Aufgabe, »Glaube [zu] bauen«, d.h. »Sehnsucht« nach dem, was »da [...] noch mehr« sei, zu wecken. Dafür seien verschiedene Maßnahmen notwendig.³²⁶ Damit jeder Mensch »die ihm gemäße Art von Religiosität [...] entwickeln« könne, konstatiert Frau B., müsse dafür erst ein entsprechender »Raum [ge]geben« werden.³²⁷ Herr A. geht davon aus, dass Menschen zwar prinzipiell Kenntnis von ihrer Existenz zwischen Tod und Geburt sowie von ihren vorherigen Leben haben können, dass die Menschen aber häufig nicht in der Lage seien, diese Kenntnis abzurufen, da sie »zu sehr nach[denken]«. ³²⁸ Transzendenz Erfahrungen sind demnach nicht ohne Weiteres möglich. Sie erfordern stattdessen einen gewissen Aufwand.

Im Fall der anthroposophischen Hausmutter Frau B. kommt es zu Schilderungen durch eine Betreuende, die als Präsentationen von eigenen Transzendenz Erfahrungen gefasst werden können. Dabei handelt es sich nicht um detailreiche Erzählungen

322 Vgl. Frau C.F., Z. 69, 114, 309, 362 und 538, Herr N.G., Z. 33f., 257, 318 und 439, Frau N.H., Z. 235, Herr E.L., Z. 614, 754, 850, 899 und 903f., Frau L.M., Z. 24, 174, 195f., 254, 333, 429, 447 und 496, sowie Sr. E.W., Z. 548, 832, 878, 1026, 1038 und 1049.

323 Vgl. z.B. Herr O.R., Z. 423-482 und 692-711, Sr. E.W., Z. 132f. und 878ff., sowie Herr D.A., Z. 317f. und 1185-1188.

324 Vgl. z.B. Frau C.F., Z. 189-193, 203f., 287, 309f., 368ff., 431-437, 986-950, 969f. und 980-1000. In der Gruppe der Betreuten vgl. Herr B.C., Z. 354ff.

325 Herr O.R., Z. 432-435 und 457f. Herr R. ist evangelischer Pfarrer.

326 Sr. E.W., Z. 858ff. Schwester E. ist katholische Marienschwester.

327 Frau M.B., Z. 887.

328 Herr D.A., Z. 1135.

von Visionen oder Auditionen, sondern um knapp gehaltene Beschreibungen. Das, was auf Transzendentes verweist, wird in diesem Fall nicht in einer personalen Form dargestellt. Stattdessen spricht Frau B. eher vage von einem »Gefühl«, einem »Strom« und einem »Zusammenhang in allem«. ³²⁹ Mit dem ehemaligen anthroposophischen Hausvater und Waldorf-Religionslehrer Herrn A. nimmt ein weiterer Betreuender eine eigene, unmittelbare Transzendenz Erfahrung für sich in Anspruch. Aber auch er erzählt nicht von dieser, sondern gibt an, dass er »so ein Erlebnis als ganz kleines Kind« gehabt habe und ihm »von klein auf klar« gewesen sei, »dass der Mensch mehr als einmal auf der Erde« sei. ³³⁰

Die Transzendenzrepräsentationen in der Gruppe der Betreuenden aller drei religiösen Traditionen werden also in der Regel nicht als proaktive, personale Entitäten dargestellt. Die eigenen, unmittelbaren Erfahrungen von Transzendente, die von den Betreuenden geschildert werden, sind des Weiteren oft entweder nicht aktuell oder bleiben unausgesprochen.

Eine Ausnahme bildet in gewisser Weise die Beschreibung »geistig behinderter« Menschen durch Betreuende als Schöpfung und Zeichen Gottes oder des Karmas sowie die Darstellungen »geistig behinderter« Menschen und von Kindern als diejenigen, die eigene, unmittelbare Transzendenz Erfahrungen machen. Transzendentes und seine Wirksamkeit erfahren die Betreuenden folglich darin, dass sie Menschen, denen sie eine »geistige Behinderung« zuschreiben – sowie auch Kinder –, als Wesen betrachten, deren Beschaffenheit und Wahrnehmung des Alltags unmittelbar und offensichtlich auf die Wirkung von Transzendente zurückgehe. Die befragten Betreuenden behaupten demnach, dass Transzendentes existiert und dass es möglich ist, Transzendentes zu erfahren. Sie schildern auch eigene Transzendenz Erfahrungen. Jedoch schildern sie diese Erfahrung ohne den Eindruck zu vermitteln, dass Transzendentes in größerem Umfang unmittelbar auf sie selbst Einfluss nimmt. Sie schieben in der Regel Transzendentes und seine Wirkung möglichst weit von sich selbst als erwachsene Menschen und von ihrem eigenen Körper weg. Wenn sie von eigenen Erfahrungen von Transzendente sprechen, tun sie dies in standardisierten Formeln.

Darstellungen durch Betreute. Im Gegensatz zu den Betreuenden schildern diejenigen, die in der vorliegenden Arbeit als Betreute zusammengefasst werden, dass unmittelbare Transzendenz Erfahrungen spontan möglich seien. Kontakte mit Transzendente beruhen in ihren Präsentationen z.B. auf einem eigenen Entschluss zur Kontaktaufnahme oder ereignen sich ohne eigenes Zutun. Anstatt auf langfristige Bemühungen werden sie z.T. auch eher auf Transzendentes und dessen Wirkung zurückgeführt. ³³¹ Frau U. z.B. sei zwar wiederholt von FreundInnen aufgefordert worden, bei Problemen in die Kirche zu gehen und sich dort an Gott zu wenden. Der Kontakt zu Gott erfolgt dann aber unmittelbar, nachdem sich Frau U. dazu entschlossen habe. ³³² Herr C. gibt an, dass er »viel mit Gott [...] jeden Früh« vor dem Spiegel rede, nachdem er aufgestanden sei – und zwar ohne dass weitere Vorkehrungen dafür nötig

329 Frau M.B., Z. 146, 213, 217, 219, 282, 325 und 893.

330 Herr D.A., Z. 317f. und 1185f.

331 Dies bedeutet jedoch nicht, dass in dieser Gruppe davon ausgegangen würde, dass Transzendenz Erfahrungen immer oder jeder/jedem bedingungslos möglich seien (siehe Kap. 8.3).

332 Vgl. Frau E.U., Z. 190-211. Frau U. wohnt in einer evangelischen Einrichtung.

seien.³³³ Frau M. konstatiert, dass es Menschen gebe, die »mehr Draht zum Vater« hätten als andere und »eben halt von Gott gesegnet« seien.³³⁴ Frau T. konstatiert, dass sie manchmal wisse, dass sie »schon mal gelebt« habe. Bedingungen dafür, dass manche von Gott gesegnet seien oder spontan um ihre vergangenen Leben wissen, geben Frau M. und Frau T. nicht an.³³⁵

Während Transzendenzerfahrungen in den Interviews mit Betreuenden knapp und formalisiert beschrieben werden, finden sich in drei von acht feinanalytisch untersuchten Interviews mit Betreuten detailreiche Erzählungen über das Erleben von Transzendendem:

Frau E.U.: *Hat mir einer ma zugehört was ich Probleme hab und alles, [...] bin ich immer z- war die Kirche aufgewesen bin ich rein und hab immer meine Probleme dem Gott gesagt ja //mhm// ja (1) [...] er hat gesagt E. geh doch sag doch mal was sage nee kann ich nich Gott der hat gesagt sag Deine Probleme Deine Mutti sage ((mit höherer etwas zitternder Stimme))/Mutti mir hört auch mir nie zu was soll ich (denn) machen/ bis dann er gesagt hatte (2) geh zu [Orts- und Einrichtungsname] [Orts- und Einrichtungsname] hilft Dir //mhm// sage okay Gott mach ich [...] ich hab immer wenn ich immer (1) hab ich immer Blödsinn gemacht //mhm// bis dann gesagt hat Gott äh hier Gott E. mach den Blödsinn nich mehr wieder³³⁶*

Frau V.T.: *Ich war in meinem Zimmer und denn hab ich plötzlich eine Gestalt gesehen eine ganz helle Gestalt //mhm// und die hat so was ausgestrahlt dass ich gemerkt hab dass-s Christus ist, ich hab das ganz, lebhaft in mir aufgenommen und dann wars wieder weg und mm ich hab öfters schon so Gestalten gesehen //mhm// auch beim Bibelabend oder bei der Opferfeier //mhm// oder beim Weihnachtsspiel, ist mir oft schon begegnet [...] (der) erscheint mir und gibt mir immer en Zeichen //mhm// dass ich (da jetzt) a-aufm richtig Weg bin³³⁷*

Frau L.M.: *Dann bin ich nach [Orts- und Einrichtungsname] dort war ich auch noch ne ganze Weile aggressiv und: dort hatt ich dann ne andre, Macht, kennengelernt //mhm// und zwar, ich lieg abends in Bett schlafe auf einmal krachte das Fenster auf (2) ein helles Licht kam rein, und sagte ((betont))/fürchte Dich nicht L. ich hab Dich bei Deinem Namen gerufen Du bist mein/ [...] vor vierzehn Tagen hatt ich mein Rappel da bin ich wieder abgehauen und da hat Gott gesagt nee Du gehst wieder auf Arbeit Du **musst** dort bleiben Du **musst** dort arbeiten sonst gibts was, hinter die Löffel //mhm// und dann bin ich da wieder hin gelatscht³³⁸*

Die Begegnung mit Transzendenzrepräsentationen wird in diesen Fällen als ein un-mittelbares, körperliches Erleben präsentiert: Die Befragten erzählen, dass sie gehört, gesehen, gesprochen, gespürt und »aufgenommen« haben. Das, was ihnen begegnet, hat gemäß ihren Erzählungen personale Züge, indem es ebenfalls zuhört, spricht, ausstrahlt sowie eine Gestalt und einen Namen hat.³³⁹ Beides steht in einem maximalen

333 Herr B.C., Z. 349f. und 354ff. Herr C. gehört einer katholischen Gemeinschaft an.

334 Frau L.M., Z. 553 und 584. Frau M. ist evangelisch getauft und konfirmiert.

335 Frau V.T., Z. 467f. Frau T. wohnt als Betreute in einer anthroposophischen Lebensgemeinschaft.

336 Frau E.U., Z. 195, 210f., 215-219 und 471ff.

337 Frau V.T., Z. 435-439 und 458f.

338 Frau L.M., Z. 14-18 und 210-213.

339 Vgl. auch Herr B.C., Z. 333.

Kontrast zu den Schilderungen eigener Transzendenz Erfahrungen von Betreuenden, in denen Transzendenz Erfahrungen nicht als physische Erlebnisse dargestellt werden und Transzendenzrepräsentationen nur selten (und wenn, dann nur knapp) mit personalen Zügen beschrieben werden.³⁴⁰

Aus weiteren Sequenzen der zitierten Interviews wird außerdem ersichtlich, dass in allen drei Fällen die Visions- und Auditionserzählungen im Zusammenhang mit Rechtfertigungen von Handlungen bzw. mit der Bewertung von Handlungen als richtig oder falsch gebracht und zur Handlungsgrundlage gemacht werden. In diesem Punkt tritt ebenfalls ein bedeutsamer Unterschied zu den Schilderungen von Transzendenz Erfahrungen von Betreuenden hervor: Religiöse Handlungsbegründungen werden auch in Interviews mit Betreuenden beschrieben – sie werden von ihnen aber in anderer Weise formuliert: Die Heilerziehungspflegerin Frau F. z.B. geht im Gespräch immer wieder auf Gebete ein, in denen sie sich an Gott wende, um um Hilfe zu bitten oder weil sie erwartet, dadurch hilfreiche Zeichen zu erhalten. Als Grundlage ihrer Handlungen im Anschluss an die Gebete präsentiert sie jedoch ihre Versprechen, die sie in diesen Gebeten Gott gebe, und nicht ausformulierte Anweisungen, die sie direkt von Gott, Engeln oder Ähnlichem erhalte. Gegen Ende des Interviews betont sie, dass Gott nicht als Person zu denken sei, sondern als Kraft, die von Gebeten ausgehe, als Kraft, die durch menschliches Handeln erzeugt werde und dass es Gottes Wille sei, dass Menschen durch die Gebete eine solche Kraft erzeugen.³⁴¹

Im Vergleich der drei hier zitierten Erzählungen miteinander fallen ebenfalls Unterschiede auf. Sie bestehen z.B. hinsichtlich der Verwendung spezifisch christlichen Vokabulars und formelhafter Wendungen: Während Frau U. eher allgemein von »Gott« spricht, dem sie etwas »sage« und der ihr »sage«, was sie tun solle, bestimmt Frau T. die Gestalt, die sie gesehen habe, spezifischer als »Christus« und verwendet den Terminus »erscheint«. Frau M. schließlich erzählt, dass eine »Macht« sich ihr durch ein »helles Licht«³⁴² am Abend³⁴³ gezeigt und sich mit Worten aus der Bibel, nämlich aus Jesaja 43:1,³⁴⁴ an sie gewendet habe.

Einfluss gemeinschaftlicher Inklusion. Mit Blick auf die Angaben zur Biografie und religiösen Sozialisation, die die Befragten jeweils selbst über sich machen, lässt sich ein Zusammenhang zwischen dem Grad der gemeinschaftlichen Einbindung und der Verwendung christlich-biblischer Termini und Bilder feststellen: Frau U., die von »Gott« spricht, hat ihren Angaben zufolge nie regelmäßig und nur selten gemeinsam mit anderen eine Kirche besucht oder an kirchlichen Aktivitäten teilgenommen. Sie erwähnt auch keinen Religionsunterricht und war bis zum Zeitpunkt des Gesprächs nicht getauft – wünschte sich aber explizit, getauft und Mitglied einer Gemeinschaft zu werden. Außerdem beschreibt sie, dass sie sich unsicher fühle, wenn sie in die Kir-

340 Vgl. Sr. E.W., Z. 764-817, 841, 843, 848 und 858ff.

341 Vgl. Frau C.F., Z. 995ff.

342 Das Bild des hellen Lichts lässt sich auf Bibelstellen zurückführen (Jes 9:1-2 oder auch 2 Kor 4:4-6).

343 Nicht ganz klar ist, ob sie träumt oder ob sie durch das »[auf]krach[ende]« Fenster erwacht. Es könnte sich hier um eine Anspielung auf die Traumvision Jakobs handeln (Gen 28:11-12) oder auf die Verkündigung der Geburt Christi an die Hirten durch einen Engel in der Nacht (Lk 2:8-11).

344 »Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst! Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein!« (Jes 43:1).

che geht.³⁴⁵ Frau T., der Christus erscheine, berichtet zwar von keiner formellen Initiation, erscheint aber sowohl in ihren eigenen Darstellungen als auch in Aussagen anderer über sie sowie in den durchgeführten Beobachtungen als regelmäßige und aktive Teilnehmerin von religiösen Angeboten der anthroposophischen Einrichtung, in der sie wohnt. Frau M., deren Erzählung große Nähe zu biblischen Texten und Bildern aufweist, hat ihren eigenen Angaben nach religiösen Unterricht erhalten, wurde getauft und konfirmiert und hat in der Vergangenheit vermutlich häufig und regelmäßig Gottesdienste besucht.³⁴⁶ Aus diesen Befunden kann gefolgert werden: Je stärker, d.h. je formeller und umfangreicher die Einbindung in eine religiöse Gemeinschaft ist, desto formalisierter fallen die Präsentationen von Transzendenz Erfahrungen aus.

Abbildung 6: Formalisierungsgrad und Einbindung

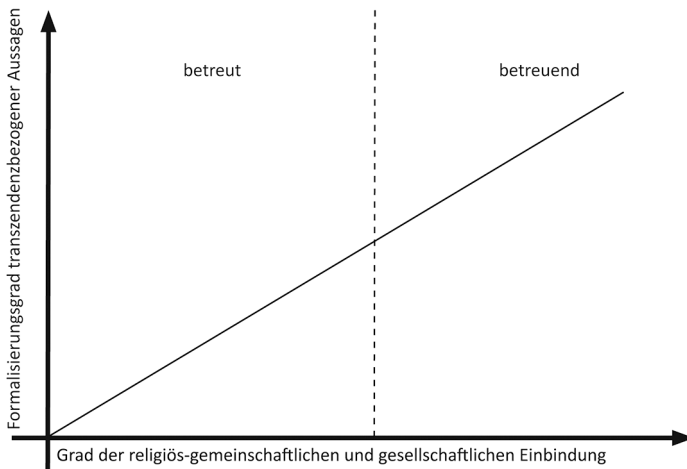


Illustration des Zusammenhangs von Formalisierungsgrad transzendenzbezogener Aussagen und Grad religiös-gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Einbindung.

Eine solche positive Korrelation zeigt sich auch in der Gruppe der Betreuenden: Umso stärker Betreuende religiös-gemeinschaftlich eingebunden sind, desto formalisierter sind ihre transzendenzbezogenen Aussagen. Da die Angehörigen der Gruppe der Betreuenden insgesamt stärker religiös-gemeinschaftlich eingebunden sind als die Angehörigen der Gruppe der Betreuten, sind die transzendenzbezogenen Aussagen von Betreuenden insgesamt stärker formalisiert als die entsprechenden Aussagen in der Gruppe der Betreuten. Die festgestellte positive Korrelation setzt sich also über die Gruppengrenzen hinweg fort.

Einfluss gesellschaftlicher Inklusion. Hinzu kommt, so kann angenommen werden, dass die Betreuenden insgesamt stärker (nicht-religiös) sozial eingebunden sind als die Betreuten und folglich in ihren transzendenzbezogenen Aussagen nicht nur religiös-gemeinschaftliche Terminologien berücksichtigen, sondern auch weitere, nicht-religiöse Konventionen des Sprechens darüber, wie sie die Welt wahrnehmen,

345 Vgl. Frau E.U., Z. 229ff. und 251-256.

346 Vgl. Frau L.M., Z. 144-150, 233f. und 325-331.

beachten. Sie richten ihre Formulierungen – allgemein und insbesondere dann, wenn es um religiöse, transzendenzbezogene Sachverhalte geht – also an unterschiedlichen Erwartungen aus: Diese Erwartungen beinhalten u.a., dass über religiöse, transzendenzbezogene Sachverhalte nicht »religiös«, also nicht als solche gesprochen wird. Dies gilt insbesondere für VertreterInnen öffentlicher Institutionen.³⁴⁷ Unter den GesprächspartnerInnen können vor allem die EinrichtungsleiterInnen als VertreterInnen öffentlicher Institutionen, nämlich der staatlich finanzierten Wohlfahrtspflege, verstanden werden. Aber auch das Betreuungs- und Pflegepersonal hat den genannten Erwartungen zu entsprechen. Betreuende evangelischer und katholischer Einrichtungen versuchen diesen Erwartungen vermutlich deshalb stärker gerecht zu werden als Betreuende anthroposophischer Einrichtungen, weil evangelische und katholische Organisationen in Deutschland eine größere Nähe zu staatlichen Strukturen aufweisen als anthroposophische Organisationen und AnthroposophInnen sich ohnehin in einem – von manchen sozialen Gruppen belächelten – Bereich des Alternativen bewegen. Alle Betreuenden erweisen sich aber schließlich durch die Beachtung der sozialen Erwartungen als gemeinschaftlich und sozial Fähige.

Eine ähnliche Hypothese vertritt der evangelische Pfarrer und Einrichtungsleiter Herr R. in Bezug auf die Art und Weise, in der sich Menschen mit und ohne »geistige Behinderung« an Gott wenden. Herr R. konstatiert im Interview, dass Menschen mit »geistiger Behinderung« weniger Konventionen in ihre Art und Weise des Betens einbeziehen und sich daher »unverstellt[« an Gott wendeten. »Wir«, die nicht-»geistig behinderten« Menschen hingegen beachteten seiner Meinung nach vielmehr bestehende Konventionen, hätten durch die »Aufklärung« bedingte »intellektuelle Zweifel« am Glauben an Gott und verstellten bzw. beschränkten dadurch den »Zugang zu Gott«. Dabei klingt eine gewisse Kritik an den gesellschaftlichen Bedingungen und an den von ihm konstatierten Auswirkungen auf die Möglichkeit von Transzendenzserfahrungen an:

Herr O.R.: Also es {das Beten von »geistig behinderten« Menschen} ist nicht ä:hm häufig nicht so von Konvention ver- stellt //mhm// (2) und ich glaube dass das eher ein Zugang (1) zu Gott eröffnet als (1) eine intellektuelle eine rein intellektuelle Beschäftigung mit Gott [...] und so denk ich dass Menschen mit einer geistigen Behinderung ä:hm (3) nicht unbedingt leichter ein Zugang zu Gott finden abe:r vielleicht einen ja unverstellteren (1) weil sie nicht weil sie nicht all die intellektuellen, Zweifel oder auch die die gesellschaftlichen Konventionen miteinbeziehen in in ihrer Auseinandersetzung mit Gott [...] natürlich haben Menschen mit einer geistigen Behinderung auch auch Glaubenszweifel () also wenn sie denn gläubig sind haben sie auch Glaubenszweifel //mhm// jeder der glaubt hat Zweifel anders äh ist Glaube gar nicht möglich aber ähm (5) es ist (1) es sind nicht diese (2) Zweifel die wir alle von der Aufklärung her mitschleppen zum Beispiel //mhm// (9)³⁴⁸

Die Unterschiedlichkeit der Darstellungen von Transzendenzserfahrungen steht, so wird deutlich, in einem engen Zusammenhang mit der unterschiedlichen sozialstrukturellen Position von Menschen: »Geistige Behinderung« und Nicht-»Behinderung« als soziale Stellungen haben bedeutenden Einfluss auf religiöse Erfahrungen und de-

347 Vgl. Habermas 2005, S. 127-145, der seine Aussagen auf religiös begründete Normen bezieht.

348 Herr O.R., Z. 431-448.

ren Darstellung. Der soziale und gemeinschaftliche Ausschluss hat, wie auch folgend gezeigt wird, Schilderungen von Transzendenz Erfahrungen zur Folge, die – vor dem Hintergrund weiterer verschiedener Faktoren, wie z.B. der Abwertung bestimmter Konventionen – von sozial und gemeinschaftlich etablierten Personen positiv bewertet werden.

7.3.2 Bedingungen und Konsequenzen transzendenzbezogener Fähigkeit

Wer ist in der Perspektive der Befragten fähig, Transzendenz bzw. ihre Repräsentationen zu erfahren? Wie kommt es aus ihrer Sicht zu dieser Fähigkeit? Befragte stellen sowohl sich selbst als auch andere implizit oder explizit als fähig dar, Transzendentes zu erfahren. Dabei lässt sich ein Spektrum an Zuschreibungen von transzendenzbezogener Un-/Fähigkeit ausmachen. Es liegt demnach in den generierten Darstellungen keine eindeutige Korrelation zwischen transzendenzbezogener Un-/Fähigkeit einerseits und »Behinderung«/»Nicht-Behinderung« andererseits vor: Nicht-»Behinderung« wird nicht immer von allen mit der Fähigkeit in Verbindung gebracht, Transzendentes erfahren zu können, und »Behinderung« wird nicht immer mit der Unfähigkeit, einen Zugang zu Transzendente[m] zu haben, gleichgesetzt. Umgekehrt wird auch nicht einheitlich davon ausgegangen, dass »geistig behinderte« Menschen immer über Zugänge zu Transzendente[m] verfügen, während Nicht-»Behinderten« diese stets verwehrt sind. Die entsprechenden Zuschreibungen sind jeweils individuell unterschiedlich. Dies trifft sowohl auf Betreute als auch Betreuende zu. Die Gründe für die jeweiligen Zuschreibungen sind in den jeweils individuellen Erfahrungen, die mit sozialstrukturellen Positionen zusammenhängen, und den Intentionen der Einzelnen in der Gesprächssituation zu suchen.

Es lässt sich zudem erkennen, dass von graduellen Unterschieden hinsichtlich der transzendenzbezogenen Un-/Fähigkeit ausgegangen wird: Einzelne Personen oder Personengruppen gelten nicht als entweder gänzlich fähig oder gänzlich unfähig zum Kontakt mit Transzendente[m]; unterschiedliche Personen beschreiben sich bzw. die Gruppe, der sie sich zuordnen, sowie andere Personen(-gruppen) als mehr oder weniger fähig oder unfähig im Verhältnis zu einer jeweils anderen Person oder Gruppe. Eine solche unterschiedliche Intensität der Beziehung zu Transzendente[m] schildert Frau M., die ihren eigenen Angaben nach als »geistig schwerst behindert [...] eingestuft« ist und in einer evangelischen Einrichtung wohnt:

Frau L.M.: Ich kann nicht bis dort hoch gucken und sagen na los hier Vater jetzt schenk mir mal Geld oder so //mhm// nee das funktioniert nich Jesus hatte da mehr Draht zum Vater das war ja Gottes Sohn //mhm// und (2) der hatte auch so kleine Wunder da gemacht, Wasser aus, Wasser zu Wein oder die Brote verteilt und dass alle satt werden³⁴⁹

Jesus habe »mehr Draht zum Vater« gehabt, als sie es habe, ansonsten kenne sie niemanden, der/die eine so »intensiv[e]« Beziehung zu Gott habe wie der frühere Heimleiter. Sie selbst »merk[e]« mehr von Gott als ihre NachbarInnen, die sie als »Heiden« bezeichnet.³⁵⁰ Außerdem legt Frau M. dar, dass nicht immer sofort ersichtlich sei,

349 Frau L.M., Z. 552-555.

350 Frau L.M., Z. 553f., 584f. und 373ff.

dass Menschen ChristInnen seien. Dies werde erst an bestimmten Handlungen erkennbar.³⁵¹ So stellt sie es in einer kurzen erzählenden Sequenz über einen Herrn »von nebenan« dar:

Frau L.M.: Wie der [...] von nebenan (1) kann er einfach (unter) Dir sein sieht man gar nicht an dass der Herr [Name] Christ is und auf einmal holt er die Bibel raus packt aus liest vor, da guckst Du erst mal, dumm (1)³⁵²

Zudem gehen manche Befragte von verschiedenen Arten der Beziehung zu Transzendtem aus. Dabei wollen sie nicht unbedingt eine verschiedene Wertigkeit mit der Verschiedenartigkeit der Beziehungen verbinden: Die katholische Schwester E. z.B. schildert, dass Gott zwar von manchen wolle, dass sie Gott »tiefer suche[n] und finde[n]« als andere und ein geweihtes Leben führen. Marienschwester zu sein wie sie sei aber nicht unbedingt nötig, um »n guter Christ« zu sein.³⁵³

Manche Betreuende beschreiben Menschen, die sie als »geistig behindert« identifizieren, als besonders fähig, Transzendentes zu erfahren. Diese Interpretation beruht, so lässt sich zeigen, auf einer wechselseitigen Abhängigkeit von theologischen Konzepten von Transzendenz auf der einen und dem Konzept von »geistiger Behinderung« auf der anderen Seite. Die jeweiligen Konzepte wiederum weisen gemeinschaftliche Spezifika auf. So wird anhand der Beispiele, die im Folgenden diskutiert werden, deutlich, dass es im protestantischen Kontext bei transzendenzbezogener Fähigkeit um einen »Zugang zu Gott« gehen kann; dass im anthroposophischen Kontext hingegen das Wissen von »anderen Leben« als transzendenzbezogene Fähigkeit gilt.

Unabhängigkeit von gesellschaftlichen Konventionen. Anhand der Schilderungen von Herrn R. lässt sich eine Konstruktion von Menschen mit »geistiger Behinderung« als Menschen mit transzendenzbezogener Fähigkeit, die in Zusammenhang mit evangelischen und katholischen Transzendenzkonzepten steht, rekonstruieren.³⁵⁴ Herr R. ist evangelischer Pfarrer und hat eine leitende Position in einer evangelischen Stiftung inne, zu der mehrere Einrichtungen für Menschen, die als »geistig behindert« gelten, gehören. Für seine Darstellung »geistig behinderter« Menschen als Personen, die besondere transzendenzbezogene Fähigkeiten haben, kommt zum einen seine Bestimmung von Transzendenzrepräsentationen als »Gott« zum Tragen. Zum anderen ist zentral, dass er, wie bereits oben erwähnt, davon ausgeht, dass Menschen, die als »geistig behindert« gelten, hoch emotional und wenig abhängig von gesellschaftlichen Konventionen seien. Anhand verschiedener Beispiele beschreibt Herr R. Menschen mit einer »geistigen Behinderung« als Menschen, die in besonderem Maße an der emotionalen Verfassung ihres jeweiligen Gegenübers Anteil nehmen.³⁵⁵ Sie können ihm zufolge »im emotionalen Bereich [...] außerordentliche Fähigkeiten« haben.³⁵⁶ Auf die Frage

351 Siehe auch Kap. 7.2.4.

352 Frau L.M., Z. 322-325. Die Sequenz ist eingebettet in die Begründung, dass ihr Gott durch »einfache Menschen« erscheine.

353 Sr. E.W., Z. 877.

354 In einer früheren Arbeit hat die Verfasserin auch im katholischen Kontext solche Konstruktionen festgestellt.

355 Vgl. Herr O.R., Z. 299-365 und 398-415.

356 Ebd., Z. 412f.

der Interviewerin, wie Herr R. »geistig behinderte« Menschen »im religiösen Bereich« erlebe, stellt Herr R. einerseits heraus, dass sie über die Fähigkeit verfügten, »Zugang zu Gott« zu erlangen, und legt andererseits seine grundsätzlichen Ansichten bezüglich der geeigneten Art und Weise, »Zugang zu Gott« zu finden, dar:

Herr O.R.: *Also es is nicht ä:hm häufig nicht so von Konvention ver- verstellt//mhm// (2) und ich glaube dassdaseherein Zugang (1) zu Gotteröffnet als (1) eine intellektuelle eine rein intellektuelle Beschäftigung mit Gott [...] ich denke dass der (1) dass es uns n-nicht geling wird ((klopft dreimal mit den Fingern auf den Tisch))//rein intellektuell einen Zugang/ zu Gott zu finden sondern dass das eine (4) tiefe: (1) auch eine stark e- emotionale Entscheidung ist //mhm// (1) und von, ganz vielen Erfahrung abhängig ist und nicht von einem intellektuellen Fürwahrhalten ((klopft mit den Fingern auf den Tisch)) und ä:h (2) so (2) ((deutlich lauter))//so ist meine Erfahrung/ [...] und so denk ich dass Menschen mit einer geistigen Behinderung ä:hm (3) nicht unbedingt leichter ein Zugang zu Gott finden abe:r vielleicht einen ja unverstellteren (1) weil sie nicht weil sie nicht all die intellektuellen, Zweifel oder auch die die gesellschaftlichen Konventionen miteinbeziehen in in ihrer Auseinandersetzung mit Gott [...] natürlich haben Menschen mit einer geistigen Behinderung auch auch Glaubenszweifel () also wenn sie denn gläubig sind haben sie auch Glaubenszweifel //mhm// jeder der glaubt hat Zweifel [...] aber ähm (5) es ist (1) es sind nicht diese (2) Zweifel die wir alle von der Aufklärung her mitschleppen zum Beispiel //mhm// (9) [...] ich glaube dass (1) der Zugang zu Gott sehr viel zu tun hat mit E-Erfahrung //mhm// u-und das könn einzelne Erlebnisse sein oder eben ja (1) ein sich Einlassen, über ein lang Zeitraum ä:hm (2) und das das was wir gemeinhin Wissen nenn oder so da nur ne nachgeordnete Rolle spielt (2) ähm (6) wie komm ich dazu ä:hm (8) gut ich könnt es jetzt einmal von ä:h vom Neuen Testament her ä:h (1) begründen es werden nicht alle die zu mir Herr Herr sagen ins Reich der Himmel komm ähm, zum Beispiel oder andere Stellen (4) ich ((lachend))//((kann) ich komm da eher so/ aus mein eigenen religiösen Erfahrung und aus dem was ich in der Seelsorge bei (1) bei anderen Menschen erlebe [...] ich kann Religion nicht lernen aber ich kann äh Religion einüben //mhm// so (8)³⁵⁷*

Der »Zugang zu Gott« ist der Argumentation Herrn R.s nach »eine starke [...] emotionale Entscheidung« sowie mehr von »Erfahrung abhängig« als »von einem intellektuellen Fürwahrhalten«. Eine religiöse Praxis, die »nicht so von Konvention [...] verstellt« ist, eröffne »eher ein Zugang zu Gott« »als eine [...] rein intellektuelle Beschäftigung«. Herr R. beschränkt die Fähigkeit, »Zugang zu Gott« zu finden, zwar nicht auf Menschen, die als »geistig behindert« gelten. Er hebt aber Unterschiede zwischen verschiedenen Zugangsweisen hervor und diese identifiziert er jeweils bei bestimmten Gruppen: Die Gruppe der emotional fähigen und nicht durch Konventionen eingeschränkten »Menschen mit einer geistigen Behinderung« finde zwar nicht einen leichteren, aber einen authentischeren oder unmittelbareren (»unverstellteren«) »Zugang zu Gott« als diejenige Gruppe, der er sich selbst zuordnet (»wir alle«). Menschen, die als »geistig behindert« gelten, erscheinen damit aufgrund ihrer angenommenen Andersartigkeit und Loslösung von ihrem Umfeld als Menschen, die in Bezug auf den »Zugang zu Gott« besonders fähig sind. In Herrn R.s Schilderungen erscheinen die Handlungsweisen »geistig behinderter« Menschen nicht nur als Handlungen mit reli-

357 Ebd. Z., 431-448 und 457-470. Die Annahme, dass Menschen mit »geistiger Behinderung« weniger »an Gott« zweifeln würden wie »wir«, vertritt auch Frau K.J., die in der Einrichtung Betreuende ist, die Herr R. leitet (Z. 1051-1073).

göser Bedeutung, sondern darüber hinaus als besonders geeignete Handlungsweisen, um mit einer Repräsentation von Transzendtem (»Gott«) in Kontakt zu treten. Unabhängig von den Gründen, Intentionen oder anderen Effekten von Handlungsweisen werden, wenn sie einer bestimmten Gruppe von Menschen zugeschrieben wird, in der Interpretation Herr R.s zum Zeichen außergewöhnlicher transzendenzbezogener Fähigkeit.

»**Geistlicher Gewinn**«. Theologie und Behinderungskonzept stehen in der Präsentation Herrn R.s in engem Zusammenhang: Sie bedingen und bestätigen sich gegenseitig. Auf der einen Seite stehen seine christlich-theologischen Grundüberzeugungen von Gott als »Schöpfer und Erhalter allen Lebens«³⁵⁸ in seiner Heterogenität und von »emotionaler Entscheidung« und »Erfahrung« als geeigneten Zugangsweisen zu Gott sowie die Annahmen (»Erfahrungen«) über ein in der Aufklärung begründeter Primat der Intellektualität und über gesellschaftliche Konventionen, die den »Zugang zu Gott« erschwerten. Auf der anderen Seite steht sein Konzept von Menschen mit »geistiger Behinderung« als Teil der heterogenen Schöpfung Gottes sowie als emotionale, wenig intellektuelle und von Konventionen nicht tangierte Menschen. Hinzu kommt die Annahme, dass »der Geist Gottes« durch oder in der »Gemeinschaft der Verschiedenen«, die die Gesamtheit der göttlichen Schöpfung repräsentiert, wirkt. In der Konsequenz dieser Vorstellungen ist für Herrn R. die Anwesenheit von Menschen, die als »geistig behindert« gelten, in einer Gemeinschaft Bedingung für das Wirken des »Geistes Gottes«. Kann der »Geist Gottes« wirken, führt dies zu einem »geistliche[n] Gewinn« für die Mitglieder (ohne »geistige Behinderung«) der Kirchengemeinde. Auch Gestaltung und Deutung einer religiösen Praktik sind damit durch eine (religiöse) Konzeptualisierung von »geistiger Behinderung« beeinflusst.

*Herr O.R.: Der Geist Gottes wirkt eben durch in dieser Gemeinschaft der Verschiedenen //mhm// (2) und da noch einmal (1) ich erlebe grade hier am Ort [Ortsname] wie, gutes für die Kirchengemeinde ist dass an ihrem Leben [...] sich viele Menschen mit einer geistigen Behinderung beteiligen //mhm// und ich glaube dass das auch ein geistlicher wesentlich auch ein geistlicher Gewinn ist //mhm// (2)*³⁵⁹

Nach Herrn R. erschafft Gott also nicht nur die Gesamtheit der Menschen einschließlich all ihrer heterogenen Eigenschaften, sondern Gott wirkt auch durch oder im Zusammenschluss der unterschiedlichen Menschen (»Gemeinschaft der Verschiedenen«). Was genau Herr R. unter »wirken« und einem »geistlichen Gewinn«, den die Beteiligung von Menschen mit »geistiger Behinderung« bringe, versteht, führt er im Gespräch nicht näher aus.

Wissen von anderen Leben. Transzendenz wird nicht ausschließlich durch eine einzige Gottheit (»Gott«) repräsentiert. In der Religionsgeschichte lassen sich zahlreiche unterschiedliche Transzendenzrepräsentationen finden. Das, was als transzendenzbezogene Fähigkeit gilt, unterscheidet sich folglich ebenfalls. In den Ausführungen des ehemaligen Waldorf-Religionslehrers und Hausvaters einer anthroposophischen Lebensgemeinschaft Herrn A.s wird Transzendenz durch verschiedene Begriffe und Konzepte bezeichnet und repräsentiert: Dazu zählen neben »Gott« auch eine »höhere Weisheit«, eine »andere Dimension«, ein »höheres« oder »andere[s]

358 Herr O.R., Z. 907. Siehe auch Kap. 7.2.1.

359 Herr O.R., Z. 706-711.

Bewusstsein«, die »andere[] Seite« und die Bedingungen dafür, »dass der Mensch mehr als einmal auf der Erde ist«. ³⁶⁰ Wem Zugänge zu diesen Sphären oder Wissen über diese Sachverhalte eigen seien, gilt in der Präsentation von Herrn A. zur Erfahrung von Transzendtem fähig.

»Behinderung« scheint Herr A. als einen objektiven, substanziellen Sachverhalt zu verstehen (»Krankheitsbild«), der Einfluss auf die Eigenschaften einer Person nimmt. ³⁶¹ Ähnlich wie der evangelische Pfarrer Herr R. geht Herr A. davon aus, dass »geistig behinderte« Menschen nicht von einem Übermaß an Denken betroffen sind. In der Präsentation Herrn A.s bildet – ebenfalls ähnlich wie bei Herrn R. – dieser Umstand die Voraussetzung dafür, dass »geistig behinderte« Menschen in ihrer transzendenzbezogenen Fähigkeit nicht eingeschränkt seien. ³⁶²

Im Interview mit Herrn A. spricht die Interviewerin im Nachfrageteil ein Vorgespräch mit Herrn A. an, in dem er sagte, dass Menschen, die als »geistig behindert« gelten (die im Kontext anthroposophischer Lebensgemeinschaften auch »Dörfler« genannt werden), mehr als andere an Religion interessiert seien. Herr A. reagiert darauf beschreibend und geht dabei auf die Gemeinsamkeit zwischen »Dörflern« und Kindern ein:

Herr D.A.: Ja wie viele wie viele kleine Kinder auch die auf die Welt komm [...] die erzählen wenn man aufpasst was auf der anderen Seite ist man muss nur aufpassen und die erzählen das in Bildern und das machen unsere Dörfler auch, die erzählen manchmal Bilder die wissen die wissen, nicht alle, aber die wissen was da is, man muss diese Bilder nur verstehen ich kann die jetzt nicht, einfach ja, einfach dass sie dann (oft vielleicht) sagen ich weiß dass ich schon mal da war ich weiß dass ich das und das gemacht hab ³⁶³

Manche Menschen mit »geistiger Behinderung«, so beschreibt Herr A., hätten Wissen über die »andere[] Seite« und »erzählen das in Bildern«. Diese Eigenschaft hätten neben ihnen auch »viele kleine Kinder«. ³⁶⁴ Sowohl Menschen, die als »geistig behindert« bezeichnet werden, als auch Kinder stehen damit für kognitiv unbelastete Menschen und bilden in den Schilderungen Herrn A.s zwei Gruppen von Menschen mit

360 Herr D.A., Z. 317f., 1125ff., 1183f. und 1102f. Die funktionale Äquivalenz des »höhere[n] Bewusstseins« etc. und »Gott« macht er selbst deutlich, indem er sagt: »[F]ür mich ist das ein höheres Bewusstsein und das kann man nun Gott nenn das kann man nenn wie man will« (Z. 1125f.).

361 Vgl. ebd., Z. 720-735.

362 Vgl. ebd., Z. 1095-1150.

363 Ebd., Z. 1100-1107. Die letzten Sequenzen dieser Passage erscheinen uneindeutig. Eine plausible Erklärung wäre, dass er meint, dass die Dörfler nicht »die andere Seite« beschrieben, wenn sie direkt danach gefragt würden (»ich kann die jetzt nicht {direkt fragen}«), sondern dass solche Schilderungen sich spontan ereignen (»{es ist} einfach {so} dass sie dann (oft) {=öfter einmal}«) und dann an bestimmten Wendungen zu erkennen seien (»(vielleicht) {zum Beispiel} sagen ich weiß dass ich schon mal da war«).

364 Kinder erscheinen in den Beschreibungen Herrn A.s an anderen Stellen des Interviews als Personen, die vom Erleben statt vom Erklären und Verstehen geprägt seien: Sie erlebten Sachverhalte, ohne dass sie sich derer bewusst seien; sie lernten durch Nachahmung und nicht dadurch, dass ihnen Sachverhalte erklärt würden (vgl. Herr D.A., Z. 550-572, 820-828, 947-958 und 1185-1191). Erleben, Verstehen usw. sind an dieser Stelle keine systemtheoretischen Begriffe. Die Verwendung orientiert sich hier an der Wortwahl Herrn A.s.

besonderen transzendenzbezogenen Fähigkeiten. Menschen ohne »geistige Behinderung« büßten ihre transzendenzbezogene Fähigkeit im Zuge ihres Erwachsenwerdens ein. Sie hätten aber die Möglichkeit, zu Erkenntnissen über die »andere[] Seite« zu gelangen, indem sie den Erzählungen von Kindern und »geistig behinderten« Menschen Aufmerksamkeit und Verständnis entgegenbringen.³⁶⁵

»Geistig behinderte« Menschen als religiöse MentorInnen. Menschen, denen eine »geistige Behinderung« zugeschrieben wird, sind gemäß den Schilderungen Herrn A.s dazu in der Lage, Kenntnisse über transzendenzrepräsentierende Sphären (»andere[] Seite«) zu vermitteln, da sie – anders als Menschen ohne »geistige Behinderung« – im Laufe ihres Lebens ihre transzendenzbezogene Fähigkeit nicht verlieren. Durch den Austausch mit »geistig behinderten« Menschen erschließt sich Herrn A. ein Verständnis religiöser Inhalte und Zusammenhänge, das ihm ohne diesen Austausch nicht zugänglich wäre. So gibt Herr A. an, er »lern[e]« von »geistig behinderten« Menschen »an religiösem Hintergrund«. ³⁶⁶ Er veranschaulicht dies an einem Beispiel:

Herr D.A.: A: Iso das gibt so eine Geschichte die is (wie son) Standardbeispiel äh (1) Apokalypse letzte Buch der Bibel äh da ist die Geschichte äh wie Sankt Michael der Erzengel Michael den Teufel auf die Erde schickt und sie kämpfen zusamm und die Scharen des Michael kämpfen mit den Scharen des Teufel, so jetzt kann man sich fragen womit kämpfen die denn, ne hat en Engel n Schwert son richtiges(?) [...] und das hab ich äh aufm Bibelabend meine Leute gefragt wie kämpft Michael mit dem Wort natürlich mein Sie da bin ich drauf gekomm(?) vorher »nich drauf gekomm« und das ist das Wort das is mh Logos ist das Wort fü- Wort für Christus³⁶⁷

Dass nicht-»behinderte« von »geistig behinderten« Menschen etwas lernen können, bringt Herr A. ein weiteres Mal explizit zum Ausdruck: Gegen Ende des Interviews konstatiert er in Bezug auf das gemeinsame Leben von Menschen mit und ohne »geistige Behinderung« einen gegenseitigen Nutzen. Er deutet zunächst an, dass Nicht-»Behinderte« dabei »[S]eelische[s]« lernen könnten. Er geht dann aber auf ein Lernen von Sozialem ein:

Herr D.A.: Wir stellen unsere Fähigkeiten den Menschen zur Verfügung die diese Fähigkeiten nicht haben und die stellen ihre Fähigkeiten uns zur Verfügung dass wir was dran lernen (1) also seelische (n bisschen ander) bisschen anders miteinander umzugehen, manchmal klappt es ja³⁶⁸

Menschen, die als »geistig behindert« gelten, werden in den angeführten Abschnitten zu MentorInnen. In der Darstellung Herrn A.s vermitteln sie Menschen, die nicht als »geistig behindert« gelten, Verständnis für religiöse Inhalte und Kenntnisse über transzendenzrepräsentierende Sphären. Vorausgesetzt ist diesem Konzept von »geistig behinderten« Menschen als religiöse MentorInnen zum einen die Annahme der transzendenzbezogenen Fähigkeit derjenigen, die als »geistig behindert« gelten (transzendenzbezogene Befähigung). Zum anderen ist die aktive religiöse Partizipation von

365 Siehe auch Kap. 8.3.2.

366 Herr D.A., Z. 862 und 866.

367 Ebd., Z. 866-875. Herr A. verweist am Ende dieses Auszugs offenbar auf den Prolog des Johannes-evangeliums (1:1-18) und ordnet damit die Antwort der »Leute«, die er gefragt habe, theologisch ein.

368 Ebd., Z. 1210ff.

Menschen, die als »geistig behindert« gelten, von Bedeutung.³⁶⁹ Gemeinsam ist dem evangelischen Pfarrer Herrn R. und dem anthroposophischen Religionslehrer Herrn A., dass sie ihre Annahmen über transzendenzbezogene Fähigkeit an ein begrenztes Maß intellektueller Fähigkeiten knüpfen. Während sich damit eine strukturelle Ähnlichkeit der Vorstellungen transzendenzbezogener Fähigkeit feststellen lässt, ist die inhaltliche Ausgestaltung dieser Vorstellungen bei Herrn R. und Herrn A. jedoch sehr unterschiedlich. Sie entsprechen ihrer jeweiligen religiös-gemeinschaftlichen Verortung: In den Schilderungen des evangelischen Pfarrers Herrn R.s steht der »Zugang zu Gott« im Zentrum. Wem dieser gelinge, wird als transzendenzbezogen fähig erachtet. Im Fall von Herrn A. sind entsprechend anthroposophischen Konzepten diejenigen in Bezug auf Transzendentes fähig, die ein Wissen von anderen Leben haben. Sowohl die Deutung von »geistig behinderten« Menschen als Teil göttlicher Schöpfung und die Deutung ihrer Anwesenheit bei religiösen Praktiken als »geistlicher Gewinn« als auch die Deutung von »geistig behinderten« Menschen als religiöse MentorInnen sind Adressierungen, die »geistig behinderte« Menschen (zumindest rhetorisch) religiös-gemeinschaftlich inkludieren.

7.3.3 Kommunikative Herstellung transzendenzbezogener Fähigkeit

Aus etischer, religionswissenschaftlich-soziologischer Perspektive lässt sich die Frage stellen, wie Menschen im Alltag zu dem Wissen darüber kommen, dass andere Menschen Transzendenzrepräsentationen erfahren oder aus ihrer Sicht dazu in der Lage sind? Woher wissen sie, dass jemand »Zugang zu Gott« hat, sich nach einem »Mehr« sehnt, über Wissen verfügt, dass er/sie schon einmal gelebt hat? Hier wird davon ausgegangen, dass einem Vorgang seine Bedeutung dadurch zukommt, dass er in einer bestimmten Weise verstanden wird. Eine Äußerung z.B. verweist dann auf ein Erleben von Transzendenzrepräsentationen, wenn auf die Äußerung ein entsprechender Anschluss und damit schließlich religiöse Kommunikation erfolgt. An dieselbe Äußerung ließe sich aber auch z.B. medizinisch, entlang des Codes von krank/gesund anschließen.³⁷⁰ Die Erzählung davon, dass einer Person eine helle Gestalt erschienen sei, muss nicht unbedingt als Schilderung einer Transzendenz Erfahrung gedeutet werden, sondern kann auch als Ausdruck einer psychischen Erkrankung verstanden werden und eine Therapie mit Medikamenten zur Folge haben. Eine Person weiß also nicht, dass sie selbst oder eine andere Person Transzendentes erfährt – eine Person macht eine Erfahrung zu einer Erfahrung von Transzendente, indem sie an eine Erfahrung, Schilderung einer Erfahrung oder eine andere Äußerung anschließt, als ob sie Ausdruck einer Transzendenz Erfahrung sei und ermöglicht damit, dass sich das soziale System Religion durch entsprechende Kommunikation konstituiert.³⁷¹ Durch solche

369 Siehe oben: »die erzählen«; »die wissen«; »und das hab ich [...] aufm Bibelabend meine Leute gefragt [und sie haben geantwortet] [...] {da bin ich} vorher nicht drauf gekomm«.

370 Vgl. Baraldi 2015c, S. 116.

371 In gewisser Weise macht auch die vorliegende Arbeit Schilderungen zu religiösen bzw. religionsbezogenen Äußerungen, weil sie diese aufgrund der ihr zugrundeliegenden Definition als religiös versteht und entsprechend behandelt. Die vorliegende Arbeit ist dennoch selbst keine religiöse Kommunikation, da sie nicht von einer objektiv gegebenen Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz ausgeht bzw. die Frage nach Existenz des Transzendenten unbeantwortet lässt.

Vorgänge entstehen voneinander unterscheidbare Gesellschaftsbereiche – soziale Systeme. Dies gilt für die Einordnung der Äußerungen von Menschen, die emisch als Gruppe der Menschen mit »geistiger Behinderung« zusammengefasst werden, in gleicher Weise wie für die Äußerungen anderer Menschengruppen, die – nebenbei bemerkt – stets ebenso konstruiert ist. Wie an eine Äußerung angeschlossen wird, kann von verschiedenen Bedingungen abhängen. Dazu zählen z.B. gemeinschaftliche und gesellschaftliche Zusammenhänge sowie der Stellenwert transzendenzbezogener Erfahrungen innerhalb dieser Zusammenhänge. Anthroposophische, evangelische und katholische Einrichtungen stellen in einigen der untersuchten Fälle einen Zusammenhang dar, in dem der religiöse Anschluss an Erfahrungen befördert zu werden scheint. Damit werden diese Einrichtungen zu Kontexten, in denen bestimmte Äußerungen durch einen erfolgten (hier religiösen) Anschluss zu systemspezifisch erwartungssprechenden (also religiösen) Fähigkeiten werden.

Religiös gebundene Einrichtungen als Kontexte transzendenzbezogener Befähigung. An den Darstellungen der Befragten lässt sich zeigen, wie Vorgänge durch entsprechende interpretative Anschlüsse zu religiösen Ereignissen gemacht werden. Als Beispiele dienen im Folgenden die Schilderungen der anthroposophisch Betreuten Frau T. und der evangelisch betreuten Frau M.

Frau T. konstatiert, dass es ihr erst in der anthroposophischen Lebensgemeinschaft möglich gewesen sei, über Religion, »über die Bibel (übers) Evangelium« zu sprechen. Im Kinderheim, in der Psychiatrie und in anderen (nicht religiös gebundenen) Einrichtungen, in denen sie zuvor gelebt habe, sei dies nicht möglich gewesen.³⁷² Frau T. bringt zum Ausdruck, wie wichtig es für sie sei, über Religion zu sprechen und dass ihr jemand zuhöre: Für sie habe »die Religion [...] {in der anthroposophischen Einrichtung} ein neues Leben« bedeutet.³⁷³ Sie erzählt:

Frau V.T.: Und dann kam ich nach [Orts- und Einrichtungsname] das war wie ein, so ein Erlebnis das kann man gar nicht verstehen da ich ich war so glücklich (da he- endgültig) mal darüber reden konnte //mhm// dass da welche sind die einem zuhören³⁷⁴

In der Lebensgemeinschaft habe sie dann auch erstmals eine »Christusbegegnung« gehabt.³⁷⁵ Im Nachfrageteil des Interviews wird Frau T. um eine Erzählung ihrer »Christusbegegnung« gebeten. Frau T. führt daraufhin aus:

Frau V.T.: Also das war so, ich war in meinem Zimmer, und denn hab ich plötzlich eine Gestalt gesehen eine ganz helle Gestalt //mhm// und die hat so was ausgestrahlt dass ich gemerkt hab dass es Christus is, ich hab das ganz, lebhaft in mir aufgenommen und dann wars wieder weg

372 Vgl. Frau V.T., Z. 30-33, 78-87, 113-116, 135-163 und 371f. Bei dem Kinderheim könnte es sich um ein religiös gebundenes, eventuell katholisches Kinderheim gehandelt haben: Frau T. gibt an, im Kinderheim Religionsunterricht gehabt zu haben und dass sie dort zur Beichte gehen musste (Z. 142, 154 und 158-162).

373 Ebd., Z. 19.

374 Ebd., Z. 126ff.

375 Ebd., Z. 435-448, und Abs. 2.

*und mh ich hab öfters schon so Gestalten gesehen //mhm// auch beim Bibelabend oder bei der Opferfeier //aha// oder beim Weihnachtsspiel, ist mir oft schon begegnet*³⁷⁶

Dass es sich bei der »helle[n] Gestalt« um »Christus« gehandelt habe, befindet Frau T. in dieser Darstellung selbst. Sie kategorisiert ihr Erlebnis demnach selbst als religiös. Es kann angenommen werden, dass der Kontext der anthroposophischen Einrichtung Bedeutung für diese Einordnung hat: Zum einen habe sie ihren Angaben nach in den Einrichtungen, in denen sie zuvor gelebt habe, nicht (in dieser Weise) über Religion sprechen dürfen und sei dort auch nicht Christus begegnet. Zum anderen verdeutlicht eine Feldbeobachtung die Legitimität der religiösen Deutung ihrer Erlebnisse in der anthroposophischen Lebensgemeinschaft: Während eines Bibelabends wird von den teilnehmenden Betreuten und Betreuenden der Lebensgemeinschaft über die Heilungsberichte Jesu in der Bibel gesprochen. In der Diskussion wird konstatiert, dass es notwendig sei, an die Heilung durch Jesus zu glauben. Bewiesen werden können sie nicht, so der Tenor in der Versammlung. In diesem Zusammenhang meldet sich Frau T. zu Wort und erklärt, dass sie Christus begegnet sei. Sie konstatiert: »Du kannst das erleben Du kannst eine Christusbegegnung haben.« Die Anwesenden stimmen ihr darin zu, dass der Glaube dies möglich mache.³⁷⁷ Im Interview verweist Frau T. in Bezug auf andere Vorgänge außerdem darauf, dass ihr Erklärungen gegeben worden seien, die ihr die Benennung und Einordnung dieser Vorgänge möglich gemacht hätten: Auf diese Weise wird für Frau T. z.B. die anthroposophische Bewegungskunst *Eurythmie* vom (sinnlosen) »Gehampel« zur verständlichen »Gebärde«:

*Frau V.T.: Als ich nach [Orts- und Einrichtungsname] kam da hab ich gedacht ach was is das denn Eurythmie was das denn für ein Gehampel //mhm// und dann wurde mir erklärt was Eurythmie is dass das wie Sprache is wie Gebärde*³⁷⁸

Eine Reinterpretation von Vorgängen und Dingen im religiös gebundenen Kontext sowie Erklärungen, die diese Reinterpretation forcieren sollen, spiegeln sich auch in den Ausführungen Frau M.s, die als Betreute in einer evangelischen Einrichtung wohnt, wider:

*Frau L.M.: Ich hab erst gedacht die spinn machen son Trara //mhm// nee war Gottes Macht [...] und da hab ich gesagt was machen die denn da: //ja// die beten ja vorm Essen //mhm// die beten nachem Essen die gehen ja in die Kirche was ist denn das, hab ich ja nich gewusst vorher sage was is denn das fürn Gebäude alles weiß alles schneeweiß, mh hab gedacht das is Schnee fass an der Wand an sagt die ((lebhaft))/nee nich an der Wand anfassen das is Farbe/ das is weiße Farbe das ist die Reinheit und wir sind alle sauber und so //mhm// und da hab ich gesagt ((mit tiefer Stimme))/ihr habt doch ne Macke/*³⁷⁹

376 Ebd., Z. 435-439.

377 Vgl. ebd., Abs. 2. Ein weiterer Hinweis auf die Legitimität religiöser Deutungen von Erlebnissen lässt sich auch bei dem anthroposophischen Betreuer Herrn A. finden, der erklärt, dass sich in manchen Erzählungen von Kindern und Menschen, die als »geistig behindert« gelten, Erinnerungen an frühere Leben widerspiegeln würden (vgl. Herr D.A., Z. 1100-1107).

378 Frau V.T., Z. 34ff.

379 Frau L.M., Z. 61f. und 144-150.

In Frau M.s Präsentation führen nicht die Erklärungen zu ihrer Überzeugung von Gottes Existenz und Macht, sondern sie lehnt die ihr angebotene Interpretation zunächst noch ab. Ihrer Darstellung nach führen erst ihre Erfahrungen von Transzendenzrepräsentationen (ihre Begegnungen mit Gott, Engeln und Petrus) dazu, dass sie das, was sie wahrnimmt, religiös einordnet.³⁸⁰ In ihren Ausführungen kommt zum Ausdruck, wie die Transzendenz Erfahrungen im Zuge eines Interpretationsvorgangs zu eben solchen werden.

Gleich zu Beginn des Interviews geht Frau M. auf ihre erste Transzendenz Erfahrung ein, die sich in ihrem Zimmer der Einrichtung, in der sie wohnt, ereignet habe:

Frau L.M.: *Und zwar ich hatte, ne böse [Mutter] //mhm// die war nich so, prickelnd zu mir, mein Rücken, komplett im Eimer //mh// und dann ja und dann bin ich durchgedreht war ich in der Psychiatrie (1) zwei Jahre drei Jahre u:nd da:nn bin ich nach [Ortsname] vorher war ich richtig aggressiv richtig böseartig //mh// wen ich nich leiden konnte der bekam mit meine Händen und Füßen zu spüren //mhm// dann bin ich nach [Ortsname] dort war ich auch noch ne ganze Weile: aggressiv, u:nd dort hatt ich dann ne andere, Macht, kennengelernt //mhm// und zwar, ich lieg abends (im) Bett schlafe auf einmal krachte das Fenster auf (2) ein helles Licht kam rein, und sagte ((betont))//fürchte Dich nich L. ich hab Dich bei Deinem Namen gerufen Du bis mein/ nächsten Tag ein anderen Morgen wenn ich dann zum, öhm zum Heimleiter gegang //mhm// der hat gesagt ((betont))//Gott, hat, mit Dir gesprochen/ das war das ((gedehnt))//einmalige/ Erlebnis für mich und da hab ich gesagt weißt Du was, ich lass mich taufen //mhm// guckte der mich an, wie, jetz, taufen(?) na ich lass mich taufen ich will auch zu eurer Gemeinde ge-gehören hab ich dann die ganze, Sache, über die Bühne gebracht sozusagen gut Deutsch hab n schönen Taufspruch gehöre nun zu der [Name christlicher Kongregation]³⁸¹*

Bei Frau M.s Eingangsstatement handelt es sich um eine Erzählung über eine grundlegende Veränderung in ihrem Leben, deren Ursache (retrospektiv) religiös konnotiert wird und daher als *Konversionserzählung* aufgefasst werden kann.³⁸² In ihrer Präsentation bezeichnet und deutet sie das Ereignis, das im Zentrum ihrer Darstellung steht, zunächst nicht eindeutig: Es habe sich um »ein helles Licht« gehandelt. Zur Gottesansprache wird das Ereignis erst dadurch, dass eine Autoritätsperson (»Heimleiter«)

380 Vgl. ebd., Z. 15-21 und 150ff.

381 Ebd., Z. 10-23. Die Worte, mit denen sich das »helle Licht« bzw. Gott an sie gewendet habe, ist ein biblisches Zitat: »Fürchte Dich nicht, denn ich habe Dich erlöst! Ich habe Dich bei Deinem Namen gerufen, Du bist mein.« Sie lässt dabei aus: »denn ich habe Dich erlöst« (Jes 34:1).

382 Damit lässt dieser biografische Einstieg deutlich das Muster einer Konversionserzählung erkennen: Die Erzählung weist einen detailliert geschilderten Wendepunkt auf (Konversionsereignis). Die Phasen vor und nach dem Wendepunkt werden kontrastiv bewertet (vorkonversionelle Biografie als negativ im Vergleich zur positiv bewerteten nachkonversionellen Biografie) und gerafft präsentiert. Auf das Konversionsereignis folgt die formelle Aufnahme in eine religiöse Gemeinschaft (vgl. Ulmer 1988, S. 22-31). An späteren Stellen des Interviews unterstreicht Frau M. zum einen die Unterschiedlichkeit der Lebensphasen vor und nach der Begegnung mit Gott. Zum anderen stellt sie heraus, dass es sich bei dem geschilderten Ereignis in ihrem Zimmer in der Einrichtung um ihre erste Begegnung mit Gott gehandelt habe (Z. 60ff., 150-156 und 300-305). Dass ihre Konversion notwendig und im Rückblick aus ihrer Perspektive auch richtig war, stellt sie wie folgt dar: »[U]nd da, hab ich dann auch schon gemerkt (hai) da is was anderes im Spiel [...] und ich hab gesagt na: schließst Du Dich da mit an, //mhm// (ne) bin, //ja// bin glücklich drüber dass ich das gemacht hab« (Z. 60-63).

das Ereignis als solche bestimmt. Diese nachträgliche Benennung verweist darauf, dass der Anschluss an einen Vorgang (die Interpretation oder das Verstehen eines Vorgangs) über die Systemzugehörigkeit (Bedeutung) des Vorgangs bestimmt. Die rhetorische Figur der nachträglichen Benennung lässt sich in den Schilderungen Frau M.s mehrfach nachweisen: Wenn Frau M. Ereignisse der vorkonversionellen Phase schildert, verwendet sie häufiger unspezifische Begriffe, um Sachverhalte und Dinge zu benennen; spricht sie über die nachkonversionelle Phase, gebraucht sie hingegen spezifisch christliches Vokabular.³⁸³ Diese rhetorische Figur erscheint somit nicht zufällig.

Transzendenzbezogene Befähigung als wechselseitige Fähigkeitszuschreibung.

Transzendenzbezogene Fähigkeit hängt, so wird hier vorausgesetzt, davon ab, dass sie konstatiert wird. Im oben besprochenen Fall kann der Heimleiter das Erlebnis von Frau M. in ihrer Erzählung nur als Begegnung mit einer Transzendenzrepräsentation bestimmen, weil Frau M. ihm transzendenzbezogene Fähigkeit und eine entsprechende Autorität in ihrer Präsentation zuspricht. Anders ausgedrückt: Der Heimleiter wird dadurch befähigt, dass Frau M. seine Äußerung entsprechend einordnet. Die Äußerung, die in diesem Zusammenhang zentral ist, ist die Eigenschaft, Träume deuten zu können, die ihm Frau M. zuschreibt. Sie ist für Frau M. Zeichen dafür, dass er »halt von Gott gesegnet« sei.³⁸⁴

Der Akt des Heimleiters, der ihr Erlebnis zu einem religiösen Ereignis macht, ist also Ausgangspunkt dafür, dass Frau M. den Heimleiter zur Person mit transzendenzbezogener Fähigkeit erklärt. Gleichzeitig nutzt sie seine Autorität (die ihm ebenfalls von Frau M. zugeschrieben wird; und sie antizipiert vermutlich, dass auch andere – in diesem Fall die Interviewerin – ihm Autorität zuschreiben), um ihr Erlebnis als religiös zu legitimieren. Ob auch der neue Heimleiter diese Fähigkeit habe, wisse sie nicht. Dies bliebe abzuwarten.³⁸⁵ Entsprechend interpretierbare Handlungen hat er aus der Sicht Frau M.s noch nicht erbracht. Er kann damit (eventuell) auch nicht ihre Erlebnisse zu Transzendenz Erfahrungen erklären. Damit deutet sich in der Präsentation Frau M.s eine komplexe wechselseitige Konstellation von Zuschreibungen an, durch die transzendenzbezogene Fähigkeit konstruiert und präsentiert wird.

383 Vgl. z.B. ebd., Z. 144-156. Eine Ausnahme bildet die Verwendung des Begriffs »beten«; diesen verwendet sie auch in Beschreibungen, die sich auf die vorkonversionelle Phase beziehen.

384 Ebd., Z. 584.

385 Vgl. ebd., Z. 572-579.

