

Ramona Jelinek-Menke

Religion und Disability

Behinderung und Befähigung
in religiösen Kontexten.

Eine religionswissenschaftliche Untersuchung



[transcript] Religionswissenschaft

Ramona Jelinek-Menke
Religion und Disability

Religionswissenschaft | Band 24

Ramona Jelinek-Menke (Dr. phil), geb. 1985, ist Mitarbeiterin am Institut für Sozialanthropologie und Religionswissenschaft der Philipps-Universität Marburg. Sie promovierte am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich. Ihre Dissertation wurde mit dem Fritz Stolz-Preis der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft (SGR-SSSR) ausgezeichnet.

Ramona Jelinek-Menke

Religion und Disability

Behinderung und Befähigung in religiösen Kontexten.
Eine religionswissenschaftliche Untersuchung

[transcript]

Die vorliegende Arbeit wurde von der Theologischen Fakultät und der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich im Herbstsemester 2019 auf Antrag von Prof. Dr. Rafael Walthert als Dissertation angenommen.

Die Open-Access-Ausgabe wird publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

© 2021 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Umschlagabbildung: Sergey Maximishin: »A tea drinking of the acting company of the amateur ›Naive Theatre‹ of N7 Psycho-neurological asylum«, St. Petersburg, April 2003

Korrektur: Wolfgang Delseit, Köln

Satz: Justine Buri, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5621-3

PDF-ISBN 978-3-8394-5621-7

<https://doi.org/10.14361/9783839456217>

Buchreihen-ISSN: 2703-142X

Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Abbildungsverzeichnis	9
------------------------------------	---

Vorwort und Dank	13
-------------------------------	----

A Grundlagen

Kapitel 1 – Einleitung: Religion und »Behinderung«	17
---	----

1.1 Thema und Fragen	20
----------------------------	----

1.2 Aufbau der Arbeit	23
-----------------------------	----

1.3 Der Gegenstand und sein Kontext	24
---	----

1.3.1 Anthroposophie, Katholizismus und Protestantismus in Wohlfahrtseinrichtungen für Menschen mit »geistiger Behinderung«	25
---	----

1.3.2 Historische Entwicklung religiös gebundener Einrichtungen für Menschen mit »geistiger Behinderung« in Deutschland	26
--	----

1.4 Forschungsstand	37
---------------------------	----

1.4.1 Wissenschaftliche Forschung zu Religion und »Behinderung«	38
---	----

1.4.2 Exkurs: Religiöse Literatur zum Thema »Behinderung«	44
---	----

Kapitel 2 – Terminologie und Theorie: Konzepte zur Analyse von Wirklichkeits- und Un-/Fähigkeitskonstruktionen	57
---	----

2.1 Religion	57
--------------------	----

2.1.1 Konzeptualisierung von Religion	58
---	----

2.1.2 Spezifikationen von Religion und weitere Sprachregelungen	60
---	----

2.2 Dis/ability.....	62
----------------------	----

2.2.1 Konzeptualisierung von Dis/ability.....	63
---	----

2.2.2 Spezifikationen von Dis/ability und weitere Sprachregelungen	67
--	----

Kapitel 3 – Programmatische Vorbemerkungen: behinderungsbezogene Religionswissenschaft	71
---	----

3.1 Potenziale behinderungsbezogener Religionswissenschaft	72
--	----

3.2 Rahmen behinderungsbezogener Religionswissenschaft	74
--	----

B Methodologie

Kapitel 4 – Datenerhebung	83
4.1 Design der Erhebung.....	84
4.1.1 Epistemologische Prämissen und methodische Vorentscheidungen	84
4.1.2 Interviews als Methode der Datenerhebung.....	93
4.2 Durchführung der Datenerhebung.....	99
4.2.1 Einstieg ins Feld	99
4.2.2 Vorgehen im Feld.....	102
Kapitel 5 – Datenauswertung	113
5.1 Design der Datenauswertung	113
5.1.1 Grundsätze der Analyse.....	113
5.1.2 Interviewanalyse	116
5.2 Durchführung der Datenauswertung.....	117
5.2.1 Vorbereitung der Analyse.....	117
5.2.2 Verlauf der Analyse und Anmerkungen zur Präsentation der Ergebnisse.....	123

C Analyse und Interpretation

Kapitel 6 – Dis/abling Religion: Wirkungen und Ebenen	131
6.1 Wirkungskategorien: <i>Enabling, Disabling</i> und <i>Releasing</i>	132
6.1.1 <i>Enabling Religion</i>	132
6.1.2 <i>Disabling Religion</i>	134
6.1.3 <i>Releasing Religion</i>	136
6.2 Ebenenkategorien: Gesellschaft, Gemeinschaft und transzendenzbezogene Vorstellungen	137
6.2.1 Gesellschaft.....	137
6.2.2 Gemeinschaft	138
6.2.3 Transzendenzbezogene Vorstellungen.....	139
Kapitel 7 – <i>Enabling Religion</i>: Befähigung durch Religion	141
7.1 <i>Socially Enabling Religion</i> : gesellschaftliche Befähigung durch Religion	142
7.1.1 Religiös gebundene Wohlfahrtsorganisationen als Moderatorinnen von Inklusion	142
7.1.2 Religiöse Praktiken als Ausgangspunkt polykontexturaler Inklusion.....	150
7.1.3 Religion als Mittel der Erziehung von Einzelnen	157
7.1.4 Erfahrungen von Transzendenzkontakten als Grundlage sozialer Fähigkeit	165
7.2 <i>Congregationally Enabling Religion</i> : Befähigung in religiösen Gemeinschaften	173
7.2.1 Gemeinschaftliche Vorstellungen »geistiger Behinderung«.....	173
7.2.2 Religiöse (Re-)Inklusion durch Einrichtungen für Menschen mit »geistiger Behinderung«.....	186
7.2.3 Praktische Maßnahmen religiös-gemeinschaftlicher Befähigung.....	190
7.2.4 Herstellung von Fähigkeit in Ritualen.....	203

7.3	<i>Transcendence Related Enabling Religion: transzendenzbezogene Befähigung</i>	212
7.3.1	Darstellungen von Transzendenzerfahrungen	212
7.3.2	Bedingungen und Konsequenzen transzendenzbezogener Fähigkeit	219
7.3.3	Kommunikative Herstellung transzendenzbezogener Fähigkeit	225

Kapitel 8 – *Disabling Religion: Behinderung durch Religion*..... 231

8.1	<i>Socially Disabling Religion: gesellschaftliche Einschränkung durch Religion</i>	231
8.1.1	Religiös gebundene Einrichtungen als Mediatorinnen gesellschaftlicher Exklusion	232
8.1.2	Einschränkungen sozialer Praktiken durch religiöse Vorstellungen	236
8.1.3	Einschränkungen religiöser Heterogenität und Indifferenz	240
8.1.4	Hyperinklusive Tendenzen religiöser Kommunikation	245
8.2	<i>Congregationally Disabling Religion: Behinderung in religiösen Gemeinschaften</i>	251
8.2.1	Reproduktion von Unfähigkeit in religiösen Kontexten	253
8.2.2	Religiöse Herstellung von Unfähigkeit und Exklusion	263
8.3	<i>Transcendence Related Disabling Religion: transzendenzbezogene Behinderung</i>	272
8.3.1	Individuelle Defizite als Ursache ›geistlicher Behinderung‹	273
8.3.2	Der Intellekt als Ursache ›geistlicher Behinderung‹	277

Kapitel 9 – *Releasing Religion: religiöse Aufhebung von Behinderung*..... 281

9.1	<i>Socially Releasing Religion: Aufhebung von Behinderung in der Gesellschaft durch Religion</i>	283
9.1.1	Abschaffung von Behinderung als religiöses Anliegen	284
9.1.2	Individuelle Abwehr von Behinderung durch religiöse Partizipation	287
9.2	<i>Congregationally Releasing Religion: Aufhebung von Behinderung in religiösen Gemeinschaften</i>	291
9.2.1	Aussetzung der Kategorie »geistig behindert«	291
9.2.2	Auflösung von »Behinderung« und Herstellung von Gleichheit	296
9.3	<i>Transcendence Related Releasing Religion: transzendenzbezogene Aufhebung von Behinderung</i>	302
9.3.1	Anthroposophisch-transzendenzbezogene Vorstellungen	303
9.3.2	Katholisch- und protestantisch-transzendenzbezogene Vorstellungen	307

D Schluss

Kapitel 10 – Zusammenfassung: eine <i>Grounded Theory</i> of <i>Dis/abling Religion</i>	315
10.1 Dis/ability im Kontext religiöser Einrichtungen	316
10.2 Dis/ability im Kontext religiöser Praktiken	321
10.3 Dis/ability im Kontext religiöser Vorstellungen.....	326
Literaturverzeichnis	333

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Erste theoretische Stichprobe. Erste theoretische Stichprobe; Verteilung nach Verband, Geschlecht und Position.

Abb. 2: Zweite theoretische Stichprobe. Zweite theoretische Stichprobe; Verteilung nach Verband, Geschlecht und Position.

Abb. 3: Transkriptionszeichen.

Abb. 4: Dis/abling Religion. Wirkungen und Ebenen von Dis/abling Religion; Aufbau Kap. 7, 8 und 9.

Abb. 5: Typen gemeinschaftlicher Befähigungsmaßnahmen. Abfolge verschiedener Typen gemeinschaftlicher Befähigungsmaßnahmen; Aufbau Kap. 7.2.3.

Abb. 6: Formalisierungsgrad und Einbindung. Illustration des Zusammenhangs von Formalisierungsgrad transzendenzbezogener Aussagen und Grad religiös-gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Einbindung.

Abb. 7: Bezeichnungen für Menschen mit »geistiger Behinderung«. Systematisierte Übersicht der Bezeichnungen für Menschen mit »geistiger Behinderung« in den ausgewerteten Interviews.

Abb. 8: Dimensionen Releasing Religion. Dimensionen von Releasing Religion und ihr Zusammenhang mit Modellen von Behinderung; Aufbau Kap. 9.

»People don't come to sessions on disability. They think it is a specialized area and only the disabled come. [...] [O]ur goal should be to help ›normal‹ people to see the quotation marks around their assumed state.« (Davis 1995, S. xif)

Vorwort und Dank

Bei diesem Buch handelt es sich um die punktuell leicht überarbeitete Version meiner Dissertation, auf deren Grundlage ich im Januar 2020 an der Universität Zürich promoviert worden bin. Obwohl diese Arbeit meine eigene Leistung ist und formal dem Zweck dient, mich wissenschaftlich zu qualifizieren, konnte sie doch nur entstehen, weil ich von vielen unterstützt und inspiriert worden bin. So ermöglichte mir ein Stipendium des Evangelischen Studienwerks, mich ohne finanzielle Sorgen auf das Schreiben meiner Dissertation zu konzentrieren; durch einen Sachkostenzuschuss der Gustav Prietsch-Stiftung konnte ich Materialien für die Forschung beschaffen; der Schweizerische Nationalfonds förderte die Open-Access-Publikation meiner Arbeit. Diesen Institutionen bin ich zu Dank verpflichtet. Ich danke außerdem dem Team des transcript-Verlages für die Unterstützung bei der Publikation.

Inhaltlich und fachlich haben mich zahlreiche Personen in unterschiedlicher Weise angeregt und ermutigt. Die BetreuerInnen und GutachterInnen meiner Arbeit, Rafael Walthert, Ingeborg Hedderich und Dorothea Lüddeckens, standen mir stets mit fachlichem Rat zur Seite. Ich möchte ihnen insbesondere für das Vertrauen, das sie mir entgegengebracht haben, und die damit einhergehende Freiheit, mein Thema zu entfalten, danken. Ferner möchte ich Christoph Kleine danken, der während meines Masterstudiums an der Universität Leipzig mein Verständnis von Religionswissenschaft nachhaltig geprägt hat. Für die kritische Durchsicht des Manuskripts danke ich Nina Gülcher, Patrizia Kurth, Birgit Jelinek und Annelie Schramm. Außerdem danke ich Anne Beutter für unzählige Stunden der fachlichen und persönlichen Unterstützung. Christian Jelinek begleitete mich durch die Momente der Freude und des Leidens einer Promotionsphase.

Nicht unerwähnt bleiben darf, dass es ohne die Bereitschaft meiner GesprächspartnerInnen, meine zeitweise Anwesenheit in ihrem Alltag zuzulassen und mir ihre Lebensgeschichten zu erzählen, diese Arbeit nicht geben würde. Ohne ihre Teilnahme an meiner Untersuchung, von der sie wenig persönlichen Nutzen ziehen können, würde ich heute keinen Dokortitel tragen. Ich möchte ihnen deshalb sehr herzlich danken.

Schließlich gilt mein ganz besonderer Dank meinen Kindern. Ich habe diese Arbeit *nicht* trotz meiner Kinder geschrieben – die vorliegende Arbeit konnte *nur wegen* meiner Kinder entstehen. Ohne sie hätte ich mehr Zeit gehabt, aber keine Inspiration. Mit meiner Tochter erlebe ich, was es bedeutet, wenn man eine »Behinderung« attestiert bekommt. Sie und mein Sohn lehren mich durch ihre Handlungen, dass es »Behinderung« nicht gibt, wenn man diese Kategorie nicht anwendet. Sie zeigen mir, dass man diese Kategorie schon (oder vielleicht gerade) als GrundschülerInnen implizit und ex-

plizit hinterfragen kann. Diese Erfahrungen prägen mich persönlich und waren mein Ausgangspunkt dafür, als Religionswissenschaftlerin über »geistige Behinderung« nachzudenken. Dieses Buch ist ihnen beiden gewidmet.

A Grundlagen

Kapitel 1

Einleitung: Religion und »Behinderung«

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

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

-
- 1 In dieser Arbeit wird konsequent von der sozialen Konstruktion von Geschlecht(ern) und jeder Geschlechtsidentität ausgegangen. Dies schließt ebenfalls die Möglichkeiten weiterer Geschlechter/Geschlechtsidentitäten neben der binären Einteilung in männlich und weiblich bzw. ihrer Konstruktion ein.
 - 2 Vgl. Elwert 2015, S. 16 und 51f. Die Fokussierung auf muslimische MigrantInnen trifft vor allem auf außerwissenschaftliche Debatten zu. Innerhalb der Religionswissenschaft und benachbarter Disziplinen werden auch andere religiöse Gruppen in den Blick genommen. Vgl. dazu z.B. Arens et al. 2014 und 2017, Baumann 2000 und 2016, sowie Lehmann 2005 und 2006.
 - 3 Bei der Integration von MigrantInnen geht es z.B. um die Anpassung der Einstellungen und der Handlungsweisen von MigrantInnen. Vgl. dazu Arens et al. 2014, S. 9. Bei der Gleichstellung von Gruppen verschiedener Geschlechter und sexueller Orientierungen geht es z.B. um eine Angleichung von rechtlichen Bestimmungen und Umgangsweisen; die Forderung nach Inklusion von »behinderten« Menschen richtet sich vor allem gegen die räumliche und institutionelle Separation dieser Gruppe.

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

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

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

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

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

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

6 Elwert 2015, S. 16.

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

8 Vgl. ebd., S. 30.

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1 Thema und Fragen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

18 Vgl. Wansing 2007, S. 291.

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2 Aufbau der Arbeit

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

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

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

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

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

1.3 Der Gegenstand und sein Kontext

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

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

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

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

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

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

22 Seiwert 2014, S. 20.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

29 Vgl. Ellger-Rüttgardt 2016, S. 18.

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

31 Schmuhl 2015, S. 138.

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

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

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

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

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

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

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

35 Vgl. Kaspar 1980, S. 570.

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

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

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

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

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

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

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

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

41 Stamm 2011, S. 37.

42 Ebd., S. 37 und 30.

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

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

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

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

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

Nachkriegszeit und Umgang mit »geistig behinderten« Menschen in der DDR.

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

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

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

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

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

50 Vgl. Schmuhl 2015, S. 143f.

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

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

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

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

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

53 Vgl. Wacker 2012, S. 602.

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

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

56 Vgl. Jähnichen et al. 2010, S. 11.

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

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

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

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

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

58 Ebd., S. 90.

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

60 Vgl. Schmuhl 2015, S. 144f.

61 Grimm 2007, S. 34.

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

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

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

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

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

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

64 Grimm 2008, S. 245.

65 Wacker 2012, S. 603.

66 Vgl. ebd.

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

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

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

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

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

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

70 Bösl 2015, S. 123 und 122f.

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

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

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

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

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

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

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

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

75 Vgl. ebd., S. 23-26.

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

77 Vgl. Wacker 2012, S. 612.

78 Hedderich 2016, S. 18.

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

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

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

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

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

81 Vgl. Hedderich 2016, S. 25f.

82 Schmuhl 2010, S. 90.

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

84 Boeßenecker/Vilain 2013, S. 26.

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

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

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

1.4 Forschungsstand

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

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

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

88 Vgl. Anthropoi o.J.

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

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

dieser doppelten Forschungslücke von Religionswissenschaft und Disability Studies zu verorten.

1.4.1 Wissenschaftliche Forschung zu Religion und »Behinderung«

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

105 Vgl. Zander 2008, S. 1444-1447.

106 Vgl. Zander 2019, S. 102-107.

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

108 Vgl. z.B. Bösl 2015.

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

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

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

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

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

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

113 Vgl. Imhoff 2017, S. 2ff.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

121 Für eine Ausnahme vgl. Muschiol 2017.

122 Siehe dazu Kap. 1.4.2.

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

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

125 Vgl. Schmuhl/Winkler 2013.

126 Vgl. z.B. Konersmann 2012.

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

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

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

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

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

130 Vgl. Schultebracks 2003, S. 25f.

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

132 Ebd., S. 26 und 13.

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

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

1.4.2 Exkurs: Religiöse Literatur zum Thema »Behinderung«

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

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

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

134 Vgl. Stamm 2011.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

theologischen Arbeiten deutlich verstärkt Schlagworte wie *Inklusion*,¹⁴³ *Relationalität*¹⁴⁴ oder *Konstruktion*¹⁴⁵ von »Behinderung« sowie Disability Studies¹⁴⁶ auf.¹⁴⁷ »Inklusion« wird zunächst als sozialpolitischer Programmbegriff verwendet.¹⁴⁸ Neuerdings erfährt der Begriff der Inklusion innerhalb der Theologie eine systemtheoretisch orientierte Bestimmung.¹⁴⁹ Dabei werden – anders als in der vorliegenden Arbeit – die systemtheoretisch orientierte Definition von Inklusion und die Unterscheidung verschiedener Gesellschaftsbereiche mithilfe systemtheoretischer Termini mit theologischen Überlegungen kombiniert und zur Grundlage für die Forderung nach »Anerkennung von Vielfalt« in der Gesellschaft und der »Vorreiterrolle« der Kirche in der Gesellschaft gemacht.¹⁵⁰ Außerdem nimmt auf theologischer Seite aktuell der Anspruch zu, zu den Disability Studies beizutragen oder selbst Disability Studies zu sein.¹⁵¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

157 Vgl. auch Eurich 2008, S. 263f.

158 Vgl. Eiesland 1994.

159 Eurich 2008, S. 353 und 354.

160 Ebd.

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

161 Vgl. ebd., S. 352-355.

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

163 Ebd., S. 355.

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

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

166 Vgl. Kreamer 2017, S. 76-79.

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

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

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

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

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

169 Mohr 2011, S. 332.

170 Vgl. Kreamsner 2017, S. 77 und 79.

171 Einen ähnlichen Vorgang hat Davis (2015, bes. S. 62) in Bezug auf das Konzept *Diversity* festgestellt. Die Implementierung des Konzepts *Diversity* stellt laut Davis eine Strategie etablierter Gruppen dar, ihre soziale Stellung zu sichern, da die Etablierten befürchten, dass der Fokus auf bestimmte marginalisierte Gruppen und Affirmative Action zu einer Gefährdung ihrer sozialen Vormachtstellung führen könnte. Im Gegensatz zur Affirmative Action umschließt *Diversity* nicht nur ebenfalls die Etablierten, sondern ist sogar an den Maßstäben des neoliberalen und vom klinischen Blick geprägten Mainstreams orientiert und schließt in der Konsequenz z.B. Menschen mit »Behinderungen« aus.

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

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

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

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

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

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

176 Vgl. ebd., z.B. S. 15ff.

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

178 Siehe Kap. 2.2.1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

188 Siehe Kap. 2.2.

189 Siehe Kap. 8.2.1.

190 Siehe Kap. 1.3.2.

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

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

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

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

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

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

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

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

196 Vgl. Liedke/Wagner 2016, S. 26.

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

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

199 Eurich 2008, S. 16 und 38.

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

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

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

201 Vgl. Grimm 2007, S. 34.

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

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

204 Klein 2008, S. 137 und 135.

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

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

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

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

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

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

207 Siehe Kap. 7.2.1.

208 Vgl. Grimm 2008, S. 245.

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

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

Kapitel 2

Terminologie und Theorie: Konzepte zur Analyse von Wirklichkeits- und Un-/Fähigkeitskonstruktionen

Für die vorliegende Arbeit sind eine Reihe von Termini und Theorien von besonderer Relevanz. Zu diesen Termini zählen vor allem die Begriffe »Religion«, »Dis/ability« und »geistige Behinderung«. Im Folgenden werden die jeweiligen theoretischen Grundlagen, Inhalte und Verwendungsweisen dieser Begriffe dargelegt.

2.1 Religion

Die Definition von Religion ist in der Religionswissenschaft ein unabgeschlossenes Thema. Die endgültige Wahl und Ausarbeitung des Religionsbegriffs dieser Arbeit erfolgte entsprechend einem sozialwissenschaftlich qualitativen und offenen Vorgehen in der Auseinandersetzung mit dem Untersuchungsgegenstand und mit den erhobenen Daten. Dies bedeutet zum einen, dass die Festlegung auf einen Religionsbegriff nicht am Anfang der Untersuchung stand – wie es verschiedentlich mit Bezug auf den Soziologen Max Weber für religionswissenschaftliche Arbeiten gefordert wird.¹ Zum anderen bedeutet es, dass die emischen Religionsverständnisse im Feld zwar nicht übernommen wurden, dass aber doch eine gewisse Kopplung zwischen den emischen Religionsverständnissen und dem etischen Religionsbegriff dieser Arbeit gegeben ist.² Auf den Inhalt dieser Kopplung soll an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden,

1 Vgl. z.B. Elwert 2015, S. 18.

2 Bergunder konstatiert, dass stets eine Kopplung etischer Religionsbegriffe an emische Konzepte und historische Bedingungen vorliege (2011, S. 16f.). Er spricht von »Religion 1« und »Religion 2« (S. 12f.). Auch der Religionswissenschaftler Christoph Kleine hält fest: »Man ist eben immer auch durch seine Forschungsgegenstände geprägt« (2016, S. 76). Die in der vorliegenden Arbeit verwendete Bezeichnung »etischer Religionsbegriff« entspricht in etwa Bergunders (erklärter, religionswissenschaftlicher) Religion 1 und die Kategorie »emische Religionsverständnisse« entspricht seiner (unerklärter, alltäglichen) Religion 2. Religionsbegriffe der Theologien werden hier den emischen Religionsverständnissen zugeordnet.

weil es nicht Anliegen dieser Arbeit ist, diesen zu analysieren.³ Es soll lediglich darauf hingewiesen werden, dass eine solche Kopplung als gegeben erkannt wird.⁴

Was aber wird nun in der etischen Perspektive der vorliegenden Arbeit unter dem Begriff »Religion« subsumiert?

2.1.1 Konzeptualisierung von Religion

Als »Religion« werden in der vorliegenden Arbeit alle Sachverhalte und Dinge bezeichnet, die – dadurch wie sie emisch benannt oder beschrieben werden –

1. in unmittelbarer oder mittelbarer Verbindung zu einer Unterscheidung der Wirklichkeit in Unbestimmbares (Transzendenz) und Bestimmbares (Immanenz) stehen,⁵
2. die im Zuge dieser Unterscheidung Unbestimmbares (Transzendenz) bestimmen;⁶ und
3. diese Bestimmung durch Repräsentationen des Unbestimmbaren (Transzendenz) erfolgt.⁷

Diese Begriffsbestimmung von Religion baut auf dem Religionskonzept des Soziologen Niklas Luhmann und damit auf einem systemtheoretischen Gesellschaftsmodell auf. Die einzelnen Begriffe innerhalb dieser Nominaldefinition sind daher ebenfalls von dieser Grundlage ausgehend zu verstehen. So ist *Transzendenz* bei Luhmann, wie der Religionswissenschaftler Christoph Kleine erklärt, »kein religiöser Begriff«, sondern verweist auf »ein Grundproblem von Kommunikation«.⁸ Kommunikation ist im systemtheoretischen Sinne nicht als Äußerung von Menschen zu verstehen; Kommunikation ist die Operation, die soziale Systeme konstituiert. Soziale Systeme und ihre Grenzen entstehen also (immer wieder neu) durch Kommunikation. Kommunikation selbst ist eine Selektion: Kommuniziert wird etwas (Bestimmtes) und d.h. immer, dass

3 Solche Fragestellungen fordert Bergunder für eine kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft und laut Kleine liegen sie im Bereich der »discursive study of religion« (vgl. Bergunder 2011, S. 55; vgl. auch Kleine 2016, S. 80 und 82).

4 Diese Kopplung besteht schon deshalb, weil im Forschungsprozess das Wort »Religion« (weitgehend ohne nähere Spezifizierung) von der Verfasserin in Informationsmaterialien, Gesprächen und in den Interviews verwendet wurde. Das Wort »Religion« stellte damit einen Stimulus für die Äußerungen der Befragten dar, der bewusst Raum für deren eigene Religionsverständnisse ließ. So gingen die emischen Religionsverständnisse der Befragten in die Daten, die durch die Interviews generiert wurden, ein – auch dann, wenn die Befragten das Wort »Religion« selbst nicht verwendeten und/oder ihre Religionsverständnisse nicht explizit darlegten. An anderer Stelle ließe sich diskutieren, ob eine Kopplung wissenschaftlicher und außerwissenschaftlicher Religionsverständnisse nicht nur unvermeidbar, sondern auch sinnvoll ist, da ohne eine solche Kopplung wissenschaftliche Arbeiten der nichtwissenschaftlichen Öffentlichkeit nichts (Verständliches) zu sagen hätten.

5 Vgl. Luhmann 2015, S. 77.

6 Vgl. Luhmann 2016, S. 26.

7 Vgl. ebd., S. 24ff. Dazu, dass die Begriffe »Unbestimmbarkeit« und »Transzendenz« bzw. »Bestimmbarkeit« und »Immanenz« in Anschluss an Luhmann synonym gebraucht werden können vgl. Kleine 2016, S. 74.

8 Ebd., S. 60 und 64.

etwas anderes nicht kommuniziert wird. So bleibt, in den Worten Kleines, ein »unbestimmbarer Rest übrig.«⁹ Dies trifft auf jeden Kommunikationsakt und somit auf alle gesellschaftlichen Teilsysteme zu:¹⁰ Es ist ein Grundproblem von Kommunikation. Die Ausarbeitung dieses unbestimmbaren Rests – egal welcher Kommunikation –¹¹ zur Transzendenz sowie die verschiedenen Repräsentationen der Transzendenz, die den Anschein erwecken, dass das Unbestimmbare bestimmbar sei, wird als Religion bezeichnet.¹² In diesem Sinne hat Religion den Effekt der Kontingenzbewältigung: Sie erlaubt »die Interpretation der (eigenen) Welt als eine notwendige«¹³ und löst deren Kontingenz, also die (scheinbare?) Beliebigkeit dessen, dass die Dinge sind, wie sie sind, obwohl sie genauso gut auch anders hätten sein können, auf.

Wie diese Erläuterungen zeigen, ist der Religionsbegriff hier ganz auf soziale Vorgänge bezogen und nicht auf die Annahme einer realen Existenz von etwas Unbestimmbar-Außersozialem. Der hier verwendete Religionsbegriff entspricht damit dem religionswissenschaftlichen Postulat nach der Einklammerung der Wahrheitsfrage.¹⁴ Luhmann selbst weist auf die soziale Ausrichtung seiner Religionskonzeption hin. Dabei stellt er den Unterschied zwischen dem Fokus einer sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion und dem Fokus theologischer Aussagen heraus:

Im Unterschied zu den Aussagen, die die Religion über sich selber macht [d.i. Theologie], haben wir es demnach nicht mit religiösen Entitäten (Gottheiten zum Beispiel) zu tun, von denen gesagt wird, daß sie existieren. Uns interessiert nur, daß dies gesagt wird.¹⁵

In dieser Arbeit wird eine Unterscheidung vorgenommen zwischen (1) (emisch als existent postulierten) religiösen Entitäten oder Sphären und (2) Religion oder religiöser Kommunikation, die auf die Unterscheidung Transzendenz/Immanenz bezogen ist, oder anders formuliert: die an dem Code transzendent/immanent orientiert ist. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit kommt – bedingt durch die Art ihrer Datengrundlage – noch (3) hinzu, dass *Religion nicht selbst* oder nicht direkt im Fokus der Untersuchung liegt: Die Datengrundlage sind systematisch generierte verbal-sprachliche Aussagen; genauer: deren Transkriptionen. Es werden daher *Schilderungen von Religion* bzw. sprachliche Präsentationen, die aus ethischer Perspektive als *Aussagen über Religion* gelten, in das Zentrum von Analyse und Interpretation gerückt. Damit werden letztlich Diskurse (u.a. die Grenzziehung zwischen Religion und Nicht-Religion betref-

9 Ebd., S. 54.

10 Vgl. Luhmann 2016, S. 35.

11 Vgl. Kleine 2016, S. 68.

12 Für Luhmann (2016, S. 26) besteht hierin die Funktion der Religion für die Gesellschaft und deren Stabilität (vgl. auch ders. 2015, S. 137f.). Über eine Funktion im Alltagssprachlichen Sinn von Religion für die Gesellschaft als Ganze soll im Rahmen dieser Arbeit nicht spekuliert werden. Es geht hier darum, die Effekte von Religion im obigen Sinne in den Darstellungen der Befragten zu erfassen. Das Modell Luhmanns fokussiert primär nicht auf einzelne Personen und ihre Äußerungen. Dies macht es notwendig, zu erläutern, inwiefern Luhmanns Modell in dieser Arbeit für die Analyse solcher Daten verwendet wird. Siehe dazu Kap. 5.2.2.

13 Kött 2003, S. 133.

14 Vgl. Wach 1924, S. 26f. Siehe auch Kap. 3.2.

15 Luhmann 2015, S. 40 (Einfügung der Verfasserin).

fund) in den Blick genommen. Daran zeigt sich, dass die vorliegende Arbeit im Grunde eine diskurstheoretische Perspektive einnimmt, die Luhmanns systemtheoretische Konzepte nutzt.¹⁶ Es geht in der vorliegenden Arbeit also weniger darum, wie Religion tatsächlich ist, gestaltet wird oder wirkt, sondern darum, wie Religion, ihre Gestaltung und Wirkungen dargestellt werden.

2.1.2 Spezifikationen von Religion und weitere Sprachregelungen

Alle Begriffe wie »Sachverhalte« und »Dinge«, »Unbestimmbares«/»Transzendenz« und »Bestimmbares«/»Immanenz« sowie »Repräsentationen«, die in der oben dargelegten Definition von Religion enthalten sind, sind Metabegriffe, die nicht auf einen bestimmten Inhalt festgelegt sind. Das, was in einer jeweiligen Situation unbestimmbar, also transzendent ist, wie oder durch was Transzendenz repräsentiert wird, durch welche Kontingenzformel das Unbestimmbare schließlich in Bestimmtheit überführt wird usw., soll hier – wie bei Luhmann selbst – offen bleiben.¹⁷ So hat sich zwar in der Analyse eines spezifischen Gegenstandes das Religionskonzept Luhmanns als geeignet erwiesen; es handelt sich bei diesem Konzept jedoch, wie auch Kleine aufzeigt, um eines, das aufgrund dieser Offenheit auf unterschiedliche Kontexte übertragbar ist.¹⁸

Religiöse Sachverhalte und Dinge können demnach z.B. Äußerungen, Vorstellungen, Praktiken, Organisationen, Ämter, Objekte, Personen usw. sein, wenn sie emisch entsprechend dargestellt werden. Unbestimmbares tritt in jeder Kommunikation, d.h. in jedem System, unvermeidbar auf und kann daher prinzipiell jedes Thema betreffen wie z.B. Wohlstand, Macht und Gesundheit. Als religiöse Kontingenzformel, also als das, was das Unbestimmbare einer Bestimmung zuführt (wenn die »systeminternen« Kontingenzformeln – wie Ressourcenknappheit im Wirtschaftssystem – nicht ausreichen), kann Gott, Karma oder anderes fungieren.¹⁹ Luhmann hält fest, dass sein Religionskonzept dazu führt, dass das, was sonst nicht als Religion gilt oder nicht als solche ernst genommen wird, als Religion erfasst werden kann.²⁰ Es ist demnach für eine etische Benennung oder Kategorisierung als Religion nicht notwendig, dass eine solche auch emisch (explizit) erfolgt.²¹ Die etische Identifikation von Transzendenz bzw. der Unterscheidung Transzendenz/Immanenz im beschriebenen Sinne erfolgte in der Analyse, die dieser Arbeit zugrunde liegt, daher entweder aufgrund der emischen Präsentationsweise, d.h. aufgrund des Zusammenhangs, in den Sachverhalte

16 Zur Nutzung von Luhmanns systemtheoretischen Konzepten innerhalb eines diskurstheoretisch-religionswissenschaftlichen Ansatzes vgl. Kleine 2016, S. 81.

17 Vgl. Luhmann 2015, S. 58, 79f. und 85-88. Vgl. auch Kleine 2016, S. 60ff.

18 Dennoch wird hier, wie bereits eingangs festgehalten, kein Anspruch auf alleinige Angemessenheit und allgemeine Gültigkeit dieser Konzeption von Religion erhoben. Ganz im Gegenteil: Es ist weiterhin mit Kleine zu betonen, dass »die Systemtheorie nur eine mögliche Perspektive unter vielen« für die Religionswissenschaft ist. Dass die Religionskonzeption Luhmanns im Zuge der Analyse eines z.T. christlichen Gegenstandes als brauchbar erschien, könnte den Vorwurf des Christozentrismus, der verschiedentlich gegen Luhmann und seine Konzeption erhoben wurde, verstärken. Dazu und für eine Argumentation, die diesen Vorwurf entkräftet vgl. ebd., bes. S. 73f. und 81.

19 Vgl. ebd., S. 55.

20 Luhmann (2015, S. 79) bezieht dies auf »Religionen primitiver Gesellschaften«.

21 Vgl. Kleine 2016, S. 81.

und Dinge emisch explizit oder implizit gestellt werden, oder mittels des Einbezugs von weiterem Kontextwissen. Dieses Vorgehen ist im Rahmen dieser Arbeit insbesondere in Bezug auf die Anthroposophie als einen ihrer Gegenstände von Bedeutung. Denn die Anthroposophie – oder zumindest Teile von ihr – können so als Religion gefasst werden – auch wenn ihr ein solcher Status von manchen nicht zuerkannt wird oder die Bezeichnung Religion für die Anthroposophie mit ihren Weltdeutungen, Organisationsstrukturen und Praktiken von ihren AnhängerInnen teilweise abgelehnt wird.²² Das heißt gleichzeitig aber auch, dass die Attribuierung anthroposophisch – und ganz genauso die Attribuierung katholisch und protestantisch – nicht gleichbedeutend ist mit religiös.²³ Für die etische Bezeichnung von etwas als Religion/religiös ist ausschlaggebend, dass die drei oben genannten Merkmale von Religion vorliegen. Es ist daher einerseits allgemein die Rede von religiösen Kontexten und andererseits von anthroposophischen, katholischen und protestantischen Kontexten: Letztere beziehen sich vor allem auf die Einrichtungen und ihre jeweilige verbandliche Verortung (synonym dazu: Kontexte innerhalb von Anthropoi, Caritas, Diakonie) – enthalten aber noch keine Aussage darüber, ob es sich um einen religiösen Zusammenhang handelt oder nicht.

Nach dem Religionsbegriff, der hier verwendet wird, kann es genau genommen keine unterschiedlichen Religionen geben, da Religion einen Kommunikationszusammenhang bezeichnet, der auf eine bestimmte Weise mit einem Grundproblem von Kommunikation in Verbindung steht, nicht aber für eine bestimmte Gestaltung dieses Kommunikationszusammenhangs und der Semantiken, organisationalen oder interaktionalen Strukturen, die mit ihm assoziiert sind. In der Konsequenz wird in dieser Arbeit von Religion im Singular gesprochen. In der Religionswissenschaft wird die Verwendung des Wortes »Religion« im Singular zwar kritisch betrachtet, da dies einen ›Phänomenologie-Verdacht« aufkommen lassen kann;²⁴ der Gebrauch des Singulars ist hier jedoch als Nennung eines Kategoriennamens zu verstehen, d. h., der Begriff »Religion« dient der Repräsentation des gesamten dargelegten, empirisch fundierten und kommunikationstheoretisch ausgearbeiteten Konzepts. Wird die Bezeichnung Religion ohne weitere Anmerkungen verwendet, so ist also stets dieses etische Konzept gemeint. Werden emische Religionsverständnisse thematisiert, wird dies kenntlich gemacht. Synonym zum Begriff »Religion« werden die Ausdrücke »religiöse Zusammenhänge« und »religiöse Kontexte« gebraucht. Sie bringen zum Ausdruck, dass religiöse Sachverhalte und Dinge nicht isoliert auftreten und aufgrund ihrer Beziehungen zu anderen Sachverhalten und Dingen als religiös charakterisiert werden können.

Obwohl, dass in der hier eingenommen Perspektive nur von Religion, nicht aber von Religionen die Rede sein kann, gibt es offensichtlich unterschiedliche historische Spezifikationen des Kommunikationszusammenhangs Religion.²⁵ Anthroposophische, katholische und protestantische religiöse Zusammenhänge sind drei Beispiele für solche Spezifikationen. In dieser Perspektive bedeutet einen Vergleich vorzunehmen, einen Vergleich von Religionsspezifikationen durchzuführen. Dieser ist nötig,

22 Zur Ablehnung der Bezeichnung »religiös« im sog. hollistischen Milieu, zu dem die Anthroposophie bzw. ihre AnhängerInnen gerechnet werden können, vgl. Höllinger/Tripold 2012, S. 35.

23 Vgl. Kleine 2016, S. 58.

24 Vgl. Stuckrad 2003, S. 262.

25 Vgl. Luhmann 2016, S. 78f.

um der Frage nachzugehen, inwiefern es eine allgemeine wechselseitige Beziehung zwischen Religion und Dis/ability unabhängig von verschiedenen Ausprägungen religiöser Kommunikation gibt oder nicht.

Von zentraler Bedeutung für das analytische und interpretative Vorgehen im Rahmen dieser Arbeit ist schließlich noch, dass für die etische Kategorisierung und Untersuchung von etwas als Religion nicht der Glaube an oder die Überzeugung von der realen Existenz von *Transzendente*m ist oder dass eine Handlung auf der Grundlage eines solchen Glaubens ausgeführt wird, sondern wiederum, dass z.B. Aussagen oder Handlungen in einem ermittelbaren Bezug zu einer Transzendenz-/Immanenzunterscheidung stehen. Dabei kann die Art des Bezugs durchaus unterschiedlich sein: Ob der Bezug z.B. rhetorischer Art ist, aus einer traditional geprägten Gewohnheit oder aus einem reflektierten Glauben besteht, ist zwar zu berücksichtigen, entscheidet aber nicht darüber, ob es sich in der hier eingenommenen Perspektive um Religion handelt oder nicht.

2.2 Dis/ability

Die Disability Studies, die »Studien über oder zu Behinderung«,²⁶ haben es ganz ähnlich wie die Religionswissenschaft mit einem uneinheitlich definierten Gegenstand zu tun. Ein eindeutiges, diachron und interkulturell konstantes Signifikat von »Behinderung« ist nicht auszumachen. Vielmehr lassen sich zahlreiche verschiedene Definitionen und Klassifikationsverfahren von »Behinderung« und »Behinderungen« feststellen.²⁷ Die Diversitätssoziologin Elisabeth Wacker konstatiert in ihrem Handbuch-Eintrag über *Geistige Behinderung und Teilhabe an der Gesellschaft* von 2012 in Bezug auf rechtliche, politische, medizinische, pädagogische und soziologische Begriffsbestimmungen: »Eine allgemein gültige Definition des Begriffs der geistigen Behinderung [...] liegt bis heute nicht vor und kann wohl auch kaum gefunden werden.«²⁸ Der Sonderpädagoge Jan Weisser bemerkt hinsichtlich des Alltagsverständnisses von »Behinderung« pointiert: »Wissen wir, was eine Behinderung ist? Wir wissen es nicht. Aber wir lernen den Begriff in kontingenter Weise – d.h. nicht zufällig, aber auch nicht notwendig – zu gebrauchen, um etwas oder jemand als behindert im Unterschied zu nicht behindert zu bezeichnen.«²⁹

Mit Blick auf den Wandel, den die systematische Verwendung des Behinderungsbegriffs seit 1980 erfahren hat, resümiert die Sonderpädagogin Ingeborg Hedderich, dass insgesamt eine Entwicklung von einem linearen Modell von »Behinderung« als Krankheitsfolge hin zu einem komplexen Modell von »Behinderung« als Resultat von Wechselwirkungen zwischen biologischen, psychischen und sozialen Faktoren zu verzeichnen ist. Dabei ist jedoch bis heute oft »die Beibehaltung eines somatischen

26 Waldschmidt 2007a, S. 161.

27 Für eine Darstellung der Geschichte des deutschen Begriffs »Behinderung« und seiner Vorgängerbegriffe vgl. Schmuhl 2010. Für eine kulturvergleichende Perspektive vgl. Ingstad/Reynolds Whyte 1995b, S. 7.

28 Wacker 2012, S. 608.

29 Weisser 2007, S. 237.

Gesundheitsfaktors«³⁰ und damit letztlich ein Festhalten an einer medizinischen Perspektive auf »Behinderung« festzustellen. Anhand der Konzeptualisierung von »Behinderung« in theologischen Arbeiten konnte dies oben gezeigt werden. Die Disability Studies bilden einen geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlichen Gegenentwurf zu dieser medizinischen Sicht sowie zu den rehabilitationswissenschaftlichen und sonderpädagogischen Perspektiven auf »Behinderung«; oder anders ausgedrückt: einen Gegenentwurf zu einem »klinischen Blick« auf »Behinderung« im Sinne des Philosophen Michel Foucaults.³¹ Die Ursprünge der Studien über Behinderung sind mit der Behindertenrechtsbewegung und ihren Anliegen verbunden: In den 1960er-Jahren hatte sich weltweit »Widerstand gegen hergebrachte Exklusionspraktiken und die Behandlung von Menschen mit Beeinträchtigungen als bloße Fürsorgeobjekte« formiert.³² Die Kritik hatte sich dabei auch an die Kirchen und ihre Wohlfahrtsverbände gerichtet.³³ Aus dieser Widerstandsbewegung heraus waren öffentliche Aktionen und Demonstrationen, Projekte und Netzwerke von und für Menschen mit »Behinderungen« sowie schließlich auch neue wissenschaftliche Perspektiven auf »Behinderung« entstanden. Ab den 1980er-Jahren wurden die entsprechenden Studien – zunächst in den USA im Umfeld des Soziologen und Aktivisten Irving Zola – unter der Bezeichnung Disability Studies zusammengefasst.³⁴

Im Folgenden wird zunächst die im Rahmen dieser Arbeit vorgenommene Konzeptualisierung von Dis/ability, die den Diskurs der Disability Studies berücksichtigt und im Verlauf der Untersuchung ausgearbeitet wurde, erläutert. Anschließend wird »geistige Behinderung« als Spezifikation von *Disability* bestimmt.

2.2.1 Konzeptualisierung von Dis/ability

Im Rahmen dieser Arbeit wird unter »Dis/ability« ein sozialer Zusammenhang verstanden, in dem

1. eine Erwartungsverletzung vorliegt bzw. konstatiert wird,
2. diese Erwartungsverletzung dadurch aufgehoben wird, dass ein bestimmtes, kontextspezifisches Konfliktlösungswissen angewendet wird. Das heißt, dass (1) die Erwartungsverletzung einer Person und ihren Eigenschaften zugeschrieben wird,

30 Hedderich 2016, S. 22. Hedderich zeigt den Wandel des Behinderungsbegriffs am Beispiel der verschiedenen Versionen der *International Classification of Functioning, Disability and Health* (ICF) der Weltgesundheitsorganisation (WHO) von 1980 und 2001 auf.

31 Vgl. ebd., S. 19 und 22. Zu den Disability Studies als Gegenentwurf zum »klinischen Blick« auf »Behinderung« vgl. Waldschmidt 2007a, S. 161.

32 Ebd., S. 162.

33 Siehe Kap. 1.3.2. Für die Diskussion von Konsequenzen in Bezug auf das Interesse an Religion(en) in den Disability Studies siehe Kap. 3.1.

34 Vgl. Waldschmidt 2007a, S. 162. Zum Stellenwert normativer Anliegen der Behindertenrechtsbewegung in den aktuellen Disability Studies und in der vorliegenden Arbeit siehe Kap. 3. Bis heute sind die Disability Studies mehr ein Forschungsfeld mit Studien unterschiedlicher Disziplinen, die die skizzierte Perspektive auf »Behinderung« teilen, als eine eigenständige Disziplin. So tragen z.B. auch SonderpädagogInnen zu diesem Feld bei, auch wenn sich dann ihre Perspektive von denjenigen sonderpädagogischen Sichtweisen auf »Behinderung« gemäß einem *individuellen Modell von Behinderung* unterscheidet.

- (2) diese Person folglich als *unfähig* gilt und (3) diese Person aus dem betreffenden Zusammenhang ausgeschlossen (exkludiert) oder auf eine radikal veränderte Art und Weise eingeschlossen (inkludiert) wird. Un-/Fähigkeitskonstruktionen spiegeln sich demnach in In- und Exklusionen wider.
3. Dadurch, dass die Erwartungsverletzung einer Person und ihren Eigenschaften zugeschrieben wird, werden jeweils andere Personen als (normal) fähig und jeweils andere Eigenschaften als (normale) Fähigkeiten konstruiert und bestätigt.

Dis/ability hat damit die Konsequenz, dass Routinen, die zuvor unterbrochen wurden, erwartungsgemäß fortgesetzt werden können, ohne verändert werden zu müssen. Der Vorgang hat demnach auf sozialer Ebene einen konservativen, stabilisierenden, also integrativen Effekt.³⁵ Auf der individuellen Ebene bildet sich in Bezug auf die ausgeschlossene (exkludierte) oder auf spezifische Weise berücksichtigte (inkludierte) Person ein In-/Exklusionsprofil (oder Integrationsprofil) heraus, das sich von dem entfernt, was als Normalfall empfunden wird.³⁶ Wie nachhaltig sich die Behauptung von Un-/Fähigkeit durchsetzt und wie weit ihre Konsequenzen reichen, hängt, so kann angenommen werden, von der Machtkonstellation in einer jeweiligen Situation ab.³⁷

Das dieser Arbeit zugrunde gelegte Konzept von Dis/ability beruht im Wesentlichen auf der *antiessentialistischen Theorie von Behinderung* des Sonderpädagogen Jan Weisser³⁸ und entspricht ferner dem *kulturellem Modell von Behinderung*, wie es in den deutschsprachigen Disability Studies z.B. von der Sozialwissenschaftlerin Anne Waldschmidt vertreten wird. Weisser rekurriert in seiner Terminologie z.T. auf systemtheoretische Begriffsbestimmungen Luhmanns.³⁹ So nennt Weisser die Erwartungsverletzung, von der der Zusammenhang der Dis/ability ausgeht, auch einen »Konflikt zwischen Fähigkeiten und Erwartungen« und erläutert, dass er unter Fähigkeit »das Vermögen, etwas zu realisieren«, versteht. »Das, was es aus welchen Gründen auch immer zu realisieren gilt«, betont er weiter, »ist an Erwartungen gebunden«, die er »mit Luhmann als Einschränkung des Möglichkeitsspielraums« definiert.⁴⁰ Das, was es jeweils zu realisieren gilt, die Erwartungen und die konkrete Gestaltung des Möglichkeitsspielraums, ist stets an einen bestimmten sozialen und historischen Kontext gebunden. Somit ist es auch kontextabhängig, was als Unfähigkeit (*Disability*)

35 Vgl. Wansing 2005, S. 185f. Mit Konservierung, Stabilisation und Integration wird hier nicht auf positive Werte verwiesen, sondern es werden gesellschaftliche Vorgänge neutral beschrieben.

36 Vgl. Wacker 2012, S. 609f.

37 Vgl. Weisser 2007, S. 243, sowie Waldschmidt 2008, S. 5804, und dies. 2007a, S. 57f., 61f. und 72f. Für ein erhellendes Beispiel einer Analyse solcher Machtkonstellationen bei der Definition von »Behinderung« vgl. Freitag 2007. Die Klärung solcher Machtkonstellationen soll innerhalb der vorliegenden Arbeit mit Bezug auf die untersuchten Fälle nicht geleistet werden. Es sei an dieser Stelle aber angemerkt, dass davon ausgegangen wird, dass Handlungen, die Unfähigkeit und Fähigkeit herstellen, aufgrund von diskursiv bestimmten Deutungen erfolgen und durch Handlungen wiederum Deutungen manifestiert und transportiert werden.

38 Vgl. Weisser 2007, bes. S. 240-243, und 2005, bes. S. 20-26.

39 Religions- und Dis/abilitykonzeption dieser Arbeit gründen damit gleichermaßen auf dem systemtheoretischen Gesellschaftsmodell Luhmanns.

40 Weisser 2007, S. 241, und vgl. Luhmann 1984, S. 397.

und Fähigkeit (*Ability*) gilt. Weisser schreibt: »Man kann nicht von Fähigkeiten reden und dabei von Erwartungen abstrahieren. Es handelt sich nicht um zwei Welten, sondern um *eine* Welt, die als praktische Einheit vorliegt.«⁴¹

Noch einmal anders formuliert: Eigenschaften erhalten immer erst im Verhältnis zu situationsspezifischen Erwartungen den Wert von Fähigkeiten und Unfähigkeiten und ein Geschehen, wenn es von den Erwartungen abweicht, den Wert einer Störung.⁴² Die hier vorgenommene Konzeption von Dis/ability geht also nicht von ›beeinträchtigten Individuen‹ aus und bezieht sich auch nicht auf konkrete Eigenschaften (Beeinträchtigungen) oder einen vermeintlichen Normalzustand von Menschen.⁴³ Stattdessen fokussiert sie auf einen mehrschichtigen sozialen Vorgang, in dem die Herstellung von Fähigkeit und Unfähigkeit – d.h. Befähigung und Behinderung – sowie die Konstruktion der Fähigkeit als Normalität erfolgt.

So konzipiert, entspricht diese Bestimmung von Dis/ability auch dem *kulturellen Modell von Behinderung*. Für die Disability Studies ist die Einteilung unterschiedlicher Behinderungskonzeptionen in verschiedene Modelle gewissermaßen konstitutiv. Als konstitutiv kann dieser kategorisierende Umgang mit der Vielfalt an Behinderungsdefinitionen insofern bezeichnet werden, als dass er aus dem basalen Anliegen der Disability Studies – nämlich aufzuzeigen, dass »Behinderung‹ nicht einfach ›vorhanden‹ ist, sondern ›hergestellt‹ wird«⁴⁴ – resultiert. Waldschmidt hält dazu fest: »In der Konsequenz [dieses Anliegens] geht man in den Disability Studies [zunächst] von einem ›sozialen Modell von Behinderung‹ aus.«⁴⁵ Wesentliche Merkmale des *sozialen Modells von Behinderung* sind (1) eine Unterscheidung zwischen (objektiv gegebener, körperlicher) Beeinträchtigung (*Impairment*) und (gesellschaftlicher) Behinderung (*Disability*) aufgrund der Beeinträchtigung sowie (2) die Forderung, dass Behinderungen nicht durch die individuelle Überwindung oder Heilung einer Beeinträchtigung, sondern durch Veränderung gesellschaftlicher Bedingungen zu beseitigen sind.

Bei dem *sozialen Modell* handelt es sich, wie Waldschmidt aufzeigt, um einen Gegenentwurf zu Verständnissen und Umgangsweisen, die – in der Perspektive der Disability Studies – im *individuellen Modell von Behinderung* zusammengefasst werden und in den euroamerikanischen Industrieländern lange Zeit vorherrschend waren. Mit dem *sozialen Modell* sollte gegen die Hegemonie des etablierten *individuellen Modells* opponiert sowie für Teilhabe und Emanzipation argumentiert werden. Kennzeichnend für Definitionen nach *individuellem Modell* ist, dass sie (1) keine Unterscheidung zwischen Beeinträchtigung oder Schädigung und »Behinderung« vornehmen. »Behinderung« wird in diesen Fällen (2) als Ursache eingeschränkter Teilhabe erachtet und erscheint zudem (3) als individuelles Schicksal, das durch medizinisch-therapeutische Intervention und Anstrengungen des betroffenen Individuums um Anpassung zu überwinden oder zumindest zu verringern ist.

Das *soziale Modell* ist laut Waldschmidt – trotz seiner unbestreitbaren Leistungen – nicht ohne Kritik geblieben und hat schließlich mit dem *kulturellen Modell von Behinde-*

41 Weisser 2007, S. 241 (Hervorhebung im Original).

42 Vgl. Luhmann 1984, S. 397.

43 Weisser hält Versuche, »Behinderung« über Merkmale oder Merkmalsgruppen festzulegen und differenziell einzugrenzen«, insgesamt für gescheitert (2007, S. 238).

44 Waldschmidt 2007a, S. 163.

45 Ebd. (Einfügungen und Hervorhebung der Verfasserin).

rungeine entscheidende Weiterentwicklung erfahren: Dieses Modell bricht – vor allem mit Bezug auf die diskurstheoretischen Arbeiten des Philosophen Michel Foucaults –⁴⁶ (1) die Dichotomie des *sozialen Modells* von *Impairment* als Natur und *Disability* als Kultur auf und geht stattdessen davon aus, dass die Deutung einer Eigenschaft als Beeinträchtigung oder Schädigung ebenfalls ein soziales Produkt ist. In Ansätzen, die dem *kulturellen Modell* zugeordnet werden, wird (2) »Behinderung« nicht als lösungsbedürftiges Problem, sondern als Ausdruck sozialkultureller und historisch gebundener Problematisierung von körperlichen und kognitiven Eigenschaften verstanden und analysiert.⁴⁷ Ferner weisen Untersuchungen, die sich am *kulturellen Modell* orientieren, weniger als solche nach *sozialem Modell* einen appellativen Charakter auf. Sie sind vielmehr durch eine akasale Analyse gekennzeichnet. Eine akasale Analyse oder Theorie erklärt in den Worten Weissers »nicht, was Theorien der Behinderung meistens zu erklären beabsichtigen. Sie sagt nicht, warum etwas nicht geht und sie sagt nicht, was zu tun ist, damit es geht.«⁴⁸ Sie fragt stattdessen, wie mit Sozialem zu erklären ist, dass etwas nicht geht (oder dass dieser Eindruck entsteht) und wie (re-)präsentiert wird, dass etwas nicht geht.⁴⁹ Ansätze nach *kulturellem Modell* nehmen außerdem (3) nicht nur »Behinderung« in den Blick, sondern auch die »Nicht-Behinderung«, also die als normal empfundene Fähigkeit (*Ability*), da es sich hierbei um »einander bedingende, interaktiv hergestellte und strukturell verankerte Komplementaritäten«⁵⁰ handelt, wie Waldschmidt erläutert.⁵¹

Die oben dargestellte Bestimmung von Dis/ability entspricht dem *kulturellen Modell* also deshalb, weil sie den Fokus auf Unfähigkeit (*Disability*) und Fähigkeit (*Ability*) als interaktiv konstruierte Komplementaritäten richtet, die Kontextgebundenheit von jeweils situationsspezifischen Unfähigkeits-/Fähigkeitskonstruktionen voraussetzt

46 Vgl. Waldschmidt 2007b, S. 55-77.

47 An dieser Stelle geht es bei der Formulierung sozialkultureller Problematisierung darum, dass hier die Perspektive des *kulturellen Modells* von *Behinderung* eingenommen wird. Der Begriff »kulturell« dient im Namen dieses Modells vor allem dazu, eine gewisse Abgrenzung zum *sozialen Modell* anzuzeigen. Diese Abgrenzung besteht u.a. darin, dass nicht nur auf »Behinderung« als Resultat diskriminierender sozialer Zusammenhänge fokussiert wird, sondern, dass auch (oder gerade) die (Re-)Präsentationen von dem, was als Beeinträchtigung gilt, in Alltagssprache und Literatur, Theater und Film, Malerei und Informationsmedien etc. in den Blick genommen werden (vgl. Waldschmidt 2017, S. 22-26). Eine Gleichsetzung von Kunst und Kultur oder gar die Behauptung, es würde sich bei Kultur um ein eigenes System handeln, wäre zwar nicht im Sinne Luhmanns (vgl. Luhmann 1980, S. 17, und 2017, S. 398). In systemtheoretischer Sicht könnte es aber sinnvoll sein, von einer kulturellen Dimension von »Behinderung« zu sprechen, wenn damit auf semantische Strukturen oder ein »Gedächtnis sozialer Systeme« (ders. 1995, S. 47) verwiesen werden soll, die für Wiederholungen, Gewohnheiten, Traditionen etc. verantwortlich sind, in deren Kontext »Behinderung« immer wieder neu, aber auf wiederkehrend spezifische Weise (oder eben auch abweichend von der gängigen Weise) hergestellt wird.

48 Weisser 2005, S. 24.

49 Vgl. Waldschmidt 2017, S. 24.

50 Waldschmidt 2007a, S. 166.

51 Vgl. ebd., S. 161-167. Für eine weitere ausführliche Darlegung der Modelle vgl. Waldschmidt 2005, S. 15-27, und 2012, S. 20-26. Für eine leicht unterschiedliche deutsche Bezeichnungsweise vgl. Wacker 2012, S. 605f.

und die soziale Konstruktion sowohl von Einschränkungen und Beeinträchtigungen (*Impairments*) als auch von »Behinderungen« (*Disabilities*) annimmt.

Mit Blick auf die Analyse ist des Weiteren zu unterscheiden in die Untersuchung (1) »geistiger Behinderung« an sich, (2) behindernder und befähigender Akte⁵² und (3) der Darstellung solcher Vorgänge. Diese Arbeit ist vor allem auf die dritte Ebene bezogen. Dies ist hauptsächlich in der gewählten Erhebungsmethode und in der Art der Daten, die durch sie generiert wurden, begründet: Die durchgeführten Interviews sind weder darauf angelegt, eine – vermeintlich an sich existierende, wie auch immer definierte – »geistige Behinderung« zu messen, noch ist es primäres Anliegen, die Gespräche selbst als Akte, die Unfähigkeit/Fähigkeit herstellen, zu analysieren. Das Interviewmaterial wird hier vielmehr als sprachliche (Re-)Konstruktion von behindernden und befähigenden Alltagszusammenhängen betrachtet. Gleichwohl ist zu bedenken, dass die Interviewsituation (erlebte) Wirklichkeit nicht nur abbildet, sondern selbst Wirklichkeit erzeugt und damit selbst zum Akt der Dis/ability werden kann. Dies dadurch, dass die sprachliche (Re-)Konstruktionen von Fähigkeiten und Unfähigkeiten eben diese als wirklich erscheinen lassen. Es ist folglich in der Darstellung und Analyse der Interviewinhalte darauf zu achten, die jeweils sprachlich erfolgten (Re-)Konstruktionen nicht unhinterfragt zu übernehmen und dadurch weder »Behinderung« zu reinfizieren noch entsprechende Attribuierungen zu reproduzieren. Im Vordergrund steht stattdessen eine Reflexion der entsprechenden (Re-)Konstruktionen, die auch in der Wortwahl und den Formulierungen dieser Arbeit zum Ausdruck gebracht werden muss.

2.2.2 Spezifikationen von Dis/ability und weitere Sprachregelungen

Das Konzept von *Dis/ability* ist bewusst abstrakt und inhaltlich offen formuliert. Die Identifikation von *Dis/ability* erfolgt nicht anhand bestimmter Inhalte, sondern aufgrund der beschriebenen Strukturen eines sozialen Zusammenhangs. Der Inhalt von *Dis/ability* ist jeweils in Bezug auf einzelne empirische Fälle zu bestimmen: In welcher Situation Unfähigkeit (aufgrund einer Erwartungsverletzung) konstatiert wird, durch wen und warum, worin überhaupt eine Unfähigkeit gesehen wird und welche Eigenschaften konkret als verantwortlich für ihr Auftreten gelten oder erscheinen, wird nicht durch das oben dargelegte Konzept vorab festgelegt.⁵³ Auch in Bezug auf den

52 Hierzu sind nicht nur Deutungen und Äußerungen von einzelnen Personen sowie Interaktionen zwischen Personen zu zählen, sondern auch (Wechsel-)Wirkungen zwischen Menschen und ihrer materiellen Umwelt.

53 Ganz im Gegensatz zu dem Systemtheoretiker Peter Fuchs (2002): Er geht davon aus, dass es immer die gleichen Eigenschaften von Menschen sind, die eine »Belastung sozialer Systeme« darstellen (z. B. Sehschädigung, Schwerhörigkeit, geistige Behinderung, Chromosomenaberration) – auch wenn die Umgangsweise »in verschiedenen Gesellschaften und zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden« seien. Fuchs' eindeutige Bestimmung von konkreten Merkmalen als »Behinderung« gründet auf seiner Annahme, dass die Möglichkeit von Kommunikation (im luhmannschen Sinne) stets die gleichen Bedingungen hat und daher immer die gleichen Merkmale soziale Systeme belasten würden. Fraglich ist, ob diese Annahme empirisch haltbar ist. Anders, als Kleine es für die Übertragbarkeit des luhmannschen Religionskonzepts tut, erbringt Fuchs in seinem Text keinen empirischen Nachweis für seine Behauptung. Fuchs' dogmatische, kommunikationstheoretisch grundgelegte Weltsicht führt jedenfalls zu einer starren Bestimmung dessen, was »Behinderung« ist, die sich letztlich nicht von

konkreten Inhalt des Konfliktlösungswissens bleibt das Konzept weitgehend offen. Hinsichtlich der Umgangsweisen, die auf die Konstatierung einer Unfähigkeit folgen, sind Variationen möglich. Für die etische Identifikation eines Zusammenhangs als Dis/ability ist nur entscheidend, dass es in Folge der Konstatierung einer Unfähigkeit zu einem Ausschluss und/oder einer (deutlich veränderten) Art und Weise der Berücksichtigung einer Person mit weitreichenden Konsequenzen für diese kommt.

Diese Offenheit des Konzepts hat zur Folge, dass auch Unfähigkeiten, die emisch auf Merkmale wie z.B. Geschlecht (*sex, gender*) oder Ethnizität (*race*) zurückgeführt und zum Ausgangspunkt für Aus- und spezifische Einschlüsse gemacht werden, etisch mit *Dis/ability* in Zusammenhang gebracht werden können. Praktisch stellt dies für die vorliegende Arbeit kein Problem dar, da durch den Kontext der Datenerhebung nur selten andere Unfähigkeitskonstruktionen als »geistige Behinderung« in den Interviews thematisiert werden. Aus analytischer Sicht ist diese Offenheit des Konzepts aber ebenfalls unproblematisch. Methodisch problematisch würde dies erst dann werden, wenn – in Orientierung an Alltagsdifferenzierungen – Aussagen speziell über das getroffen werden sollen, was im Alltag als »Behinderung« gilt, aber eben nicht als Geschlecht oder Ethnizität. Analytisch gesehen sind »Behinderung« und »geistige Behinderung« also nur zwei Spezifikation der Unfähigkeitskonstruktion unter vielen innerhalb von Vorgängen von *Dis/ability*.⁵⁴ Hierin liegt weniger ein Problem als vielmehr der analytische Reiz des Konzepts, wenn (weiterführend) mit *Dis/ability* ein allgemeiner Mechanismus gesellschaftlicher Stabilisierung in den Blick genommen werden kann sowie – in Entsprechung der für qualitative Arbeiten gebotenen Entdeckungslogik – bislang unreflektierte *Dis/ability*-Konstruktionen identifiziert werden können.⁵⁵

Ein weiterer Vorteil des Konzepts ist es, dass die Identifikation von *Dis/ability* in den Daten weder auf eine allgemeine und eindeutige, merkmalszentrierte Definition von »geistiger Behinderung« angewiesen ist noch davon abhängig ist, dass die Befragten explizit den Begriff »geistige Behinderung« verwenden oder selbst erläutern, was sie darunter verstehen. Stattdessen wird aufgrund des semantischen und weiteren Kontextes ermittelt, was jeweils als *Disability* und *Ability* präsentiert wird.⁵⁶

aktuell »westlichen«, essentialistischen und merkmalszentrierten Behinderungsdefinitionen unterscheiden lässt.

54 Waldschmidt argumentiert, dass »Behinderung« in den meisten Fällen auf »Gesundheit, Funktionsfähigkeit und Leistungsvermögen bezogen« ist und – auch im Fall von »geistiger Behinderung« – mit dem Körper in Verbindung gebracht wird (2010, S. 14f.). Wacker hält fest, dass »[a]ls geistig bzw. seelisch behindert [...] ein Personenkreis erfasst [wird], der meist im gesamten Lebensverlauf oder einem erheblichen Teil von einem kulturell vorgeformten fiktiven Maß geistiger oder seelischer Normalität abweicht. Die Möglichkeit autonomer Lebensbewältigung gelten als eingeschränkt aufgrund verlangsamer Denkfähigkeit, verminderter Kommunikationspotenziale, sozialer Adaptionprobleme und reduzierter kognitiver Leistungen. [...] Ursachen für geistige Einschränkungen werden [...] z.B. ätiologisch in einer Schädigung des zentralen Nervensystems, einer Beeinträchtigung der kognitiven Leistungsfähigkeit aufgrund verminderter Intelligenz [oder] in Bezug zu normativen Erwartungen an emotionale und kognitive Leistungsfähigkeit bzw. soziale Anpassungsfähigkeit der Individuen« gesucht (2012, S. 608 und 609).

55 Vgl. Kremsner 2017, S. 68.

56 Weiterführend wäre zu klären, ob die hier zugrunde gelegte Bestimmung von *Dis/ability* auch in Bezug auf gesellschaftliche Kontexte, in denen es kein Äquivalent zum deutschen Begriff »Behinderung« gibt, sinnvoll anwendbar ist.

Der Terminus *Dis/ability* wird hier als Bezeichnung für einen Vorgang, der Unfähigkeit und Fähigkeit sowie Normalität und Abweichung herstellt, verwendet. *Dis/ability* ist somit nicht lediglich als eine englische Übersetzung des deutschen Wortes »Behinderung« zu verstehen, sondern als metasprachlicher Terminus. Die Schreibweise von *Dis/ability* mit Schrägstrich erklärt sich daraus, dass *Dis/ability* dem *kulturellen Modell* entsprechend von einer unauflöselichen, interaktiven Komplementarität von *Disability* und *Ability* ausgeht und eben diese beide Dimensionen des Vorgangs umfasst.⁵⁷ Dennoch ist es möglich, auch von *Disability* und *Ability* als einzelnen Bestandteilen innerhalb des fraglichen Vorgangs zu sprechen. Behinderung (ohne Anführungszeichen) meint hier den Vorgang der Herstellung von Unfähigkeit; Befähigung bezeichnet die Herstellung von Fähigkeit.

Die Verwendung des Begriffs »geistige Behinderung« (in Anführungszeichen) stellt eine Art Zitat aus der emischen Sprache auf der etischen Darstellungsebene dar. Dabei wird der Begriff in dieser Arbeit als Repräsentant aktuell emischer und jeweils individueller Konzepte gebraucht. Dies bedeutet: »Geistige Behinderung« steht als Synonym für alle weiteren verwandten, emischen Begriffe wie z.B. »Lernbehinderung«, »Handicap«, »Förderbedarf geistige Entwicklung« oder auch »Seelenpflege-Bedürftigkeit« und »besondere Fähigkeiten«.⁵⁸ Es handelt sich hierbei folglich nicht um eine eigene objektsprachliche Verwendung, sondern um einen metasprachlichen Rekurs auf verschiedene emisch-objektsprachliche Bezeichnungen. Um dieser Perspektive und dieser Art des Wortgebrauchs Ausdruck zu verleihen, wird der Begriff durchweg in Anführungszeichen gesetzt.⁵⁹ Zwar ist »geistige Behinderung« aufgrund seines pejorativen Gehalts ein eher gemiedener Begriff.⁶⁰ Er scheint jedoch trotz seiner inhaltlichen Uneindeutigkeit gleichzeitig ein Terminus zu sein, der die deutlichste Abgrenzung von anderen Phänomenen wie z.B. »psychischen Erkrankungen«, vornehmlich sozialisationsbedingten Verhaltensauffälligkeiten usw. ermöglicht. Er wird hier deshalb als Repräsentant verschiedener emisch verwendeter Begriffe gewählt. Die (vermeintliche) Eindeutigkeit des Begriffs mag damit zusammenhängen, dass der Begriff – trotz aller Kritik – in Pädagogik, Medizin, Recht und Behindertenhilfe weiterhin zur Klassifizierung gebraucht wird⁶¹ und der Gebrauch des Begriffs im Alltag entsprechend erlernt wurde.⁶² Die Verwendung des Begriffs »geistige Behinderung« in der vorliegenden Arbeit korrespondiert mit diesen Klassifikationen und diesem Alltagsverständnis – ohne dass mit seinem Gebrauch essenzialisierende Aussagen getroffen werden oder eine herabwürdigende Haltung gegenüber denjenigen, die in

57 Vgl. Waldschmidt 2017, S. 25f. »Disability« und andere aus dem Englischen stammende Begriffe werden hier in eingedeutschter Version groß geschrieben.

58 Für die im analysierten Interviewmaterial verwendeten Begriffe siehe Abb. 7 in Kap. 8.2.1.

59 Für ein vergleichbares Vorgehen vgl. Lescow 2015, bes. Fn. 1. In Komposita – wie z.B. Behinderungskonstruktion – wird der Lesbarkeit wegen jedoch auf Anführungszeichen verzichtet. In diesem Fall bringt schon der Verweis auf die Konstruktion zum Ausdruck, dass es sich nicht um einen ontologisch-realen Zustand, sondern um eine individuell und sozial wirksame Kategorie handelt.

60 Die Selbstvertretungs- und People-First-Bewegung gebraucht die Bezeichnung »Menschen mit Lernschwierigkeiten« (vgl. Kremsner 2017, S. 67, Fn. 2).

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

62 Vgl. Weisser 2007, S. 237.

unterschiedlichen gesellschaftlichen Zusammenhängen so benannt und klassifiziert werden, verbunden ist.

Im Rahmen dieser Arbeit werden »Behinderung« im Sinne einer Unfähigkeit oder Einschränkung einerseits sowie Fähigkeit als dessen Komplement andererseits nahezu vollständig unabhängig von vermeintlich objektiv-biologischen Eigenschaften einer Person betrachtet. Stattdessen gelten Deutungen und Handlungen als Quelle der Genese, Tradierung und Konservierung von »Behinderung«. Der genetische Befund einer Trisomie 21 z.B. ist demnach weder als eine genetische Schädigung oder Abweichung *per se* zu verstehen noch mit einer »Behinderung« gleichzusetzen, sondern neutral als ein Sachverhalt, der auftreten kann, hinzunehmen. Zu ermitteln wäre in der hier präferierten Perspektive, wie es dazu kommt, dass dieser Sachverhalt als Eigenschaft eines Menschen gilt, wie dieser Sachverhalt zum Defekt erklärt wird und wie weitere Eigenschaften, die mit einer Trisomie 21 in Verbindung gebracht werden, als anormal und »Behinderung« gelten, inwiefern die TrägerInnen dieses Labels von Abwertung und Benachteiligung betroffen sind und was die fraglichen Vorgänge wiederum über gesellschaftliche Funktionsweisen aussagen.

Eine solche konstruktivistische Sichtweise ist in der behinderungsbezogenen Forschung nicht unstrittig.⁶³ Die Sonderpädagogin Nicole Vossler und der Sonderpädagoge Holger Lindemann bemerken, »dass eine Sichtweise von Menschen, die davon ausgeht, das Behinderung nicht auf eine bestimmte Ursache zurückgeführt werden kann, sondern erst in der Interaktion geschaffen wird, [...] in vielen Punkten nicht nur der alltäglichen Erfahrung, sondern auch vielen Bereichen traditionellen wissenschaftlichen Denkens [widerspricht].«⁶⁴

Gleichwohl »geistige Behinderung« und andere Formen der *Disability* von der Verfasserin dieser Arbeit als konstruiert erachtet werden, bestreitet die Verfasserin nicht, dass diese Konstruktionen reale Folgen haben. In der Alltagswelt findet die Herstellung von Unfähigkeit (Behinderung) statt und »Behinderungen« erscheinen den meisten Menschen wohl als objektiv gegeben. Dies macht es nötig, Behinderung in der Alltagswelt als real zu behandeln und ihre realen, negativen Folgen durch eine Politik der *Affirmative Action* und Solidarität zu kompensieren.⁶⁵ Allein darauf zu insistieren, dass »Behinderungen« konstruiert sind, hilft im Alltag und in politischer Perspektive nicht weiter. Eine konstruktivistische Sichtweise und entsprechende wissenschaftliche Analyse können aber die kontextabhängige Variabilität der Konstruktion von Unfähigkeit und die Modifizierbarkeit von Umgangsweisen mit »behinderten« Menschen aufzeigen und damit schließlich mittelbar dazu beitragen, Alltagspraktiken, die – oftmals unbewusst bzw. ungewollt – diskriminierend sind, als solche zu verstehen, zu hinterfragen und schließlich zu beseitigen.

63 Vgl. z.B. Kastl 2017, S. 263-270.

64 Lindemann/Vossler 2000, S. 109.

65 Vgl. Waldschmidt 2007a, S. 161.

Kapitel 3

Programmatische Vorbemerkungen: behinderungsbezogene Religionswissenschaft

Die vorliegende Arbeit ist in erster Linie eine religionswissenschaftliche Arbeit. Gleichzeitig liegt ihren Fragen die Perspektive der Disability Studies zugrunde. Die Arbeit verbindet also Religionswissenschaft und Disability Studies und soll zu beiden beitragen: Sie ist ein erster Schritt in Richtung einer *behinderungsbezogenen Religionswissenschaft*.

Obwohl sich die Religionswissenschaft häufig – sowohl thematisch als auch methodisch – als inter- oder multidisziplinär erweist, gibt es, so hat die Analyse des Forschungsstands gezeigt, bis heute nur sehr wenige Vorbilder für eine religionswissenschaftliche Verwendung von Konzepten der Disability Studies. Ein Programm, d.h. eine systematische Zusammenführung von Religionswissenschaft und Disability Studies, liegt nicht vor. Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden auf die Potenziale einer behinderungsbezogenen Religionswissenschaft hingewiesen und ihre Voraussetzungen und Herausforderungen erörtert werden. Dabei ist insbesondere die Rolle von normativen Haltungen zu diskutieren. Eine solche Diskussion ist bereits im Zusammenhang mit der Konstituierung der *Gender Studies in Religion* oder *genderorientierten Religionswissenschaft*¹ geführt worden. Auf diese kann für eine behinderungsbezogene Religionswissenschaft zurückgegriffen werden.²

1 Die Religionswissenschaftlerin Donata Pahnke hat den Begriff der »Gender Studies in Religion« gebraucht. Sie gibt die Bezeichnung als »Forschungen zum Geschlechterverhältnis im Zusammenhang mit Religion« wieder (1993a, S. 9). In dieser Arbeit wird in Anschluss an die Religionswissenschaftlerinnen Edith Franke und Verena Maske von genderorientierter Religionswissenschaft gesprochen und der Terminus »behinderungs-« bzw. »disabilitybezogene Religionswissenschaft« gebildet.

2 Auch die behinderungsbezogene Geschichtswissenschaft (Disability History) bezieht sich auf die genderorientierte Geschichtswissenschaft (vgl. Bösl 2015, S. 119). Feministische Debatten hatten, wie Waldschmidt erwähnt, Einfluss auf die Konzeption der Disability Studies (2017, S. 22). Es erscheint damit nicht abwegig, strukturelle Ähnlichkeiten in Gender Studies und Disability Studies bzw. ihren jeweiligen Kernkonzepten zu erkennen und sie in eine gemeinsame Wissenschaftslinie einzuordnen.

3.1 Potenziale behinderungsbezogener Religionswissenschaft

Aktuell kann eine *double blindness* oder eine *zweifache Leerstelle* in Bezug auf die Erforschung der Zusammenhänge zwischen Religion und »Behinderung« festgestellt werden. Mit *double blindness* beschreibt die Religionswissenschaftlerin Ursula King in ihrer Einleitung zum Sammelband *Gender, Religion and Diversity* von 2005 den Mangel an Aufmerksamkeit in Religionswissenschaft und Gender Studies für die Gegenstände der jeweils anderen Disziplin.³ Acht Jahre später konstatieren die Religionswissenschaftlerinnen Edith Franke und Verena Maske in ihrem Beitrag zum Band *Religionswissenschaft – trotz weiterhin bestehender Desiderate – »eine gewisse Etablierung« genderorientierter Ansätze »in der religionswissenschaftlichen Forschungspraxis.«*⁴ Die lange vorherrschende »Gender-Blindheit« nennen Franke und Maske »erstaunlich«, da »Religionen eine große Rolle bei der Herstellung von Gender spielen.«⁵

»Behinderung« kann – in ähnlicher Weise wie Geschlecht – als ein »soziales Differenzierungsmerkmal«, das eine »weitreichende Verbreitung und nachhaltige sozialstrukturelle[] bzw. individuell-biographische[] Bedeutung«⁶ aufweist, verstanden werden. So kann – analog zum engen Verhältnis von Religion und Gender, wie es Franke und Maske sowie King skizzieren –⁷ auch für Religion und »Behinderung« gezeigt werden, dass sie einander direkt und indirekt beeinflussen bzw. sich gegenseitig in spezifischer Weise konstruieren. Sowohl Religionswissenschaft auf der einen als auch behinderungsbezogene Disziplinen und Arbeiten auf der anderen Seite haben in der Mehrheit, wie in der Analyse des Forschungsstands gezeigt, jedoch religiöse Zusammenhänge als »Behinderung« konstruierend und gleichzeitig durch »Behinderung« konstruiert bislang nicht zur Kenntnis genommen. In Wissenschaftsdisziplinen, die sich als werturteilsfrei verstehen, können, wie Franke und Maske aufzeigen, Vorbehalte dagegen bestehen, Perspektiven kritischer Ansätze wie die der Gender, Post- oder Decolonial und Disability Studies aufzunehmen, was zu einem Ausschluss bestimmter Gruppen und ihrer Perspektiven aus der Forschung führt.⁸

Aus der Behindertenrechtsbewegung der 1970er- und 1980er-Jahre heraus, in deren Rahmen die Disability Studies entstanden sind, hatte es, wie bereits erwähnt, auch Kritik an den Kirchen und deren Behindertenhilfeeinrichtungen gegeben.⁹ Den aktuellen anglofonen Disability Studies attestiert die Religionswissenschaftlerin Sarah Imhoff Vorbehalte gegenüber religiösen Traditionen, insbesondere gegenüber dem Judentum, und ihren Auswirkungen auf den Umgang mit und auf die soziale

3 Vgl. King 2005, S. 1f.

4 Franke/Maske 2012, S. 131.

5 Ebd., S. 130.

6 Bendel 1999, S. 301.

7 Vgl. Franke/Maske 2012, S. 130, und King 2005, S. 1.

8 Zu religionswissenschaftlichen Vorbehalten gegen die Perspektiven der Gender Studies vgl. Franke/Maske 2012, S. 129.

9 Siehe Kap. 1.3.2 und Kap. 2.2. Darin kann auch das scheinbar gegebene Desinteresse der Disability Studies an der Beschäftigung mit »Behinderung« in den Theologien (und damit in enger Verbindung zu den Kirchen) begründet sein. Daher ist es wichtig, hier deutlich zu machen, dass die vorliegende Arbeit keine theologische, sondern eine davon deutlich unterschiedene, religionswissenschaftliche Perspektive einnimmt.

Stellung von »behinderten« Menschen.¹⁰ Hinzu kommen möglicherweise (implizite) Säkularisierungsannahmen, also Annahmen darüber, dass Religion in gegenwärtigen euro-amerikanischen Gesellschaften für die soziale Strukturierung kaum noch Bedeutung haben.¹¹ All dieses können Gründe dafür sein, dass im Feld der deutschsprachigen Disability Studies bisher wenig Interesse an Analysen religiöser Zusammenhänge bestanden hat – insbesondere dann, wenn es um religiöse Zusammenhänge in der eigenen, gegenwärtigen Gesellschaft geht.

ReligionswissenschaftlerInnen auf der einen Seite haben bisher – wie auch viele andere Sozial- und KulturwissenschaftlerInnen – bewusst oder unbewusst die weltweit »größte Minderheit« (mehr als eine Milliarde Menschen, d.h. aktuell 15 Prozent der Weltbevölkerung),¹² nämlich Menschen, die als »behindert« klassifiziert werden, als GesprächspartnerInnen über religiöse Sachverhalte außer Acht gelassen.¹³ Forschende der Disability Studies auf der anderen Seite haben oft unberücksichtigt gelassen, dass Religion ein relevantes soziales Moment für ihren Gegenstand darstellt.¹⁴ Für zahlreiche Menschen weltweit – und damit auch für Menschen, die als »behindert« gelten – ist Religion nach wie vor alltäglich von Bedeutung – nicht nur in vergleichsweise später industrialisierten Regionen oder im sog. globalen Süden.¹⁵ Außerdem ist Religion, wie im historischen Überblick angedeutet, in der Beschäftigung mit dem Bereich der Wohlfahrtspflege, der das Leben zahlreicher Menschen, die als »behindert« gelten, prägt, nicht zu vernachlässigen.¹⁶

In Bezug auf die Berücksichtigung von geschlechterbezogenen Perspektiven in der Religionswissenschaft forderte Franke vor mehr als 20 Jahren, dass die unterschiedlichen Perspektiven von Frauen und Männern in religionswissenschaftlicher Forschung, Deskription und Theoriebildung zu berücksichtigen sind.¹⁷ Diese Forderung gilt es jetzt auf die Perspektiven von Menschen mit und ohne »Behinderungen« anzuwenden.¹⁸ Welche konkreten Leerstellen aber können durch die Erörterung des (wechselseitigen) Verhältnisses zwischen Religion und »Behinderung« gefüllt werden?

10 Franke (1997, S. 177f.) hat in ähnlicher Weise Vorbehalte gegenüber Religion(en), jedoch insbesondere gegenüber dem Christentum in der frühen feministischen Bewegung festgestellt.

11 Siehe Kap. 1.4.1.

12 Vgl. Goodley 2017, S. 1.

13 Diese und weitere Aussagen sind normative Aussagen, die sich auf die Konstituierung von Religionswissenschaft als Forschungsansatz beziehen. Sie sind nicht von der Maxime der »Nicht-Normativität«, die für religionswissenschaftliche Aussagen über den Untersuchungsgegenstand und die Existenz von Transzendtem gilt, betroffen. Siehe Kap. 3.2.

14 Diese Relevanz kann unabhängig davon, inwieweit Einzelpersonen und Gesellschaften sich selbst als säkularisiert betrachten oder von anderen als säkularisiert betrachtet werden, sein. Sie schlägt sich z.B. in Begriffen, die auch in nicht-religiösen Kontexten verwendet werden, nieder (vgl. Imhoff 2017, S. 1).

15 Die Religionswissenschaftlerin Sarah Imhoff (2017, S.1) verweist auf Studien, die besagen, dass 80 bis 85 Prozent der Menschen mit »Behinderungen« und deren Eltern in den USA angeben, dass ihnen Glaube (»faith«) sehr wichtig sei. Die Repräsentativität dieser Studien wäre genauer zu prüfen.

16 Siehe Kap. 1.3.2.

17 Vgl. Franke 1997, S. 114.

18 Vgl. Imhoff 2017, S. 2-4.

In Anlehnung an die Forschungsperspektiven, die Franke und Maske für eine genderorientierte Religionswissenschaft formulieren, sowie im Anschluss an Petro und Imhoff ließen sich für die Religionswissenschaft verschiedene Fragen, Felder und Ansätze, in denen »Behinderung« bzw. die Kategorie Dis/ability von Bedeutung ist, benennen.¹⁹ In dieser Arbeit wird ein religionswissenschaftlich-soziologischer Ansatz verfolgt. Bei einem solchen liegt der Fokus im Allgemeinen auf Religion als Moment eines sozialen Gefüges. Im Speziellen wird, wie bereits eingangs erläutert, die Frage nach den Wechselwirkungen von Religion auf der einen und Dis/ability bzw. »geistiger Behinderung« auf der anderen Seite behandelt und damit auf die Beziehungen zwischen der Verfassung religiöser Zusammenhänge und sozialstruktureller Positionen von Menschen verwiesen.

Die erste Erweiterung durch die hier vorgelegte behinderungsbezogene religionswissenschaftliche Arbeit besteht folglich darin, die bestehende Forschung zur Bedeutung von Religion für Stellungen von Personen in der Gesellschaft zu ergänzen (religionswissenschaftliche Integrationsforschung). In diesem Zusammenhang wird zum einen aufgezeigt, dass durch religiös beeinflusste soziale Ein- und Ausschlüsse spezifische soziale Rollen²⁰ entstehen können. Zum anderen werden religionswissenschaftliche Daten und Modelle um Kenntnisse darüber, wie unter dem Eindruck sozialer Rollen Religion geformt wird, erweitert.

In dieser Arbeit wird des Weiteren eine religionsvergleichende Perspektive eingenommen. Der Vergleich kann als ein religionswissenschaftliches Kernanliegen bezeichnet werden. Im Zentrum der hier vorgestellten Analyse steht ein synchroner Vergleich verschiedener Religionspezifikationen und Behinderungserfahrungen in einem gemeinsamen regionalen Kontext. So kann der Frage nach Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen verschiedenen religiösen Kontexten in Bezug auf Behinderungen und Befähigungen nachgegangen werden. Komparative religionswissenschaftliche Untersuchungen können so zur Erforschung der Kontextabhängigkeit von Behinderung und Befähigung beitragen. Die zweite Erweiterung durch behinderungsbezogene Religionswissenschaft, wie sie mit dieser Arbeit erfolgt, betrifft dementsprechend unmittelbar eines der Kernanliegen der Disability Studies. Dieses Anliegen besteht darin, deutlich zu machen, dass »Behinderung« ein vielschichtiges Phänomen ist, das relativ zu historischen und unterschiedlichen sozialen Kontexten konstruiert, repräsentiert und implementiert wird. Diese Relativität kann nur durch einen Vergleich sichtbar gemacht werden. Disability Studies können also von religionswissenschaftlichen Perspektiven und Expertisen in wesentlicher Weise profitieren.

3.2 Rahmen behinderungsbezogener Religionswissenschaft

Eine Symbiose zwischen Religionswissenschaft und Disability Studies – so ertragreich sie sich auch erweisen wird – hat einige Herausforderungen zu bewältigen. Diese können vor allem unterschiedliche Positionen zur Normativität betreffen: Für

19 Vgl. Franke 1997, S. 113, und Franke/Maske 2012, S. 130f. Vgl. auch Petro 2016, S. 369-373.

20 Es ließe sich je nach theoretischer Anbindung ebenso von Lebenslagen, Profilen oder Adressen sprechen.

die Religionswissenschaft ist der Anspruch auf Neutralität konstitutiv; die Disability Studies hingegen sind von der Grundanlage her eine normative Wissenschaft. Wie auch die feministische Wissenschaft bauen die Disability Studies auf Maximen der kritischen Sozialwissenschaft und der qualitativen Sozialforschung auf.²¹

Das normative Anliegen der Disability Studies formuliert z.B. die Anglistin Rosemarie Garland-Thomson in ihrem Beitrag zum Band *Der (im-)perfekte Mensch* aus dem Jahr 2003, der eng mit der Begründung der Disability Studies in Deutschland verbunden ist,²² sehr deutlich:

Das erzieherische Ziel der Disability Studies lautet [...]: andere Geschichten über Behinderung erzählen. Und das soziale Ziel dieser anderen Geschichten besteht darin, aus ›behindert‹ eine annehmbare Identitätskategorie zu machen, in die zu gehören man sich gut vorstellen kann. [...] [D]ie Disability Studies [wollen] sowohl das Thema der Behinderung als auch Menschen mit Behinderungen stärker in die Gesellschaft integrieren.²³

Franke merkt an, dass in Teilen der feministischen Forschung gefordert wurde, dass »die Forschung bewußt für bestimmte Ziele der Frauenbewegung zu konzipieren und einzusetzen« sei.²⁴ In Bezug auf die religionswissenschaftliche Rezeption von Perspektiven der Gender Studies halten Franke und Maske mit Verweis auf ihre Kollegin Donata Pahnke fest, dass sich

ein gewisser Widerstand gegenüber genderorientierten Ansätzen [...] daraus ergeben [mag], dass der kritische Impetus einer solchen Forschungsperspektive mit dem religionswissenschaftlichen Postulat nach Wertneutralität in einem scheinbar unauflösbaren Spannungsverhältnis steht.²⁵

Ähnliche Vorbehalte könnten auch im Zusammenhang mit einer Kombination von Religionswissenschaft und Disability Studies virulent werden. Wie lassen sich also Religionswissenschaft und Forschungsfelder wie Gender oder Dis/ability Studies, die auf den ersten Blick programmatisch diametral gegensätzlich verfasst zu sein scheinen, konstruktiv miteinander verbinden – ohne dass die eine oder die andere Seite sich zu einer Abkehr von den Grundlagen ihrer disziplinären Identität genötigt sieht?²⁶ Um der Frage nach der Möglichkeit einer behinderungsbezogenen Religionswissenschaft nachzugehen, erscheint es hilfreich, zu klären, was genau Neutralität

21 Für Bemerkungen zu den Grundlagen der feministischen Wissenschaft vgl. Franke 1997, S. 112. Zur Bedeutung der kritischen Sozialwissenschaft für die Disability Studies vgl. Waldschmidt 2005, S. 9f.

22 Vgl. ebd., S. 10.

23 Garland-Thomson 2003, S. 418. Zum Ursprung der Disability Studies in der wissenschaftskritischen Behindertenrechtsbewegung vgl. Goodley 2017, S. 1-5, sowie Waldschmidt 2005, S. 11f., und dies. 2007, S. 161ff.

24 Franke 1997, S. 114.

25 Franke/Maske, S. 129.

26 Für deutschsprachige Beispieltex-te, in denen solche Diskussionen bezogen auf Perspektiven von Feminismus oder Gender Studies in der Religionswissenschaft geführt werden, vgl. Pahnke 1993b, Biehl/Seier 1993, Franke 1997 und Heller 2010.

im Rahmen von Religionswissenschaft bedeutet und in welchem Verhältnis diese zu Ansprüchen der Disability Studies stehen.

Methodische Gleichstellung von Religionen und religiösen Äußerungen. Die prinzipielle Neutralität der Religionswissenschaft wurde verschiedentlich *methodischer Atheismus*, *methodologischer Agnostizismus* oder *methodologischer Neutralismus* genannt.²⁷ Sie ist von Beginn an und grundlegend in Bezug auf die Frage nach der Existenz von sog. Transzendente[m] – also z.B. Gottheiten – bzw. hinsichtlich der Ansprüche verschiedener Religionen in Bezug auf Transzendentes gefordert. Damit unterscheidet sich Religionswissenschaft fundamental von den Theologien.

In seiner *wissenschaftstheoretischen Grundlegung* der Religionswissenschaft von 1924, einer Art Gründungsdokument der Religionswissenschaft, postuliert Joachim Wach eine *Einklammerung der Gültigkeits- oder Wahrheitsfrage*.²⁸ Daraus ergibt sich – unabhängig von der persönlichen Einstellung und einem methodologischen Neutralismus – eine methodologische Gleichstellung aller Formen von Religion/en, die – ebenso wie der methodologische Neutralismus selbst – als ein Wert der Religionswissenschaft bezeichnet werden kann. Religionswissenschaft ist demnach keine wertfreie, sehr wohl aber eine werturteilsfreie Wissenschaftsdisziplin: Auf der Grundlage ihres Wertes der *Einklammerung der Wahrheitsfrage* urteilt sie nicht über die Wahrheit oder Richtigkeit von Religion/en, über ihre unterschiedlichen Formen und Aussagen. Daraus ist der Schluss zu ziehen, dass auch die religiösen Anschauungen und Praktiken von Menschen, die als »behindert« gelten, zu betrachten und nach den gleichen Maßstäben wie diejenigen von Menschen, die nicht als »behindert« gelten, zu untersuchen sind. Sie können, ausgehend von der grundlegenden Maxime der Religionswissenschaft, nicht als mehr oder weniger wahr, richtig, aussagekräftig oder vollständig gelten als andere. Die Beschäftigung mit Menschen, die als »behindert« gelten, als InterpretInnen und AkteurInnen religiöser Zusammenhänge in prinzipiell gleicher Weise lässt sich demnach einerseits unmittelbar aus den fundamentalen Grundsätzen der Religionswissenschaft ableiten. Andererseits entspricht diese dem Postulat der Disability Studies, dass Menschen, denen eine »Behinderung« zugeschrieben wird, und deren Perspektiven in die Forschung miteinzubeziehen sind.²⁹

Neutralität in der Beschreibung von Religion. Ausgehend von der *Einklammerung der Wahrheitsfrage*, wird von ReligionswissenschaftlerInnen bei der Beschreibung religiöser Sachverhalte Neutralität erwartet. Dafür werden Aussagen, Handlungen, Institutionen und Dinge aller religiösen AkteurInnen gleichermaßen der Objektebene zugeordnet, während sich ReligionswissenschaftlerInnen selbst auf der Metaebene verorten. Von dieser Metaebene aus beobachten und beschreiben sie die Objektebene.³⁰ Dies betrifft, wie oben festgehalten, zunächst Aussagen über Transzendentes. Bei sozialwissenschaftlichen Perspektiven betrifft dies aber auch gesellschaftliche (innerweltliche) Konstellationen wie z.B. Alltagspraktiken oder das Verhältnis zwischen Religion und Politik oder zwischen Religion und Staat. Eine pragmatische, d.h. politische Ideologiekritik lehnt z.B. der Religionswissenschaftler Kurt Rudolph als Aufgabe der Religionswissenschaft in seinem viel zitierten Aufsatz über *Die ideologiekritische Funk-*

27 Vgl. Rudolph 1992, S. 90, bes. Fn. 25a.

28 Vgl. Wach 1924, S. 26f.

29 Vgl. Arbeitsgemeinschaft Disability Studies in Deutschland o.J.

30 Vgl. Franke 1997, S. 108f., zu den Schwierigkeiten bei diesem Vorgehen bes. Fn. 5.

tion der Religionswissenschaft explizit ab.³¹ In Anlehnung an das Klammerpostulat von Wach lässt sich formulieren, dass aus der Sicht Rudolphs Religionswissenschaft die wechselseitigen Beziehungen zwischen Religion und Politik oder Staat zu beschreiben habe, ohne bestimmte Formen dieser Beziehungen für gut oder schlecht, rechtmäßig oder unzulässig zu erklären. Auf behinderungsbezogene Religionswissenschaft übertragen heißt das, dass die in religiösen Zusammenhängen feststellbaren Konstruktionen von »Behinderung«, die Haltungen gegenüber Menschen, die als »behindert« gelten, und die Modelle von »Behinderungen«, die ihnen jeweils zugrunde liegen, in einer religionswissenschaftlichen Arbeit nicht bewertet werden können.

Diese Maxime der Neutralität erscheint jedoch mindestens in jüngerer Vergangenheit diskussionswürdig. Der Religionswissenschaftler Jens Schlieter erörtert sie z.B. in Bezug auf die religionswissenschaftliche Beschäftigung mit Normen, Ethik und Moral von verschiedenen Religionen. Mit Verweis auf den Aufsatz *Ist Wertung Theologie?* vom Asien- und Religionswissenschaftler Oliver Freiberger³² hält Schlieter fest: »[A]ls methodisches Ideal« habe sich die Position durchgesetzt, dass ReligionswissenschaftlerInnen »einer Distanz zum Untersuchungsfeld verpflichtet [sind], die es ihnen überhaupt erst ermöglicht, religiöse Akteure und deren Ethik und Moral neutral zu beobachten. [...] Viele [...] versuchen, religiös begründete normative Praktiken und Ansprüche nicht zu bewerten.«³³

In der Umsetzung dieses Ideals seien die FachvertreterInnen jedoch einerseits nicht konsequent erfolgreich und andererseits stehe der Anspruch auf Bewertungsabstinenz selbst zur Diskussion: »[T]rotz des Bekenntnisses zur Urteilsenthaltung [fühlen sich viele] dennoch zu Urteilen verpflichtet, wenn es um brisante Fragen« gehe. Als Beispiele für solche »brisante[n] Fragen« nennt Schlieter die Beschneidung von Mädchen, die »Begründung nicht-staatlicher Gewalt« sowie »religiöse Haltungen zur Abtreibung«.³⁴ Als »brisant« erscheinen solche Zusammenhänge dadurch, dass sie im Widerspruch zu bestimmten ethischen Annahmen stehen und von ReligionswissenschaftlerInnen erwartet wird oder auch ReligionswissenschaftlerInnen – aufgrund ihrer eigenen normativen Haltung, die sie haben und derer sie sich bewusst sein sollten – von sich selbst erwarten, dass sie von diesen bestimmten ethischen Annahmen aus über jene Zusammenhänge urteilen. Fühlen sich ReligionswissenschaftlerInnen gleichzeitig im Rahmen ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit zur Neutralität verpflichtet, geraten sie mit sich selbst und/oder anderen in einen Konflikt. So kann auch eine Sichtweise auf »Behinderung« und ein Umgang mit denjenigen, die als »behindert« gelten, in religiösen Kontexten zu einer »brisanten« Angelegenheit für ReligionswissenschaftlerInnen werden. Wie ist damit umzugehen? Aufgabe einer religionswissenschaftlichen Arbeit kann es zunächst sein, darzustellen, wie es zu Kontroversen in Bezug auf bestimmte Sicht- und Umgangsweisen kommt – vor welchem Hintergrund also ein Zusammenhang überhaupt als »brisant« erscheint. Des Weiteren ist aber auch

31 Rudolph 1978, S. 24 und 35. Politische Ideologiekritik, die er ablehnt, sei – beeinflusst durch die Programmatik der Aufklärung – im 18. Jahrhundert für die Beschäftigung mit Religionen typisch gewesen. Anzumerken ist allerdings, dass Rudolph dies als Religionswissenschaftler in der DDR formulierte.

32 Vgl. Freiberger 2000.

33 Schlieter 2012, S. 235. Für eine ähnliche Ausführung vgl. Heller 2010, S. 140-145.

34 Schlieter 2012, S. 235f.

eine Bewertung von religiösen Sicht- und Umgangsweisen in einer religionswissenschaftlichen Arbeit legitim. In einem Aufsatz von 1997 – nicht mehr im Kontext der DDR – forderte Rudolph, dass »[b]ei aller Wertneutralität ihrer Arbeit« ein Bekenntnis von ReligionswissenschaftlerInnen zu den Menschenrechten »nicht ganz draußen vor bleiben« soll. Zumindest argumentiert Rudolph so in Bezug auf öffentliche Stellungnahmen von ReligionswissenschaftlerInnen. Aufgrund »ihrer aufklärerischen Herkunft« habe die Religionswissenschaft eine »Bindung an Toleranz und Humanität«. ³⁵ Über Rudolph hinausgehend, sehen sowohl Franke als auch Schlieter in ihren Aufsätzen nicht nur in öffentlichen Stellungnahmen angemessene Kontexte der Bewertung religiöser Normen und Praktiken, sondern auch in religionswissenschaftlichen Arbeiten selbst. Allerdings, so betonen beide, haben ReligionswissenschaftlerInnen den Referenzrahmen ihrer Wertungen offenzulegen und Wertungen als solche kenntlich zu machen, damit sie den wissenschaftlichen Gütekriterien der Nachprüfbarkeit und der Falsifizierbarkeit entsprechen. ³⁶ Demnach kann auch im Rahmen einer religionswissenschaftlichen Arbeit z.B. konstatiert werden, dass die (religiös legitimierte oder hingenommene) Isolation oder Tötung von Menschen, weil sie als »behindert« gelten, gegen die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* und gegen die *Behindertenrechtskonvention* der *Vereinten Nationen* verstößt und vor dem Hintergrund des Bekenntnisses zu diesen zu verurteilen ist. Es kann aber in einer religionswissenschaftlichen Arbeit nicht darum gehen, eine bestimmte Umgangsweise mit »Behinderung« als »an sich« richtig oder falsch oder mit Bezug auf einen göttlichen Willen als erstrebenswert oder unzulässig zu beweisen – wie es theologische Abhandlungen tun. Die Neutralität in Bezug auf die Existenz von Transzendentes schließt den Bezug auf Transzendentes zur Rechtfertigung einer Bewertung für eine religionswissenschaftliche Arbeit aus.

Vermeidung von Einflüssen auf den Untersuchungsgegenstand. Die Religionswissenschaft ist von ihrem Selbstverständnis her bemüht, ihre Forschungsgegenstände nicht zu verändern. ³⁷ Die Disability Studies sind hingegen – zumindest in Teilen – mit der Intention verbunden, eine Veränderung der Gesellschaft zu erreichen. So wird im Rahmen der Disability Studies mitunter explizit die Forderung aufgestellt, dass die erfolgte Forschung Benachteiligten bzw. der Verbesserung ihrer Lebensumstände nutzen müsse. ³⁸ Jedoch sind auch im Feld der Disability Studies unterschiedliche Ansätze entwickelt worden, in denen dem kritischen Impetus eine jeweils unterschiedliche Position zukommt. In Arbeiten, denen z.B. ein kulturelles Modell von Behinderung zugrunde liegt, wird der Fokus von »[Behinderung] als Effekt von Diskriminierung und Exklusion« ³⁹ – wie im sozialen Modell – auf die Analyse der Repräsentationen von »Behinderung« und Normalität sowie auf Fragen nach dem *Warum* und nach dem *Wie* in Bezug auf die Herstellung von »Behinderung« und Normalität verlagert. ⁴⁰ Die Soziologin Anne Waldschmidt hält diesbezüglich fest: »[T]his model

35 Rudolph 1997, S. 76.

36 Vgl. Schlieter 2012, S. 237f., sowie Franke 1997, S. 115 und 119.

37 Dies bedeutet jedoch nicht, dass ReligionswissenschaftlerInnen ausschließen könnten, dass sie mit ihren Arbeiten verändernd auf ihre Untersuchungsgegenstände oder darüber hinaus wirken.

38 Vgl. Buchner 2008, S. 517. Vgl. auch Shakespeare 2003, S. 431f., und Petro 2016, S. 373.

39 Waldschmidt 2017, S. 24 (Übersetzung der Verfasserin).

40 Für Kritik an der damit einhergehenden Entpolitisierung der Disability Studies vgl. Shakespeare 2003, S. 431f.

questions [...] the commonly unchallenged ›normality‹, and investigates how practices of (de-)normalization result in the social category we have come to call ›disability‹.«⁴¹ Für diese Perspektive bedarf es, wie Waldschmidt weiterhin aufzeigt, gerade kulturwissenschaftlicher Disziplinen, »die auf den ersten Blick nichts mit Behinderung zu tun haben wie Philosophie und Anthropologie, Geschichte und Soziologie, Ethnologie und Archäologie, Literaturwissenschaften und Linguistik, Medienwissenschaften und Religionswissenschaft«.⁴² ReligionswissenschaftlerInnen sind also aus diesem Spektrum der Disability Studies heraus explizit dazu aufgerufen, ihre Expertisen einzubringen, weiterzuentwickeln sowie für eigene Anliegen nutzbar zu machen. Kurz: selbst zu Disability-ForscherInnen zu werden. Ansätze nach kulturellem Modell bieten sich für ReligionswissenschaftlerInnen tatsächlich besonders an, weil die mit ihnen verbundenen Fragen nach dem *Warum* und *Wie* von »Behinderungs-« und Normalitätsrepräsentationen mehr auf einer analytisch-distanzierten Reflexionsebene als auf einer normativen und anwendungsorientierten Ebene – wie es z.B. das soziale Modell ist – verortbar sind.⁴³ Gesellschaftskritik kann dabei zwar nach wie vor Anlass der Forschung sein und/oder auf ihr aufbauen; in Datenerhebung und -auswertung sind Kritik und Veränderungsanliegen jedoch eingeklammert. Anlass für eine behinderungsbezogene religionswissenschaftliche Arbeit darf also durchaus auch ein persönliches Entsetzen oder eine persönliche Sympathie für eine bestimmte Umgangsweise sein. Ebenso dürfen religionswissenschaftliche Erkenntnisse als Grundlage der Entwicklung politischer Intervention genutzt werden. Die religionswissenschaftliche Analyse jedoch darf nicht davon vereinnahmt sein, aufzeigen zu wollen, welche Vorgänge (religiös) zu rechtfertigen sind und welche nicht.

In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, dass die Auffassung von Religionswissenschaft als gänzlich »voraussetzungslose Wissenschaft« einigen FachvertreterInnen als »Ausdruck einer Wissenschaftsideologie, die die Möglichkeit objektiver Wissenschaft voraussetzt«, gilt.⁴⁴ Schlieter verweist in diesem Zusammenhang auch auf den Soziologen Max Weber und dessen Postulat der *Wertfreiheit*. Dieses beinhaltet zwar die Forderung nach einer von Werturteilen unabhängigen Datenerhebung, bestreitet aber nicht, »dass Wertungen auch die sozialwissenschaftliche Erkenntnisbildung leiten.«⁴⁵ Das Anliegen, dem Thema »Behinderung« und die Lebenssituation von Menschen, die in einer Gesellschaft als »behindert« gelten, inner- wie außerwissenschaftlich zu mehr Aufmerksamkeit zu verhelfen, wie Garland-Thomson fordert, stellt demnach auch nach Kriterien, die für ReligionswissenschaftlerInnen bedeutsam sind, einen legitimen Grund dar, sich mit dem Thema »Behinderung« zu beschäftigen.⁴⁶

41 Waldschmidt 2017, S. 24.

42 Ebd., S. 20 (Übersetzung der Verfasserin).

43 Vgl. Schneider/Waldschmidt 2012, S. 129.

44 Freiburger 2000, S. 101. Vgl. auch Franke 1997, S. 118, und Schlieter 2012, S. 237.

45 Ebd., S. 236.

46 »Behinderung« zu einer »annehmbaren Identitätskategorie« zu machen, kann hingegen für ReligionswissenschaftlerInnen kein Ziel sein, weil damit ein noch stärkeres Veränderungsanliegen verbunden ist und die Analyse und ihre Darstellung zu sehr in eine bestimmte Richtung gedrängt werden könnte. Es sollte deutlich geworden sein, dass Disability Studies nach kulturellem Modell, wie z.B. von Waldschmidt entworfen, nicht von einem solchen Anliegen bestimmt sind.

Sowohl in der Religionswissenschaft als auch in den Disability Studies haben also Entwicklungen stattgefunden, die es möglich machen, die beiden Forschungsperspektiven konstruktiv miteinander zu verbinden.

Damit ist sowohl ein mögliches Programm einer behinderungsbezogenen Religionswissenschaft aufgezeigt als auch ihr Rahmen abgesteckt. Es zeigt sich, dass sowohl Programm als auch Rahmen aus aktuellen, auf die Tradition der Religionswissenschaft bezogenen, innerdisziplinären Debatten abgeleitet werden können. Behinderungsbezogene Religionswissenschaft erfordert also keine komplette Revision des Fachs oder seiner Grundsätze. Vielmehr kann sie dem Pfad folgen, den genderorientierte und feministische Kritik in der Religionswissenschaft bereits geebnet haben und diesen weiter ausbauen.

B Methodologie

Kapitel 4

Datenerhebung

Die vorliegende Arbeit ist als qualitative Sozialforschung konzipiert. Die Fragen wurden insbesondere gemäß der Perspektiven, Ansprüche und Vorgehensweisen der *Grounded Theory* (GT) bearbeitet.¹ In der qualitativen Sozialforschung bzw. der GT tragen Auswahl und Gestaltung von Erhebungs- und Auswertungsmethoden der Komplexität und Spezifität von Untersuchungsfragen und -gegenständen Rechnung.² Dies kann im Einzelnen zu wenig standardisierten, spezifischen Verfahren führen.³ Je größer jedoch die Freiheit und Dynamik in der Wahl und Gestaltung von Methoden, desto größer ist die Notwendigkeit, das jeweilige methodische Vorgehen, seine konkrete Ausformung und Begründung transparent zu machen. Nur so können Validität und Reliabilität – allgemeine Gütekriterien wissenschaftlicher Arbeit – sichergestellt werden.⁴

Im Folgenden wird zunächst das Erhebungsdesign – d.h. der Plan für den Erhebungsprozess, der vor der Erhebung entworfen wurde – erläutert. Anschließend folgt eine zusammenfassende Darstellung der durchgeführten Erhebung – also des Verlaufs, den die empirische Forschungsarbeit im Feld genommen hat. Diese Zerteilung der Darstellung resultiert aus dem Umstand, dass Design und Durchführung der Forschung nicht an allen Stellen deckungsgleich sind. Vielmehr wird das Design während des Forschungsprozesses konkretisiert und teilweise auch modifiziert. Diese Konkretisierung beruht auf einer fortlaufenden Datenauswertung, die bereits in der Phase der Datenerhebung einsetzt. Obwohl getrennt dargestellt, sind Planung, Erhebung und Auswertung in der Praxis also keine strikt voneinander getrennten Vorgänge.⁵ Diese Konzeption entspricht dem *Prinzip der Offenheit* in der qualitativen Sozialforschung, nach dem die Datenerhebung nicht ausschließlich auf der Grundlage von Vorannahmen geplant und durchgeführt, sondern »so weit als möglich offen gehalten« und im Laufe des Forschungsprozesses (weiter-)entwickelt wird.⁶ Diese dynamische

1 Der Begriff »Grounded Theory« bezeichnet sowohl eine bestimmte qualitative Forschungsmethode als auch das Ergebnis dieses Vorgehens (die »gegenstandsverankerte« Theorie) (vgl. Strauss/Corbin 1996, S. 7f.; vgl. auch Böhm 2008, S. 475).

2 Vgl. Flick/Kardorff/Steinke 2003, S. 22.

3 Vgl. Strauss 1991, S. 33, und vgl. Strauss/Corbin 1996, S. 41.

4 Vgl. Przyborski/Wohlrab-Sah 2014, S. 177, und Merckens 2008, S. 290.

5 Vgl. Rosenthal 2014, S. 47f., und Böhm 1994, S. 124.

6 Rosenthal 2014, S. 49, 38 und 47ff. Vgl. auch Flick 2008, S. 257.

Entwicklung des Forschungsprozesses gilt es also im Folgenden – weitgehend chronologisch – darzulegen.

4.1 Design der Erhebung

Das Erhebungsdesign, das vor der empirischen Arbeit entworfen wurde, geht auf die allgemeinen Prämissen ein, auf denen der gesamte Erhebungsprozess aufbaut. Es beinhaltet außerdem das Schema, nach dem die Interviews als Erhebungsmethode gestaltet wurden. Damit erhält die Planung des zentralen Moments der Datenerhebung besondere Aufmerksamkeit. Dazu gehört auch, aufzuzeigen, vor welchem Hintergrund der Interviewführung mit Menschen mit und ohne »geistige Behinderung« ein gemeinsames Schema zugrunde gelegt wurde.

4.1.1 Epistemologische Prämissen und methodische Vorentscheidungen

Trotz der Offenheit gegenüber den Dynamiken, die sich im Verlauf des Forschungsprozesses entwickeln, wurden im Erhebungsdesign einige Prämissen verankert, an denen über die gesamte Dauer des Forschungsprozesses weitgehend festgehalten wurde. Dazu gehören die Ziele, die mit dieser Arbeit verfolgt werden, und einige theoretisch-epistemologische Vorannahmen sowie die Fokussierung auf ein bestimmtes Material aus einem vorab festgelegten Kontext und auf eine bestimmte Erhebungsmethode. Außerdem wurde der ausgewählte Kontext bereits vor der Erhebung in einen systematischen Untersuchungsaufbau überführt und einige Merkmale bestimmt, die diejenigen Personen aufweisen sollten, die in die Untersuchung einbezogen wurden.⁷

Basisdesign und Zielsetzung. Die zentrale Frage der hier vorliegenden Arbeit wurde bereits am Beginn der Arbeit genannt: Es wird untersucht, welche Bedeutung Religion für die Konstruktion von »geistiger Behinderung« zukommt und welche Rolle die Konstruktion »geistige Behinderung« für die Gestaltung von Religion spielt, wobei »geistige Behinderung« als eine Variante von Disability gefasst wird. Diese Frage wird – aus verschiedenen Gründen, die im Folgenden dargelegt werden – am Beispiel von Interviews, die in religiös gebundenen Einrichtungen der Behindertenhilfe und Sozialtherapie geführt wurden, diskutiert. Damit handelt es sich bei der durchgeführten Untersuchung um eine gegenwartsbezogene Studie mehrerer einzelner Fallbeispiele (Basisdesign). Ziel der Untersuchung bzw. der vorliegenden Arbeit ist es, zur sozialwissenschaftlichen Erforschung von Religion einerseits und von »geistiger Behinderung« andererseits beizutragen, indem beide in einer GT aufeinander bezogen werden. Damit wird ein erster Baustein zur Erfassung des Verhältnisses zwischen Religion/en und Dis/ability in einer formalen Theorie geliefert (Zielsetzung).⁸

Theoretisch-epistemologische und methodologische Vorannahmen. Die Art und Weise der Annäherung an eine Antwort auf die Frage danach, in welchem Verhältnis Religion und Dis/ability bzw. »geistige Behinderung« zueinander stehen, hängt von

7 Für Argumente für ein straffes Design für Qualifizierungsarbeiten vgl. ebd., S. 262-264.

8 Vgl. Strauss/Corbin 1996, S. 146f. Am Beginn der Arbeit ist darauf hingewiesen worden, dass dies als ein Teilbereich der übergeordneten Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religion und Integration verstanden werden kann.

epistemologischen Vorannahmen ab: Die Auswahl und Gestaltung der verwendeten Erhebungs- und Auswertungsmethoden hängt von Annahmen über die Beschaffenheit der Wirklichkeit und von Annahmen darüber, wie etwas über die Beschaffenheit der Wirklichkeit in Erfahrung gebracht werden kann, ab. Grundlegender Ausgangspunkt dieser Arbeit ist die Annahme, dass Wirklichkeit fortlaufend hergestellt wird und nicht unabhängig von kognitiven und sozialen Vorgängen besteht.⁹ Oben wurde diese konstruktivistische Annahme bei der Konzeption der zentralen Begriffe dieser Arbeit entfaltet: Die zentrale These war dort, dass weder Religion noch »Behinderung« an sich und unabhängig von ihrer Wahrnehmung und Benennung durch Menschen (als solche) existieren, sondern dass sie (als solche) fortlaufend sozial generiert, aktualisiert und tradiert werden. An diesen Vorgängen sind zwar nicht nur Handlungen, die unmittelbar zwischen Menschen stattfinden, beteiligt, sondern z.B. auch die durch Menschen erzeugte materielle Umwelt. Hier soll aber die Herstellung in und durch unmittelbar interaktives menschliches Tun fokussiert werden. Zum Verständnis menschlichen Tuns will die qualitative Sozialforschung beitragen. Sie geht dabei ebenfalls von einer konstruktivistischen Wirklichkeitsannahme aus.¹⁰

Das zentrale Interesse qualitativer Sozialforschung gilt, ausgehend von ihrem konstruktivistischen Fundament, den Mustern, die diesem Tun und damit der sozialen Produktion von Wirklichkeit zugrunde liegen.¹¹ Wie aber können diese Muster erfasst werden? Welches methodische Vorgehen ist geeignet, um die alltägliche, wechselseitige Herstellung von Religion und »geistiger Behinderung« zu erfassen? In dieser Arbeit wird die Methodologie von Fritz Schütze herangezogen, um diese Frage zu klären.¹² In dieser Methodologie spielt eine bestimmte Form der Interviewführung und -auswertung eine entscheidende Rolle, um Kenntnisse über die soziale Herstellung des Alltags und der in ihm wirksamen Muster zu gewinnen. Für die Konzeption dieser Form der Interviewführung und -auswertung ist die Annahme grundlegend, dass es aus verschiedenen Gründen nicht möglich oder nicht zielführend ist, Deutungsmuster und Handlungstheorien der Alltagshandelnden direkt abfragen zu wollen. Denn zum einen sind den Alltagshandelnden ihre eigenen Deutungsmuster und Handlungstheorien selbst nicht unbedingt immer bewusst, obwohl sie die Basis ihrer Alltagshandlungen sind. Zum anderen bestehen auch dann, wenn es zu einer bewussten Reflexion eigener Deutungsmuster und Handlungstheorien kommt, stets (jeweils unterschiedliche) individuelle und kontextbezogene Einschränkungen hinsichtlich der Möglichkeiten, diese explizit zu formulieren. Außerdem können Befragte in einer Erhebungssituation bewusst Aussagen über die Motive ihrer Sicht- und Handlungsweisen verweigern oder falsche Angaben zu diesen machen. So lassen letztendlich Antworten, die auf gezielte Fragen von Forschenden nach Deutungsmustern und Handlungstheorien gegeben werden, nicht unbedingt Rückschlüsse auf deren Be-

9 Vgl. Foucault 1981, S. 74, Butler 1995, S. 21 und 29-33, sowie Waldschmidt 2007b, S. 61, und dies. 2017, S. 25. Im Fokus der Arbeiten von Foucault, Butler und Waldschmidt stehen vor allem die Konstruktionswirkungen von Sprache. Doch auch die Konstruktionswirkungen der materiellen Umwelt als soziales Produkt sind zu berücksichtigen.

10 Vgl. Flick/Kardorff/Steinke 2008, S. 14. Für vergleichbare Grundlagen der GT vgl. Böhm 1994, S. 122.

11 Vgl. Flick/Kardorff/Steinke 2008, S. 20, und Rosenthal 2014, S. 38.

12 Die GT selbst enthält keine näheren Ausführungen zur Gestaltung der Datenerhebung (Interviewführung).

deutung oder Realisierung im alltäglichem Handeln zu.¹³ Davon ausgehend werden ›indirekte Methoden‹ als notwendig erachtet, um Deutungsmuster und Handlungstheorien zu ermitteln.¹⁴ In Anschluss an Schütze weist die Soziologin Ivonne Küsters auf die besondere Eignung von Befragungen im Allgemeinen und offen-narrativen Interviews im Speziellen hin,¹⁵ da es sich bei diesen, wie sie schreibt, um »eine Interviewform [handelt], die dem [oder der] Befragten die Ausgestaltung der vereinbarten Interviewthematik weitgehend überlässt, ihm [oder ihr] zugleich aber auch heikle Informationen zu entlocken vermag.«¹⁶ Entscheidend ist, dass in einem offen-narrativen Interview nicht (oder nicht ausschließlich) direkt nach den Begründungen von Sachverhalten gefragt wird, sondern die Aufforderung zur detailreichen Erzählung von erlebten (Handlungs-)Vorgängen im Zentrum steht. Dieses Vorgehen hat einen zweifachen Vorteil: Die Befragten müssen nicht explizieren, was sie aus unterschiedlichen Gründen nicht explizieren (können) und die Erzählungen geben den Forschenden die Möglichkeit, aus den Erlebnisdarstellungen und ihrer Form (zwar implizite, aber dennoch handlungsleitende) Muster herauszuarbeiten.¹⁷ Anhand von Erzählungen erlebter Handlungsabläufe durch die Befragten werden also emische (auch implizite) Deutungsmuster und Handlungstheorien durch die Forschenden mittels bestimmter Auswertungsverfahren rekonstruiert.

Inwiefern kann aber davon ausgegangen werden, dass von Schilderungen von Alltagssituationen auf Konstruktionen, d.h. auf Verständnis und Herstellung sozialer Wirklichkeit, geschlossen werden kann? Wie genau hat ein solcher Schluss zu erfolgen? Küsters hält fest, dass sowohl Linguisten wie Harvey Sacks, William Labov und Joshua Waletzky sowie Schütze selbst gezeigt haben, dass verschiedene Formen von Schilderungen unterschieden werden können. Einige dieser Schilderungsformen, so argumentieren sie, weisen eine größere Übereinstimmung mit tatsächlichen Abläufen von Ereignissen auf als andere: Diese Textsorte wird als *Erzählung* bezeichnet, die anderen werden *Beschreibungen* und *Argumentationen* genannt.¹⁸

Grund für die Nähe von Erzählungen zu tatsächlichen Abläufen ist, so die Argumentation, dass ihre Funktion darin besteht, »eine andere Person am Erlebten ›vermittelt teilhaben zu lassen‹ und ihr, um das zu ermöglichen, sämtliche für das Verstehen notwendige Informationen zu geben.«¹⁹ Solchen Schilderungen bzw. der Textsorte *Erzählung* wird in einem Verfahren nach Schütze folglich in Erhebung und Auswertung die größte Bedeutung zugeschrieben. Denn nach Ansicht Schützes können so individuelle Handlungstheorien herausgearbeitet werden, die den durchgeführten Handlungen im Moment ihrer Durchführung zugrunde liegen. Solche Erzählungen sind, so wird weiter argumentiert, nur in offenen und narrativen Interviews mit ihren spezi-

13 Vgl. Flick/Kardorff/Steinke 2008, S. 20, und Rosenthal 2014, S. 38.

14 Vgl. Küsters 2009, S. 20.

15 Demgegenüber beschreibt Küsters Verfahren der (teilnehmenden) Beobachtung deswegen als weniger geeignet, weil diese einen Eingriff in »Interaktionszusammenhänge und ihre Ordnungen« bedeute, »ein größeres Problem in der Darstellung des Beobachteten« bestehe und »[n]icht alle Wirklichkeitsaspekte [...] der Beobachtung durch Dritte zugänglich« seien (ebd., S. 20).

16 Ebd., S. 21 (Einfügungen der Verfasserin). Vgl. auch Rosenthal 2014, S. 140f.

17 Vgl. Küsters 2009, S. 21f.

18 Vgl. ebd., S. 25.

19 Ebd.

fischen Fragetechniken und ihrer Orientierung am *Prinzip der Offenheit* möglich. Nur dann also, wenn sich InterviewerInnen an den Relevanzen der Befragten orientieren (d.h., wenn die Befragten die Möglichkeit erhalten, ihre Alltagswelt entlang ihrer eigenen Schwerpunktsetzung zu schildern), kann es zu Erzählungen kommen, die implizite Deutungsmuster und Handlungstheorien erkennen lassen.²⁰

Durch das angewandte Erhebungsinstrument des offen-narrativen Interviews werden also vor allem Rückschlüsse auf Prozesse subjektiven Erlebens und individueller Bedeutungszuschreibungen möglich. Die Frage der vorliegenden Arbeit muss entsprechend konkretisiert werden und lautet folglich: Welche Bedeutung kommt Religion für »geistige Behinderung« und welche Bedeutung kommt »geistiger Behinderung« für Religion in individuellen Präsentationen des Verhältnisses zwischen religiösen Kontexten und »geistiger Behinderung« zu? Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob bzw. inwiefern generalisierende Aussagen dann überhaupt möglich sind. Für Biografien hat die Soziologin Gabriele Rosenthal, deren Methodik sich u.a. auf Schütze stützt, konstatiert, dass diese ein »soziales Gebilde« sind, das sich in einem »dialektischen Verhältnis von lebensgeschichtlichen Erlebnissen und Erfahrungen und gesellschaftlich angebotenen Mustern [...] ständig neu affirmiert und transformiert«. So gesehen bietet die Biografieforschung »die Chance, den Antworten auf eine Grundfrage der Soziologie, dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, näher zu kommen.«²¹ Übertragen auf Erzählungen oder Schilderungen in Interviews allgemein bedeutet dies, dass sie nicht ausschließlich eine Wiedergabe subjektiven Erlebens und individueller Bedeutungszuschreibungen darstellen, sondern auch auf gesellschaftliche Muster verweisen. Vor dem Hintergrund einer solchen Annahme sind gewisse Generalisierungen, wie unten gezeigt wird, möglich.

Methodische Festlegung. Bereits am Beginn der Überlegungen zu dem hier präsentierten Forschungsprojekt wurden zwei Festlegungen getroffen: (1) sollten Personen, die als »geistig behindert« gelten, und ihre Perspektiven gleichwertig zu den Perspektiven Nicht-»Behinderter« in die Untersuchung einbezogen werden; (2) sollten Interviews geführt werden, um diese Perspektiven zu erheben. Diese beiden Festlegungen in einem sehr frühen Stadium des Forschungsprozesses erfolgten aufgrund von ethisch-normativen Maximen, wie sie aktuell in der Sonderpädagogik und im Feld der Disability Studies formuliert werden. Diese Maxime resultieren dort wiederum u.a. aus der Kritik an Untersuchungen von »behinderten« Menschen, die »am naturwissenschaftlichen Labormodell [orientiert]«²² waren, oder basieren auf der Annahme, dass eine strikte Trennung zwischen forschenden Subjekten und beforschten Objekten nicht gegeben ist oder nicht aufrechterhalten werden soll.²³ In der Konsequenz dieser Maximen werden mindestens seit den 1980er Jahren Forschungen unter dem Motto »Nichts über uns – ohne uns!«²⁴ oder »Wir forschen selbst!«²⁵ gefordert und umgesetzt. Zwar handelt es sich bei der vorliegenden Arbeit weder um die Forschung einer Person,

20 Vgl. Rosenthal 2014, S. 43 und 51f.

21 Rosenthal 1995, S. 12. Vgl. auch Hedderich 2015, S. 23f.

22 Waldschmidt 2005, S. 11.

23 Vgl. Graf 2015, S. 33. Für ein Verständnis von Forschung als Interaktionsprozess in der Religionswissenschaft vgl. Franke 1997, S. 116f., und Heller 2010, S. 145.

24 Vgl. Hermes/Rohrmann 2006.

25 Waldschmidt 2005, S. 10.

die aktuell von ihrem Umfeld als »behindert« wahrgenommen wird,²⁶ noch um eine partizipative Forschung;²⁷ jedoch sollten, wie gesagt, die Perspektiven derjenigen, die in der Gesellschaft als »behindert« bezeichnet werden, berücksichtigt werden und es sollte im Erhebungsprozess möglichst keine Situation entstehen, in der Menschen, die als »behindert« kategorisiert werden, durch eine derzeit nicht-»behinderte« Forscherin in durch diese festgelegten Settings in Labormanier beobachtet und beforscht werden. Interviews werden hier als Möglichkeit betrachtet, (1) sich im Gespräch – bei allen verbleibenden Asymmetrien – möglichst auf Augenhöhe zu begegnen, (2) das Setting weitgehend durch die Befragten bestimmen zu lassen und (3) die Deutungen und Bewertungen von (geschilderten) Erlebnissen der Untersuchungsteilnehmenden mitzuerfassen,²⁸ anstatt von Beginn an ausschließlich die Interpretation der Forscherin in den Mittelpunkt zu stellen – wie es z.B. bei Beobachtungen der Fall gewesen wäre. Den Befragten sollte also bewusst eine aktive Rolle im Erhebungsprozess eingeräumt werden.²⁹

Die Wahl der konkreten Interviewform wurde in Bezug auf die theoretisch-epistemologischen Grundannahmen getroffen. Ausgehend von den Annahmen, dass (1) Religion und »geistige Behinderung« so wie die gesamte soziale Wirklichkeit sozial hergestellt werden und (2) dass diese Herstellung sowie deren zugrundeliegenden Deutungsmuster und Handlungsorientierungen durch Erzählungen Einzelner sichtbar und damit rekonstruierbar werden, wurde das offen-narrative Interview als angemessene Form der gesprächs-basierten Datenerhebung gewählt.

Eingrenzung des Untersuchungsfelds und Auswahl von Fallbeispielen. Um offen-narrative Interviews mit einer aktiven Rolle der Befragten im Angesicht der zur Verfügung stehenden Ressourcen angemessen umsetzen zu können, wurde die Entscheidung getroffen, eine Forschung »in der eigenen Gesellschaft«³⁰ durchzuführen. Die Sprache und die sozialen Wissensbestände der Forschenden, der Befragten und der LeserInnen der vorliegenden Arbeit stimmen damit, so kann angenommen werden, mehr überein als bei einem anderen Forschungsfeld.³¹ Einer behinderungsbezogenen Untersuchung mit einer sprach- und gesellschaftsübergreifenden Perspektive stellen sich, wie zu Beginn der Arbeit bereits festgehalten, zusätzliche Herausforderungen – u.a. bei der Verwendung des Begriffs »Behinderung«. In der vorliegenden Arbeit, die auf die eigene Gesellschaft begrenzt ist, werden diese – zugunsten der Herausforderung, »Behinderung« als Thema und Dis/ability als religionswissenschaftliche Kategorie zu entwickeln – in den Hintergrund gestellt.

26 Auf Englisch wird von einem »TAB«-Status gesprochen (temporarily abled-bodied; vgl. Goodley 2017, S. 2 und 118).

27 Vgl. Graf 2015, S. 32-42.

28 Vgl. Strauss 1991, S. 30.

29 Vgl. Rosenthal 2014, S. 43, 51ff. und 140. Darin, dass bestimmten Personen(-gruppen) in einem bestimmten Bereich eine aktive Rolle eingeräumt wird, spiegeln sich selbstverständlich die Machtverhältnisse wider, die allgemein ebenso wie im hier beschriebenen Forschungssetting herrschen (vgl. Kreamer 2017, S. 77).

30 Knoblauch 2003, S. 10.

31 Vgl. ebd., S. 10, Fn. 1. Dennoch oder gerade deshalb ist aber auch ein methodisch verfremdeter Blick auf den Untersuchungsgegenstand erforderlich. Dieser wird u.a. durch die Anwendung der Kategorie »Disability« auf das Phänomen »geistige Behinderung« erreicht.

Der Kontext der eigenen Gesellschaft, in dem das empirische Material für die hier vorgestellte Untersuchung erhoben werden sollte, wurde auf sozialstaatlich finanzierte Einrichtungen der Behindertenhilfe in anthroposophischer, evangelischer und katholischer Trägerschaft eingegrenzt. Dies hat zum einen pragmatische Gründe; zum anderen aber auch eine normative Dimension. Einerseits war zu erwarten, dass es innerhalb dieser Einrichtungen möglich ist, eine hohe Dichte an Fällen, die für die Diskussion der Fragestellung relevant sind, zu erfassen.³² Dies ist angesichts der (z.B. zeitlichen) Ressourcen, die zur Durchführung der Untersuchung zur Verfügung stehen, sinnvoll. Andererseits ist mit der Wahl des Forschungsthemas und der Eingrenzung des Untersuchungsraums ein aufklärerischer Anspruch verbunden.³³ Den Einrichtungen, in denen die Untersuchung durchgeführt wurde, kommt, wie der oben stehende Überblick über die historische Entwicklung verdeutlicht, im ausgewählten gesellschaftlichen Kontext eine hohe quantitative wie auch qualitative Bedeutung für die Konstruktion von »Behinderung«/»geistiger Behinderung« und den Alltag derjenigen, die als »behindert«/»geistig behindert« gelten, zu.³⁴ Mit der Fokussierung auf Fälle innerhalb dieser Einrichtungen soll gezeigt werden, inwiefern Religion »hier und heute« als Teil staatlicher Strukturen die Konstruktion von »geistiger Behinderung« bzw. Dis/ability und damit Strukturen von Gruppen und Strukturen einer Gesellschaft beeinflusst – während sich die aktuelle Forschung eher auf solche Einflüsse in der Vormoderne und in außereuropäischen Kontexten konzentriert.³⁵

Die Eingrenzung auf sozialstaatlich finanzierte Einrichtungen der Behindertenhilfe in religiös gebundener Trägerschaft in Deutschland führt zu einer Eingrenzung der Untersuchung auf bestimmte religiöse Traditionen. Im historischen Überblick wurde festgehalten, dass die betreffenden Einrichtungen mehrheitlich der evangelischen Diakonie, der katholischen Caritas und – zu einem deutlich geringeren, aber dennoch signifikanten Anteil – dem anthroposophischen Sozialverband Anthropoi angehören. Erwähnt wurden die Gründe, aus denen entsprechende jüdische Einrichtungen in Deutschland heute nahezu inexistent sind.³⁶ Für die Zukunft ist es durchaus denkbar, dass es einen muslimischen Wohlfahrtsverband und muslimische Einrichtungen der Behindertenhilfe in Deutschland geben wird – aktuell gibt es solche jedoch noch nicht. In der eingenommenen Perspektive ist es also gerechtfertigt, sich auf anthroposophisch-, evangelisch- und katholisch-religiöse Kontexte zu konzentrieren.

Fallbeispiele aus den Kontexten von Anthropoi, Caritas und Diakonie im ausgewählten gesellschaftlichen Kontext zur Diskussion der gestellten Fragen heranzuziehen, bedeutet, das wechselseitige Verhältnis von Religion und Dis/ability bzw. »geistige Behinderung« nicht für alle Religionen in allen gesellschaftlichen Kontexten

32 Zur Festlegung der Fallebene siehe den nächsten Paragraphen »Systematisierung des Untersuchungsfelds und die Möglichkeit generalisierender Aussagen«.

33 Zur Zulässigkeit eines aufklärerischen Anspruchs und seiner Vereinbarkeit mit der auf religionswissenschaftlicher Seite hoch bewerteten Werturteilsfreiheit siehe Kap. 3.2.

34 Siehe Kap. 1.3.2.

35 Siehe Kap. 1.4.1. Die Annahme, dass Religion einen solchen Einfluss ausübt, gründete zum einen auf einer empirischen Erhebung, die die Verfasserin 2012 durchgeführt hat, sowie zum anderen auf Befunden, die in wissenschaftlicher Literatur präsentiert werden. Für Beispiele vgl. Schmuhl 2010 und Schumm/Stoltzfus 2011a.

36 Siehe Kap. 1.3.2.

ermitteln zu können. Dennoch werden Anthroposophie, (lutherischer) Protestantismus und (römischer) Katholizismus als in sich ausreichend divers und in einigen Aspekten als ausreichend verschieden zu einander betrachtet, sodass ersichtlich wird, dass die Beziehung zwischen Religion und Dis/ability nicht einseitig, statisch und homogen ist, sondern eine wechselseitige dynamische Bandbreite aufweist. Damit wird eine Grundlage für weitere (vergleichende) Forschung geschaffen.

Systematische Erfassung des Untersuchungsfelds und die Möglichkeit generalisierender Aussagen. Um bei der Datenerhebung systematisch vorzugehen und die theoretische Reichweite generalisierender Aussagen angeben zu können, war es nötig, verschiedene Ebenen des gewählten Untersuchungsfelds zu unterscheiden. Differenziert wurde in die Fallebene und die Fallgesamtheit, die Untersuchungseinheiten und die Grundgesamtheit. Zunächst wurde also festgehalten, dass das Auftreten eines Ereignisses als Fall betrachtet werden sollte.³⁷ Das heißt, dass das Vorliegen des wechselseitig wirksamen Verhältnisses zwischen Religion und Dis/ability einen Fall darstellt. Folglich wurde für den Untersuchungsaufbau von einer Gesamtheit aller Fälle, in denen sich Wechselwirkungen zwischen Religion und Dis/ability ereignen, ausgegangen. Von besonderem Interesse ist in der vorliegenden Arbeit »geistige Behinderung« als eine Form von Disability. Die gesamte Anzahl der Fälle bleibt dabei unbestimmt. Angenommen wurde, dass entsprechende Fälle prinzipiell in allen zeitlichen, räumlichen und sozialen Zusammenhängen (z.B. in unterschiedlichen sprachlichen und materiellen Formen) identifizierbar sind und sich damit die Fallgesamtheit über alle diese Zusammenhänge erstreckt.

Als Untersuchungseinheiten wurden individuelle, verbale Präsentationen des Falls innerhalb des eingegrenzten Kontexts bestimmt. Diese Präsentationen sollten durch Interviews mit Personen, die (unter anderem) einige vorab bestimmte Merkmale aufweisen, generiert werden. Aus der Fallgesamtheit wurden schließlich (in einer ersten theoretischen Stichprobenziehung)³⁸ einige Fälle (Fallbeispiele) als Untersuchungseinheiten ausgewählt.

Aus der Festlegung auf die Fallbeispiele als Untersuchungseinheiten ergab sich schließlich die Grundgesamtheit, über die generalisierende Aussagen theoretisch möglich sind. Sie besteht demnach aus der Gesamtheit (verbal-)sprachlicher Präsentationen des Verhältnisses zwischen Religion und »geistiger Behinderung«, die im Zusammenhang mit anthroposophischen, evangelischen und katholischen institutionellen Kontexten der Behindertenhilfe in Deutschland der Gegenwart erfolgen. Die Grundgesamtheit der hier durchgeführten Erhebung ist demnach nicht identisch mit der Fallgesamtheit. Über die Fallgesamtheit können auf der Grundlage dieses Untersuchungsaufbaus keine generalisierenden Aussagen getroffen werden. Es ist außerdem zu betonen, dass die Grundgesamtheit ebenso wenig mit der Gesamtheit aller Ansichten und Praktiken in der religiös orientierten Behindertenhilfe in Deutschland übereinstimmt. Die Fallbeispiele repräsentieren diese nicht im statistischen Sinne und es werden keine generalisierenden Aussagen über die anthroposophische, evangelische und katholische Behindertenhilfe als Ganze angestrebt. Dies ist schon des-

37 Vgl. Merckens 2008, S. 296.

38 Zu den Charakteristika einer theoretischen Stichprobenziehung vgl. Rosenthal 2014, S. 83-86.

halb nicht möglich, weil in diesen Einrichtungen nicht alle Ansichten und Praktiken religiös sind oder auf Religiöses Bezug nehmen.³⁹

Merkmalsbestimmungen für Untersuchungseinheiten. Für manche qualitative Auswahlverfahren (auch *Sampling* oder Stichprobenziehung) ist es charakteristisch, dass sie, in den Worten Rosenthals, »sich nicht an Verteilungskriterien, sondern an theoretischen Annahmen [orientier(en)], die sich im Laufe der Forschung entwickeln und damit empirisch geerdet sind.«⁴⁰ Dies trifft insbesondere auf Verfahren zu, die sich an dem Vorgehen der *Grounded Theory* orientieren. Auch wenn dieses Prinzip des *theoretischen Samplings* im Verlauf des Forschungsprozesses berücksichtigt wurde, wurden doch vor Beginn der Erhebung einige Merkmale bestimmt, die die Untersuchungseinheiten, genauer: die Personen, mit denen die Untersuchungseinheiten generiert werden, aufweisen sollten (*selektives Sampling*).⁴¹ Mit diesen Bestimmungen konkretisiert sich noch einmal das Feld der Untersuchung. Außerdem wird damit die Grundgesamtheit, auf die sich generalisierende Aussagen beziehen, ein Stück weiter eingegrenzt.

Die Eingrenzung auf Anthroposophie, Katholizismus und Protestantismus und ihre Einrichtungen der Behindertenhilfe und Sozialtherapie als Kontexte der Generierung von Untersuchungsmaterial und deren Begründung ist bereits oben beschrieben worden. Diejenigen, die als Befragte an der Generierung von Untersuchungsmaterial beteiligt sein sollten, sollten nicht nur eine Position innerhalb dieser Einrichtungen besetzen, sondern auch volljährig sein. Die Untersuchung sah außerdem vor, sich auf »geistige Behinderung«, die Erwachsenen zugeschrieben wird, zu beziehen. In der Konsequenz wurde geplant, Interviews mit Personen in Einrichtungen von Anthropei, Caritas und Diakonie für erwachsene Menschen mit »geistiger Behinderung« zu führen. Damit kamen insbesondere entsprechende stationäre und ambulante Wohneinrichtungen sowie Werkstätten als Orte der Erhebung infrage. Es wurde des Weiteren von Anfang an davon ausgegangen, dass die *sozialstrukturelle Position*, die eine Person innerhalb einer Einrichtung einnimmt, bedeutsam für ihre Erfahrungen und die Präsentation dieser Erfahrungen ist. Sie sollte deshalb in der Erhebung berücksichtigt werden. Die Einrichtungen sind stark von mehreren bipolaren Verhältnissen verschiedener Gruppen zueinander geprägt. Zum einen wird in diesem Feld in Personen, in den Einrichtungen und Personen *außerhalb* der Einrichtungen unterschieden. Zum anderen werden die Personen *in* den Einrichtungen in »Mitarbeiter« und »Bewohner« eingeteilt. Die Erhebung sollte sich auf die Binnensituation und die dortigen Unterscheidungen konzentrieren. Die Gruppe der *Angehörigen* wurde aus der Erhebung ausgeschlossen. Dies geschah nicht zuletzt zugunsten einer Beschränkung der Anzahl von Befragten.⁴² Die unterschiedlichen *sozialstrukturellen Positionen innerhalb der Einrichtungen* werden hier als *Betreute* und *Betreuende* bezeichnet. Diese Bezeichnungen mögen ungewöhnlich sein. Naheliegender erscheint wohl zunächst eine Unterscheidung wie etwa in »Menschen mit Behinderung« und »Menschen ohne Behinderung«. Jedoch sollte in der hier beschriebenen Untersuchung in erster Linie gerade die soziale

39 Siehe Kap. 1.3.2.

40 Rosenthal 2014, S. 84.

41 Vgl. ebd.

42 Zu Beginn des Forschungsprozesses war zunächst in Betracht gezogen worden, auch die Perspektive von Angehörigen einzubeziehen.

Struktur der Alltagswirklichkeit einer Person und die mit dieser verbundenen Erfahrungen im Vordergrund stehen. Erst in zweiter Linie sollte in der Auswertung geprüft werden, inwiefern die Schilderungen der InterviewpartnerInnen in Bezug zur Selbst- oder Fremdzuschreibung von »Behinderung« stehen. Die gewählten Bezeichnungen tragen dieser Fokussierung Rechnung und berücksichtigen darüber hinaus, dass die sozialstrukturelle Position innerhalb der Einrichtung nicht unbedingt deckungsgleich ist mit der Selbst- und Fremdzuschreibung einer »Behinderung«: Zum einen kann es sowohl unter den *Betreuten* als auch unter den *Betreuenden* Personen geben, denen von anderen oder von sich selbst eine »Behinderung« zugeschrieben wird; zum anderen ist es möglich, dass nicht alle *Betreuten* von anderen oder von sich selbst als »behindert« verstanden werden (etwa weil sie nicht so sprechen, wie es – entsprechend alltäglicher Vorurteile – von einer »geistig behinderten« Person erwartet wird). In der Erhebungssituation und der Analyse erwies sich die Entkopplung von sozialstruktureller Position und der Zuschreibung von »Behinderung« als sinnvoll. Dennoch birgt auch die Kategorisierung in *Betreute* und *Betreuende* Risiken und Ungenauigkeiten. So besteht z.B. das Risiko, dass der Eindruck entsteht, die Befragten würden auf jeweils eine dieser Rollen festgelegt und reduziert. Im Rahmen der Datenerhebung werden die unterschiedlichen Personen in den Einrichtungen – aus den genannten Gründen – vorerst tatsächlich ausschließlich als *Betreute* und *Betreuende* betrachtet. Jedoch wird angenommen, dass jede Person im Alltag und im Verlauf ihres Lebens – egal ob »behindert« oder nicht – sehr unterschiedliche Rollen einnimmt. Außerdem wird sich im Folgenden zeigen, dass diejenigen, die für die Erhebung als *Betreute* kategorisiert wurden, innerhalb des Verhältnisses zwischen Religion und Dis/ability verschiedene Positionen einnehmen können. Ungenau sind die Bezeichnungen *Betreute* und *Betreuende* deshalb, weil auch diejenigen, die als *Betreute* bezeichnet werden, gegenüber anderen *Betreuten* *betreuende* Aufgaben übernehmen können. Weiterhin kann kritisch angemerkt werden, dass mit den Bezeichnungen *Betreute* und *Betreuende* – ungeachtet der Selbstverständnisse der GesprächspartnerInnen und dem Umfang der betreuenden Aufgaben, die sie übernehmen – die Einteilung, die in rechtlicher Hinsicht erfolgt und auf Einrichtungsebene umgesetzt wird, doch übernommen wird: *Betreute* sind letztendlich diejenigen, die als HilfeleistungsempfängerInnen in einer Einrichtung wohnen oder auf deren Alltagsgestaltung das Personal der Einrichtungen (*Betreuende*) unterstützend oder auch beschränkend einwirkt.

Eine weitere vorab vorgenommene Merkmalsbestimmung und Gruppenzuordnung betrifft das Geschlecht: Der Eingruppierung der GesprächspartnerInnen nach Geschlecht lag ein binärer Geschlechtercode (*weiblich/männlich*) zugrunde. Die Eingruppierung sollte hauptsächlich auf der Grundlage der Anreden »Frau« und »Herr« sowie aufgrund der Vornamen, die der Forschenden präsentiert werden, erfolgen. Die Forschende entschied sich, Frauen und Männer in beiden Gruppen (*Betreute* und *Betreuende*) annähernd ausgeglichen zu berücksichtigen. Mit Bezug auf die *Betreuten* bzw. auf diejenigen, die als »behindert« gelten, ist davon auszugehen, dass die Geschlechtszugehörigkeit (oder -zuschreibung) von immenser Alltagsbedeutung ist: »Behinderte« Frauen erfahren eine spezifische, vielschichtige Diskriminierung durch die Leistungsgesellschaft, patriarchale und ableistische Strukturen.⁴³ Sie sind z.B. (insbesondere dann, wenn sie in Einrichtungen wohnen) mehr als alle anderen Grup-

43 Vgl. Boll et al. 2002, S. 7f.

pen von jeglichen Formen der Gewalt (einschließlich sexuellen Missbrauchs) betroffen.⁴⁴ Wegen dieser hohen Alltagsrelevanz der Geschlechtszuordnung und wegen der vorausgesetzten spezifischen Erfahrungen »behinderter« Frauen sollten diese in der Gesamtheit der InterviewpartnerInnen nicht unterrepräsentiert sein. Einige Interviews mit betreuten Frauen zeugen davon, dass Gewalterfahrungen auch bedeutsam für die Darstellungen des Verhältnisses von Religion und Dis/ability sein können. Unter den Beschäftigten in den Einrichtungen (Betreuende) sind Frauen deutlich in der Mehrheit.⁴⁵ Eine repräsentative quantitative Studie müsste daher deutlich mehr weiblich kategorisierte Betreuende in die Erhebung einbeziehen als männlich kategorisierte Betreuende oder hätte die Aussagen von Frauen entsprechend zu gewichten. Da die hier vorgestellte Untersuchung jedoch keine repräsentativen statistischen Aussagen über die Gesamtheit der Personen in den Einrichtungen treffen will, muss die Gesamtheit der InterviewpartnerInnen nicht das zahlenmäßige Geschlechterverhältnis unter den Beschäftigten widerspiegeln. Vielmehr geht es bei der Berücksichtigung der Perspektiven von Frauen und Männern in beiden Gruppen darum, die Varianz der Darstellung des Religion-Dis/ability-Verhältnisses in den erhobenen Daten zu erhöhen.

4.1.2 Interviews als Methode der Datenerhebung

Jede Interviewsituation ist individuell zu gestalten und ist entsprechend singular. Dies gilt insbesondere für offene Interviews, bei denen das Setting und die inhaltliche Gestaltung der Gespräche zu einem möglichst großen Teil den jeweiligen Befragten überlassen bleibt. Dennoch lassen sich einige generelle Elemente und Strukturen festlegen, nach denen sich die Tätigkeit des Interviewens richtet. So, wie der Untersuchung als Ganzer ein grober, vorläufiger Plan zugrunde gelegt wurde, so wurde auch für die Interviewsituation ein theoretisches Schema entworfen, das in der Umsetzungssituation, also in der Interaktion mit den Befragten, konkretisiert werden sollte. Das Schema bezieht sich vor allem auf die Form der Fragen, die im Interview gestellt werden, und auf die Reihenfolge der Fragen – weniger auf die Inhalte. Damit dient das Schema dazu, dass die Offenheit und die Orientierung an den Relevanzen der Befragten umgesetzt wird und gleichzeitig Material generiert wird, auf dessen Grundlage die Forschungsfragen diskutiert werden können.

Aufbau und Gestaltungsprinzipien für offen-narrative Interviews. In Orientierung an den Vorgaben von Rosenthal war vorgesehen, die Interviews in zwei Hauptphasen zu gliedern. Des Weiteren sieht das vorab entworfene Interviewschema eine Einleitung und einen Abschluss vor. Die einzelnen Teile erfüllen unterschiedliche Zwecke und sind entsprechend durch bestimmte Fragen bzw. Frageformen charakterisiert.⁴⁶

Einleitung. In der Einleitung sollten jeweils eine Begrüßung und die Klärung von Formalia erfolgen. Fragen hinsichtlich des (Vor-)Wissens der Interviewteilnehmenden über die Untersuchung aus dem Informationsmaterial und aus vorherigen Treffen sollten dazu dienen, die Wirkungen der Stimuli zu prüfen, die in diesen gezielt

44 Vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2013, S. 217ff.

45 Rund 80 Prozent der Beschäftigten von Caritas und Diakonie sind Frauen (vgl. Boeßenecker/Vilain 2013, S. 111 und 155).

46 Vgl. Rosenthal 2014, S. 157-165 und 167f.

und unintendiert gesetzt wurden, sowie den InterviewpartnerInnen eine erste Möglichkeit zu geben, eine eigene Schwerpunktsetzung für das weitere Gespräch vorzunehmen.

1. Phase. Die Eröffnung des Hauptteils sollte durch eine möglichst offene, biografisch orientierte Erzählaufforderung erfolgen, um eine autobiografische Anfangserzählung zu initiieren. Die darauf folgende Erzählung sollte nicht unterbrochen werden. Vorbereitet waren die Formulierungen »Stellen Sie sich mir doch bitte erst einmal vor! Fangen Sie am besten ganz vorn an!« und »Wie ist es dazu gekommen, dass Sie hier arbeiten/wohnen?«.

2. Phase. Die Zweite Phase wurde ihrerseits in zwei Abschnitte unterteilt, die durch unterschiedliche Fragen gekennzeichnet sind, und zwar einerseits durch interne und andererseits durch externe Nachfragen.

a) Interne Nachfragen: Nach Beendigung der Anfangserzählung sollten Fragen zu Themen, die sowohl von den Erzählenden eingebracht wurden als auch im Bereich des Forschungsinteresses liegen, gestellt werden. Damit sollte eine sukzessive Zuspitzung auf die Bereiche, die sich in der ersten Phase als relevant für die GesprächspartnerInnen erwiesen und gleichzeitig aber auch für die Forschungsfragen interessant waren, erfolgen. So sollte es möglich sein, dass auch auf jene Aspekte eingegangen wird, die nicht den Vorannahmen der Interviewerin entsprechen (Entdeckungslogik).⁴⁷ Dies bedeutet, dass die Fragen für den späteren Teil des Interviews während des Zuhörens in der ersten und zweiten Phase entwickelt werden sollten und dass die abstrakt gehaltenen Bereiche des Forschungsinteresses (Religion, Dis/ability und ihre Beziehungen zueinander) in den jeweiligen Interviews konkretisiert und ergänzt werden sollten.

b) Externe Nachfragen: Der zweite Teil der zweiten Phase sah Fragen vor, die Themen aus dem Bereich des Forschungsinteresses aufnehmen, die aber nicht von den GesprächspartnerInnen selbst angesprochen wurden. Vorbereitet wurden Fragen, die die Bereiche Religion (»Wissen Sie noch, wann Sie das erste Mal in die Kirche gegangen sind? Wie war das?«), »geistige Behinderung« (»Wissen Sie noch, wie es war, als Sie zum ersten Mal einer Person mit geistiger Behinderung begegnet sind?«) und die Beziehungen zwischen Religion und »geistiger Behinderung« (»Wie ist das bei Menschen mit Behinderung in der Kirche?«) ansteuern sollten.⁴⁸

Aufgrund der Bedeutung von Erzählungen sollten sowohl die internen und als auch die externen Nachfragen möglichst Erzählungen anstoßen: Es sollte nicht nur eine autobiografische Anfangserzählung initiiert werden, sondern das Ziel jeder Phase des Interviews war immer wieder, das Erzählen anzuregen. Geplant war aus diesem Grund, Meinungs- oder Begründungsfragen – also Fragen nach dem Denken oder Meinen und nach dem Warum oder Weshalb – zu vermeiden. Stattdessen sollte in der zweiten Phase im Anschluss an Beschreibungen (Schilderungen statischer Zustände und repetitiver Vorgänge) und Argumentationen (Begründungen für Ansichten oder Handlungen) z.B. nach Veränderungen, Momenten des ersten Erlebens oder nach

47 Vgl. ebd., S. 47ff.

48 Im Nachhinein erscheinen auffordernde Formulierungen (wie z.B. »Erzählen Sie mir doch bitte davon, wie es war, als sie das erste Mal in die Kirche gegangen sind!«) geeigneter, um Erzählungen zu generieren.

konkreten Situationen, auf denen eine Beschreibung oder Argumentation beruht, gefragt und darum gebeten werden, von diesen zu erzählen.⁴⁹

Abschluss. Den Abschluss des Interviews sollten Fragen zu drei Themen bilden. Diese zielen (1) auf Ergänzungswünsche der Befragten (»Möchten Sie mir noch etwas mitteilen?« oder »Waren das Themen, über die Sie sonst auch schon nachgedacht haben?«), (2) auf die Motive der Befragten für die Teilnahme (»Wie kam es, dass Sie sich für dieses Gespräch entschieden haben?«) und (3) auf das aktuelle Befinden der GesprächspartnerInnen (»Wie fühlen Sie sich? Wie war das Gespräch für Sie?«). Die Fragen (1) sollten noch einmal eine Schwerpunktsetzung durch die Befragten entsprechend ihrer Relevanzen ermöglichen. Die Fragen (2) dienen dem Erfassen von Erwartungen seitens der Teilnehmenden und der Möglichkeit für die Interviewerin, auf diese unmittelbar reagieren zu können.⁵⁰ Mit den Fragen (3) sollte möglichst sichergestellt werden, dass die Teilnehmenden das Interview nicht mit einem Unbehagen gegenüber dem, was sie gesagt haben, oder gegenüber der Interviewerin beenden oder unmittelbare psychische Belastungen durch das Interview entstehen. Sollte Letztes doch der Fall sein, sollte auf die Technik des *Aufsuchens sicherer Orte* zurückgegriffen werden.⁵¹

Anmerkungen zu Interviews mit »geistig behinderten« Menschen. Wie oben dargelegt, sollten Menschen, die als »geistig behindert« gelten, und ihre Perspektiven gleichwertig zu den Perspektiven Nicht-»Behinderter« in die hier vorgestellte Untersuchung einbezogen werden. Interviews mit Personen, die als »geistig behindert« bezeichnet werden, werden in der Literatur teilweise als Spezialfall behandelt, der mit besonderen Schwierigkeiten und ungewöhnlichen Anforderungen verbunden ist. In der hier beschriebenen Untersuchung wurden Interviews mit dieser Gruppe nicht als Spezialfall konzipiert, sondern das entworfene Interviewschema wurde auf alle GesprächspartnerInnen gleichermaßen angewendet.

Insgesamt liegen nur wenige deutschsprachige Arbeiten vor, die sich mit dem Interviewen von Personen, die als »geistig Behinderte« gelten, beschäftigen.⁵² In einigen von diesen wird die Ansicht vertreten, dass sich offene Verfahren mit »geistig behinderten« Menschen nicht realisieren lassen. In anderen wird hingegen konstatiert, dass sich gerade offene Ansätze für die Befragung dieser Personengruppe eignen. Beiden Seiten gemeinsam ist oftmals die Annahme, dass mit der Befragung »geistig behinderter« Menschen eine spezielle Problematik verbunden ist.

Als Beispiel für eine Ablehnung offener Interviews mit »geistig behinderten« Menschen kann auf die Argumentation der Erziehungswissenschaftlerin Nancy Sorge in ihrer Dissertation zu *Wirklichkeitskonstruktionen von Menschen, die von ihrer Umwelt als »geistig behindert« bezeichnet werden*, eingegangen werden. Sorge geht davon aus, dass sich biografisch-narrative Ansätze mit ihrer Zielgruppe nicht umsetzen lassen, da dies

49 Vgl. Rosenthal 2014, S. 162f.

50 Siehe Kap. 4.2.2.

51 Siehe ebd.

52 Der Bildungswissenschaftler Tobias Buchner verweist in einem Beitrag von 2008 auf einige Arbeiten, die auf offenen Erhebungsverfahren mit »geistig behinderten« Menschen basieren. Buchner zufolge werden in diesen die jeweils angewendeten Methoden nicht näher beschrieben und reflektiert. Eine Ausnahme bilden die Arbeiten der Sozialwissenschaftlerin Jutta Hagen aus den frühen 2000er-Jahren (S. 516). Seitdem ist z.B. ein entsprechender Sammelband von Hedderich hinzugekommen (vgl. Hedderich/Egloff/Zahnd 2015, darin besonders Reisel 2015).

»vermutlich schwierig« sei und es »schwer vorstellbar« sei, »dass der zu interviewende Personenkreis [...] den sog. »Zugzwängen« zum Weitererzählen gerecht werden« könne.⁵³ Sorges Entscheidung für halbstrukturierte Leitfadeninterviews als Erhebungsmethode resultiert schließlich aus ihrem Anliegen, »über die diversen aufgestellten inhaltlichen Themenschwerpunkte ausreichend Auskunft zu bekommen.«⁵⁴ Für ein weiteres Beispiel kann auf die Aussage des Psychologen Jonathan Perry verwiesen werden, dass der Einsatz offener Fragen nur bei »Individuen mit höheren kognitiven und kommunikativen Fähigkeiten« angemessen sei.⁵⁵

In offenen Forschungsansätzen geht es zwar tatsächlich nicht primär oder ausschließlich um die Beantwortung eines Sets vorab exakt festgelegter Fragen und Themen, wie Sorge anstrebt. Dennoch besteht auch in einem offen-narrativen Interview die Möglichkeit, Fragen aus dem engeren Bereich des Forschungsinteresses zu stellen, die in den Erzählungen der Teilnehmenden zunächst keine Berücksichtigung gefunden haben.⁵⁶ Die Entscheidung Sorges gegen ein offenes Verfahren ist demnach zum einen in der Inkompatibilität ihrer Zielsetzung mit offenen Ansätzen zu sehen – und nicht in einem vermeintlichen Defizit des zu interviewenden Personenkreises. Zum anderen zeugen Aussagen wie die von Sorge und Perry von einem grundlegenden Missverständnis offener Verfahren: Es geht in offen-narrativen Interviews gerade um individuell gestaltete, erlebensnahe Schilderungen, die nicht von Reflexionen in der Erzählsituation überformt werden (Erzählungen), sondern (auch unbewusste) Handlungstheorien implizieren. Das Herausarbeiten dieser Handlungstheorien, die Reflexion des Geschilderten, ist nicht von den Befragten zu leisten, sondern ist Aufgabe der Forschenden. Der Einsatz offener Verfahren ist also nicht abhängig von den kognitiven Fähigkeiten der Befragten.

Die Auseinandersetzung darüber, ob mit narrativen Interviews überhaupt erhoben werden kann, was untersucht werden soll und ob jedes Mitglied einer Gesellschaft »unabhängig von Schichtungs- und anderen Merkmalen« über die Fähigkeit zur Erzählung im Sinne Schützes verfügt, wird unabhängig von der Komponente »geistige Behinderung« geführt.⁵⁷ Es handelt sich beim Pro und Contra bezüglich des Einsatzes offen-narrativer Interviews also offensichtlich um eine grundsätzliche Frage, die mit dem Bezug zur Konstruktion »geistige Behinderung« lediglich zugespitzt wird.

In den Einstellungen Sorges und Perrys kommen außerdem weitreichende Vorurteile gegenüber Menschen, die als »geistig behindert« gelten, zum Ausdruck: Den so klassifizierten Menschen werden bestimmte Denk- und Sprachfähigkeiten abgesprochen. Buchner betont im Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit offener Erhebungsmethoden mit der Personengruppe der »geistig behinderter« Menschen: »Das weit verbreitete Vorurteil, dass Menschen mit einer so genannten geistigen Behinderung nicht ausreichend reflektieren, abstrakt denken und sich mitteilen können, trifft keinesfalls zu.«⁵⁸

53 Sorge 2009, S. 54.

54 Ebd., S. 54.

55 Perry 2004, S. 120 (Übersetzung der Verfasserin).

56 Vgl. Rosenthal 2014, S. 162.

57 Vgl. Küsters 2009, S. 30f.

58 Buchner 2008, S. 518f.

Auch der Erziehungswissenschaftler Erich Otto Graf weist darauf hin, dass es sich bei der pauschalen Annahme, Menschen, die als »geistig behindert« klassifiziert werden, könnten nicht erzählen und reflektieren, um ein soziales Vorurteil handelt, das rassistischen Konstruktionen nahekomme.⁵⁹ Eine Hypothese, die zur Erklärung solcher Annahmen gebildet werden kann, ist, dass oftmals die Form des Sprechens und der Sprache mit dem Denken/den Gedanken gleichgesetzt werden.⁶⁰

Für die hier vorgestellte Untersuchung wurde davon ausgegangen, dass es sich bei der Gestaltung von Erzählungen und damit auch bei den erwähnten Zugzwängen nicht um natürlich-psychologische oder instinktiv gegebene Konstanten handelt. Es wurde stattdessen angenommen, dass ihre Entstehung Lern- bzw. Sozialisationsprozessen unterliegt, unter deren Eindruck bestimmte, sozial spezifische Erwartungen an eine Erzählung internalisiert und umgesetzt werden. Die Soziologen Frank Kleemann, Uwe Krähnke und Ingo Matuschek konstatieren in Bezug auf den *Gestalt-schließungszwang*, einem der drei sog. Zugzwänge des Erzählens, dass es »innerhalb einer Kultur einen Common Sense« darüber gibt, wann eine Erzählung als »zu Ende geführt« empfunden wird: Dann nämlich, wenn ein/e ErzählerIn jeweils bestimmten sozialen Forderungen entspricht, antizipiert er/sie zutreffend die Ansprüche der Zuhörenden und versucht in Bezug auf diese antizipierten Ansprüche eine »Erzählung in angemessener Form zu Ende zu führen«.⁶¹ Als Beleg für die korrekte Antizipation und Entsprechung der Ansprüche dient eine bestimmte Form des Sprechens bzw. der Sprache.

Die Prozesse des Erlernens gesellschaftsspezifisch adäquaten Erzählens können durch unterschiedliche soziale Bedingungen begünstigt, gestört oder verhindert werden. In Bezug auf den Erwerb und Erhalt *biografischer Kompetenz* (d.h. in Bezug auf die Fähigkeit, sich an Vergangenes zu erinnern, seine gegenwärtige Situation zu reflektieren und Zukunftsperspektiven für sich zu entwickeln) stellt der Sonderpädagoge Christian Lindmeier dar, wie problematisch diese »insbesondere für Menschen mit geistiger Behinderung, die ihr Leben in Institutionen der Behindertenhilfe verbringen müssen«, sein können: »Diese Menschen«, schreibt Lindmeier, würden »durch die von uns geschaffenen Lebensbedingungen – in unterschiedlichem Ausmaß – an der Ausbildung einer biografischen Kompetenz gehindert.«⁶² Die Gründe hierfür sieht Lindmeier im Anschluss an weitere AutorInnen vorwiegend darin, dass die Betreuenden nur begrenzte Möglichkeiten haben, sich der Lebensgeschichte der Betreuten bewusst zuwenden zu können. Außerdem wird in den Einrichtungen der Gruppe ein Vorrang gegenüber dem Einzelnen eingeräumt. Beides liegt, laut Lindmeier, in der überwiegend von Personal und Verwaltung bestimmten zeitlichen Gestaltung des Tages entlang organisatorischer Erfordernisse begründet und kommt gleichzeitig in diesen zum Ausdruck.⁶³ Analog dazu ist vorstellbar, dass in dieser Situation auch das – in

59 Vgl. Graf 2015, S. 34 und 37.

60 Dazu, dass psychische Vorgänge keine sprachlichen Vorgänge sind und Denken kein »inneres Reden«, vgl. Luhmann 1984, S. 367. Es ist anzunehmen, dass Gedanken und Denkfähigkeit unabhängig von Sprache und Sprechfähigkeit sind und folglich die Sprache bzw. die Sprechfähigkeit keine Rückschlüsse auf die Gedanken und die Denk- oder Reflexionsfähigkeit zulassen.

61 Vgl. Kleemann/Krähnke/Matuschek 2013, S. 66.

62 Lindmeier 2013, S. 41.

63 Vgl. ebd., S. 40f.

Bezug auf einen gesellschaftlichen Kontext – intersubjektiv verständliche Erzählen im Allgemeinen und über den eigenen Lebensverlauf im Speziellen selten geübt werden kann und daher möglicherweise häufiger als in anderen Personengruppen (keinesfalls aber immer und ausschließlich dort) jeweils erwartete narrative Figuren in den Erzählungen nicht oder weniger stark auftreten.⁶⁴ Entspricht die Form des Sprechens bzw. der Sprache nicht den Erwartungen, können außerdem biografische Kompetenz und andere Deutungsmuster nicht intersubjektiv belegt werden. Den eigenen Alltag, das eigene Erleben und den eigenen Lebensverlauf verbal auf eine Weise darzustellen, die sozial spezifischen Figuren entspricht und in einem bestimmten Kommunikationsgebiet als angemessen oder gültig akzeptiert und intersubjektiv verständlich wird, ist also ganz wesentlich von sozialen Bedingungen und Konstellationen abhängig.

In seinem Beitrag zur Diskussion um offene Interviews mit Menschen mit »geistiger Behinderung« von 2008 gibt Buchner konkrete Hinweise für die Durchführung von entsprechenden Gesprächen. Dabei lehnt sich Buchner stark an die Vorgaben in dem englischsprachigen Beitrag *Interviewing People with Intellectual Disabilities* von Jonathan Perry im *International Handbook of Applied Research in Intellectual Disabilities* an.⁶⁵ Buchner und auch Perry erwähnen, dass sich die Techniken, die sie nennen, nicht generell von allgemeinen Interviewstrategien unterscheiden. Die einzelnen Schritte, die sie für Interviews mit Menschen mit »geistiger Behinderung« beschreiben, sind lediglich detaillierte Ausformulierungen von Strategien, die in vermutlich nahezu jeder Einführungsliteratur zur qualitativen Interviewführung angesprochen werden: Der Ort für ein Interview ist entsprechend der Ressourcen der Befragten zu wählen, der Einstieg in das Interview ist entspannt zu gestalten und hat wichtige Rahmeninformationen zu enthalten, die Freiwilligkeit der Teilnahme muss sichergestellt sein, im Interview sollen kurze und eindeutige Fragen gestellt sowie Unterbrechungen und Ablenkungen von außen vermieden werden,⁶⁶ den Befragten ist ausreichend Zeit zum Antworten einzuräumen und die Ermüdung und Konzentrationsabnahme bei den GesprächspartnerInnen muss vonseiten der Interviewenden wahrgenommen und angemessen begegnet werden. Damit implizieren die Ausführungen Buchners und Perrys, dass kein spezielles Design für die Arbeit mit der fraglichen Gruppe nötig ist.

Wie bereits oben bei der Erläuterung der allgemeinen Prämissen erwähnt, ist es für offen-narrative Interviews konstituierend, anzunehmen, dass immer Einschränkungen bei der Schilderung von Handlungen und ihren zugrundeliegenden Deutungsmustern und Handlungstheorien bestehen und dass es im Allgemeinen nicht nur legitim, sondern auch erforderlich ist, sich auf jeweils individuelle Bedingungen einer Interviewsituation einzustellen. Wird also der hier gewählte Forschungsansatz ernst genommen und konsequent durchgeführt, ist es obsolet, anzunehmen, dass Interviews mit »geistig behinderten« Menschen einen Spezialfall darstellen und ein besonderes Design erfordern. Der Forschungsansatz sieht in jedem Fall vor, dass sich

64 Welche narrativen Figuren erwartet werden, ist ebenfalls sozial abhängig.

65 Dies, obwohl sich Perry, wie oben erwähnt, offene Verfahren eher ablehnt und seine Ausführungen vor allem auf die Evaluationsforschung im Bereich der »Behindertenhilfe« bezieht und die Probleme, die er benennt, eher in quantitativen oder in stark strukturierten Untersuchungsdesigns auftreten (2004, S. 118-122).

66 Für eine andere Einschätzung von »Störungen« und einem konstruktiven Umgang mit diesen vgl. Rosenthal 2014, S. 52f.

die Forschenden so weit wie möglich auf ihre GesprächspartnerInnen einlassen, d.h., sich an deren jeweiligen Relevanzsystemen orientieren sowie sich deren Alltagswelt und Denkweise annähern.⁶⁷

Die Entsprechung der sozial erwarteten Darstellungsfiguren sollte im Rahmen der hier beschriebenen Untersuchung der Gruppe der Betreuten nicht pauschal abgesprochen werden. Darüber hinaus sollte der Einbezug von Personen und ihren Perspektiven auch dann nicht ausgeschlossen werden, wenn sie den gängigen Darstellungsfiguren nicht entsprechen. Offene Interviews mit Personen, die als »geistig behindert« gelten und in entsprechenden Einrichtungen wohnen, wurden also prinzipiell für möglich gehalten und aus mehreren, bereits oben erwähnten Gründen, anderen Erhebungstechniken vorgezogen.

In der Konsequenz dieser Überlegungen war ein gemeinsames Erhebungsdesign für alle Teilnehmenden vorgesehen, das entsprechend der genannten Prinzipien während des Forschungsverlaufs in der Interaktion mit den GesprächspartnerInnen konkretisiert wurde. Dazu gehörte, dass es Aufgabe der Forschenden war, jeweils individuell angemessene Maßnahmen zu finden, um z.B. eine Erzählung zu erzeugen. Welche Maßnahmen das sein konnten, zeigte sich erst in der jeweiligen Interviewsituation. Es war auch notwendig, sich auf unterschiedliche Darstellungsformen einzulassen und nicht auf einer bestimmten Darstellungsform und einer geringen Varianz dieser als »normal« zu beharren. Andernfalls würden von forschender Seite eine diskriminierende Norm und damit allgemein gängige Ausgrenzungen reproduziert. Design und das konkrete methodische Vorgehen dieser Forschungsarbeit sollten diese Grenzziehungen möglichst nicht reproduzieren, sondern so konzipiert sein, dass sie eine Bandbreite verschiedener Menschen und damit verschiedener ErzählerInnen einschließt.⁶⁸

4.2 Durchführung der Datenerhebung

Oben wurde aufgezeigt, welche Festlegungen im Vorfeld der empirischen Untersuchung getroffen worden sind. Im Folgenden wird die Durchführung der Datenerhebung beschrieben. Damit wird die Konkretisierung des Designs offengelegt und der Verlauf der Datenerhebung dokumentiert.

4.2.1 Einstieg ins Feld

Nachdem das Design entworfen worden war, wurde der Kontakt zum Kontext, in dem die Erhebung stattfinden sollte, vorbereitet. Im Januar 2015 begann die Kontaktaufnahme zu verschiedenen Einrichtungen. Im Zeitraum von Februar bis Oktober 2015 fanden mehrere Feldaufenthalte statt, in deren Rahmen die Interviews geführt wurden.

Vorbereitung der Kontaktaufnahme. Die Einrichtungen der Behindertenhilfe und Sozialtherapie als Feld der Untersuchung weisen bestimmte Zugangsbedingun-

67 Vgl. ebd., S. 51f. und 161.

68 Dennoch bestanden Einschränkungen bei der Auswahl von InterviewpartnerInnen, die mit den Aspekten Sprache, Sprechen und gegenseitige Verständigung zusammenhängen (siehe Kap. 4.2.2).

gen auf. Diese mussten in der Strategie für den Feldeinstieg und für die Gewinnung von GesprächspartnerInnen berücksichtigt werden.⁶⁹ Die betreffenden Einrichtungen können z.B. aufgrund ihrer örtlichen Lage und ihrer organisatorischen Strukturen – als physische Orte und als Forschungsfeld – nicht ohne Weiteres betreten werden. Außerdem kann zu den meisten der dort lebenden und arbeitenden Personen nicht unmittelbar Kontakt aufgenommen werden.⁷⁰ So sind in der Regel nur die Namen und Kontaktdaten der Personen in leitenden Positionen der Einrichtungen über Webseiten der Einrichtungen abrufbar. Zudem entscheiden diese Personen der Leitungsebene, wer berechtigt ist, sich innerhalb der Einrichtungen mit welchen Vorhaben aufzuhalten. Es war daher notwendig, zunächst den Kontakt zu den Leitungen der Einrichtungen zu suchen und ihre Erlaubnis für die Durchführung der Untersuchung in den Einrichtungen einzuholen. Ihnen wurde damit eine *Gatekeeper-Funktion* zugeschrieben.⁷¹

Für die Kontaktaufnahme wurden verschiedene Informationsmaterialien erstellt: Es wurden Anschreiben verfasst, Informationsblätter (Flyer) angefertigt und eine Webseite eingerichtet. Diese Materialien sollten Informationen über die geplante Untersuchung geben und zur Teilnahme einladen. Wie oben dargelegt, war von Anfang an geplant, Personen unterschiedlicher Gruppen (*Betreute* und *Betreuende*) in die Datenerhebung einzubeziehen. Angenommen wurde, dass diese Personen über unterschiedlich ausgeprägte Lesekompetenzen verfügen. Daher wurden die Informationsmaterialien (Flyer und Webseite) in zwei unterschiedlichen Versionen ausgearbeitet: Ein Teil der Materialien wurde in sog. *Leichter Sprache* verfasst.⁷² Darüber hinaus wurde auf der Webseite eine Hörversion der Informationen in *Leichter Sprache* zur Verfügung gestellt.

Erste Kontakte zum Feld. Die Kontaktaufnahme und der Zugang zu den einzelnen Einrichtungen erfolgte schließlich über verschiedene Kanäle, mehrschrittig und in jeweils leicht unterschiedlicher Weise:

- Internetrecherche und Kontaktaufnahme durch die Forschende: Drei Einrichtungen wurden mittels einer Internetrecherche ausgewählt und per Post kontaktiert. Bei der Auswahl spielte zum einen die religiöse und verbandliche Zugehörigkeit der jeweiligen Einrichtung als auch die Thematisierung religiöser Leitbilder oder Aktivitäten in der Onlineselbstdarstellung eine Rolle, um die Wahrscheinlichkeit zu erhöhen, dass sich fragliche Fälle in den Einrichtungen ereignen. Außerdem

69 Dieses erwartungsgestützte Vorgehen steht im Einklang mit dem Hinweis Rosenthals zu den angemessenen Strategien, um geeignete GesprächspartnerInnen ausfindig zu machen und zur Teilnahme zu motivieren (2014, S. 87-90).

70 So wurde vorab aufgrund einer bereits durchgeführten Erhebung und aufgrund persönlicher Erfahrungen angenommen. Die Annahme bestätigte sich im Laufe des Forschungsprozesses.

71 Vgl. Merkens 2008, S. 288, sowie Wolff 2008, S. 339 und 342. Zur Kritik an einem solchen Vorgehen im Bereich der Behindertenhilfe siehe den nächsten Paragraphen »Erste Kontakte zum Feld« und Kap. 4.2.2.

72 »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. Für Menschen z.B., 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.). Die Übertragung von Texten in Leichte Sprache wurde vom Büro für Leichte Sprache der Lebenshilfe Sachsen vorgenommen und geprüft.

wurde die Leitung einer weiteren Einrichtung kontaktiert, in der die Forschende bereits 2012 eine Erhebung durchgeführt hat. Übersendet wurden neben dem Anschreiben und den Informationsblättern auch Teilnahmelisten und frankierte Umschläge, um ausgefüllte Teilnahmelisten zurücksenden zu können. In einem weiteren Fall meldete sich die Forschende zu einer Tagung, die in einer Einrichtung stattfinden sollte, an. Die Ankündigung der Tagung fand die Forschende im Rahmen ihrer Internetrecherche. Die Tagung fand schließlich nicht statt, es entwickelte sich aber ein Austausch zwischen der Person, die die Tagung organisiert hatte, und der Forschenden. Im Rahmen des Besuchs einer öffentlichen Veranstaltung in der entsprechenden Einrichtung fanden schließlich ein Treffen und ein Gespräch mit dieser Person statt. Auf die Bitte der Forschenden hin schlug diese Person schließlich in einer Versammlung der Einrichtung vor, sich an der Erhebung zu beteiligen. Die Versammlung stimmte der Teilnahme zu. Die Kontaktperson fungierte damit als Gatekeeper für den Zugang der Forschenden zu dieser Einrichtung.

- Vermittlung von Kontakten durch Dritte: In Gesprächen über das Forschungsprojekt und aufgrund der Vorstellung des Projekts auf der Webseite boten drei Personen an, persönliche Verbindungen zu entsprechenden Einrichtungen zu nutzen, um einen Kontakt zwischen der Forschenden und den Leitungen dieser Einrichtungen herzustellen sowie selbst für ein Interview zur Verfügung zu stehen. Der Kontakt zu den Leitungen und deren Information über das Forschungsprojekt liefen in diesen Fällen zunächst über die MittlerInnen. Die Kontaktaufnahme der Forschenden erfolgte daraufhin per EMail, wobei die Zusendung von Informationsmaterialien per Post angekündigt wurde und schließlich erfolgte.

Etwa zwei Wochen nach der Zusendung von Anschreiben, Informationsmaterialien und Teilnahmelisten nahm die Forschende mit den angeschriebenen Einrichtungsleitungen telefonisch Kontakt auf. Schließlich war in sechs von sieben Einrichtungen, die kontaktiert wurden, eine Datenerhebung möglich. Von den teilnehmenden Einrichtungen gehören je zwei Einrichtungen den Verbänden Caritas und Diakonie an. Eine Einrichtung ist Mitglied im Anthroposophischen Sozialverband, und eine befragte Person steht in Verbindung zu einer inklusiven Waldorfschule. Eine Einrichtung des Anthroposophischen Sozialverbands, die angeschrieben worden war, lehnte die Teilnahme an der Erhebung ab.

Nach den Zusagen wurden erste Termine vereinbart und die Forschende bat erneut darum, die Informationsmaterialien in den Einrichtungen sowohl Betreuenden als auch Betreuten zugänglich zu machen. Buchner bezeichnet eine solche Bereitstellung von Informationsmaterialien, die es ermöglicht, dass potenzielle InterviewpartnerInnen sich selbst für eine Teilnahme direkt bei den Forschenden melden, als *information drop*. Er beurteilt ein solches Vorgehen bei Forschungen im Kontext von Einrichtungen der Behindertenhilfe als empfehlenswert.⁷³

73 Vgl. Buchner 2008, S. 519.

4.2.2 Vorgehen im Feld

Im insgesamt achtmonatigen Erhebungszeitraum erfolgten (z.T. mehrere) mehrtägige bis zu einwöchige Besuche in vier Einrichtungen. Dabei handelte es sich um eine An-thropoi-, zwei Caritas- und eine Diakonieeinrichtung.⁷⁴ Der Zeitraum der Aufenthalte war mit den jeweiligen EinrichtungsleiterInnen bzw. Gatekeepern abgestimmt. Einige EinrichtungsleiterInnen bzw. Gatekeeper stellten weitere Kontakte zu Betreuenden und Betreuten als potenzielle InterviewteilnehmerInnen her. Buchner weist auf die Risiken solcher Vorgänge hin. Den Zugang zu den Einrichtungen über die Leitungsebene zu suchen, wie in der hier vorgestellten Untersuchung erfolgt, bewertet Buchner ebenfalls als problematisch: Es bestehe die Gefahr, dass die EinrichtungsleiterInnen versuchen könnten, Einfluss auf die Auswahl der GesprächspartnerInnen und auf die Untersuchungsergebnisse zu nehmen. Dies sei insbesondere bei Forschungen, die zu einer Kritik an den Einrichtungen führen könnte – z.B. in Bezug auf die Lebensqualität oder die Selbstbestimmung der Betreuten – zu erwarten. Des Weiteren ist zu bedenken, dass die BewohnerInnen und auch die MitarbeiterInnen in einem Abhängigkeitsverhältnis zu den EinrichtungsleiterInnen stehen und es daher zu einer unfreiwilligen Interviewteilnahme kommen kann, wenn diese von den LeiterInnen oder von anderen Angestellten um eine Teilnahme gebeten werden. Der Zugang zu den Einrichtungen und die Gewinnung von GesprächspartnerInnen über die Leitungsebene ist also mit den Risiken verbunden, dass es zu Verzerrungen und einer Missachtung der Selbstbestimmung von Teilnehmenden kommt.⁷⁵ Im Rahmen der hier vorgestellten Untersuchung ging es jedoch, wie gegenüber allen Beteiligten betont wurde, nicht primär um Evaluationen von Lebensqualität und Selbstbestimmung in den Einrichtungen. Zu Einflussnahmen und Verzerrungen, wie Buchner sie beschreibt, kam es in der durchgeführten Untersuchung deshalb nicht. Dennoch wurden die Feldaufenthalte und die Strategie, nach der GesprächspartnerInnen ausgewählt und gewonnen wurden, so gestaltet, dass sie möglichst unabhängig von den EinrichtungsleiterInnen, den Gatekeepern und dem übrigen Personal waren sowie die Selbstbestimmung und, so weit wie möglich, auch die Anonymität der Teilnehmenden wahrten.

Auswahl und Gewinnung von GesprächspartnerInnen. Für die Auswahl und Gewinnung von GesprächspartnerInnen war es zentral, sich (z.T. mehrfach) für mehrere Tage am Ort der Einrichtung aufzuhalten und an verschiedenen Veranstaltungen in den Einrichtungen teilzunehmen. Dazu gehörten z.B. religiöse Veranstaltungen wie Andachten, Bibelabende, Gesprächskreise, Gottesdienste und Opferfeiern und Routinen im Tagesablauf wie das gemeinsame Kaffeetrinken der BewohnerInnen am Nachmittag. Dabei erhielt die Forschende die Möglichkeit, sich den jeweils Anwesenden vorzustellen und während oder im Anschluss an die Veranstaltungen mit Einzelnen (Betreuten und Betreuenden) ins Gespräch zu kommen.⁷⁶ Dies war aus mehreren Gründen wichtig und vorteilhaft: (1) Das Auslegen der Informationsmaterialien hatte

74 Von einer Diakonieeinrichtung wurden mehrere Standorte besucht. Die Interviews mit einer Person einer weiteren Diakonieeinrichtung und mit einer Person mit Verbindung zu einer Waldorfschule fanden nicht im Rahmen längerer Aufenthalte in den entsprechenden Einrichtungen statt.

75 Vgl. Buchner 2008, S. 519.

76 In der Konsequenz bildet nur die Gruppe derjenigen, die an solchen gemeinschaftlichen Aktivitäten teilnehmen (können/wollen), die Gesamtheit der potenziellen GesprächspartnerInnen und damit

nicht dazu geführt, dass sich ausreichend viele Personen für ein Interview angemeldet hatten. Die Information, Auswahl und Gewinnung von (potenziellen) GesprächspartnerInnen fand folglich ganz wesentlich im Rahmen der Feldaufenthalte statt. Eine Anmeldung zum Interview konnte auf diese Weise direkt bei der Forschenden erfolgen, ohne dass eine Kontaktaufnahme per Email, Post oder Telefon nötig war. (2) Die Begegnungen während der Feldaufenthalte machten es möglich, GesprächspartnerInnen zu gewinnen, die nicht von den Leitungen oder von anderen für ein Interview vorgeschlagen wurden.⁷⁷ Außerdem konnte so weitgehend abgesichert werden, dass eine Anmeldung zum Interview freiwillig erfolgte.⁷⁸ (3) Im Zuge der Unterhaltungen während oder im Anschluss an die besuchten Veranstaltungen konnte sich des Weiteren zeigen, in welchen Konstellationen zwischen der Forschenden und den GesprächspartnerInnen eine gegenseitige Verständigung so möglich war, dass die Durchführung eines Interviews und damit die Generierung von Untersuchungsdaten möglich erschien. So wurde es z.B. nur dann von der Forschenden für sinnvoll erachtet, ein Interview zu führen, wenn die Forschende die (Aus-)Sprache der GesprächspartnerInnen verstehen konnte. Personen, die sich nicht verbal äußern, sondern z.B. durch Gebärden, wurden folglich aus der Datenerhebung ausgeschlossen. Vor diesem Hintergrund gilt es zu berücksichtigen, dass sich das Verhältnis von Religion und Dis/ability in der Perspektive von Menschen, die sich nicht verbal äußern, anders darstellen könnte, als in der hier vorgestellten Untersuchung aufgezeigt wird. An diesem Beispiel wird deutlich, dass Forschung ein interaktiver Vorgang ist, die Auswahl von InterviewpartnerInnen immer auch an den persönlichen, kompetenzbezogenen Ressourcen der Forschenden orientiert ist und die Kompetenzen der Forschenden damit schließlich Konsequenzen für die Datengenerierung und Wissensproduktion haben.⁷⁹

Durchführung von Interviews. Die Interviews wurden nie an dem Tag, an dem sich Personen für die Teilnahme entschieden hatten, durchgeführt. Ein Abstand von mindestens einem Tag bis zu mehreren Wochen diente dazu, die Freiwilligkeit der Teilnahme zu sichern und den (potenziellen) GesprächspartnerInnen die Möglichkeit einzuräumen, doch noch von der Interviewteilnahme zurücktreten zu können.⁸⁰ Außerdem ermöglichte dieser zeitliche Abstand, ggf. Rücksprache mit den gesetzlichen VertreterInnen zu halten.

Gemäß der Berücksichtigung des Prinzips der Offenheit in der Erhebungssituation und der damit verbundenen Orientierung an den Ressourcen und Relevanzen der Befragten wurde es weitgehend den GesprächspartnerInnen überlassen, wann und wo die Interviews stattfinden sollten. Teilweise stellten die Leitungen separate Räume zur Verfügung, die für die Gespräche genutzt werden konnten. Einige GesprächspartnerInnen wählten diese Option. Andere luden die InterviewerIn zu sich nach Hause ein.

gleichzeitig die Gesamtheit derer, für die die hier getroffenen Aussagen Gültigkeit beanspruchen können.

77 Dennoch wurden vereinzelt auch Interviews mit Personen geführt, zu denen EinrichtungsleiterInnen oder GatekeeperInnen den Kontakt hergestellt hatten.

78 Aus der Gruppe der Betreuten und aus der Gruppe der Betreuenden lehnten jeweils zwei Personen die Interviewanfrage der Forschenden ab.

79 Dazu vgl. auch Zahnd/Egloff/Hedderich 2015, S. 99f.

80 Vgl. Buchner 2008, S. 517. Eine Person aus der Gruppe der Betreuten sagte einen vereinbarten Termin wieder ab. Der Kontakt war durch einen Gatekeeper vermittelt worden.

Die Interviewerin schlug stets Einzelgespräche ohne weitere Anwesende vor. In drei Fällen fanden dennoch auf Wunsch der Teilnehmenden Gespräche in Kleingruppen statt (zweimal mit zwei Personen und einmal mit drei Personen); während eines weiteren Gesprächs, das auf dem Balkon einer Wohngruppe stattfand, waren (mit Einverständnis der befragten Person) zeitweise weitere Personen anwesend.⁸¹

Die Gespräche mit Betreuenden fanden zu einem großen Teil an ihrem jeweiligen Arbeitsplatz und während ihrer Arbeitszeit statt. Je nach Position war es ihnen möglich, sich selbstständig Zeiten für die Interviews während der Arbeitszeit zu reservieren; z.T. vereinbarten sie eine Freistellung mit der jeweiligen Einrichtungsleitung. Dies führte dazu, dass in einigen Fällen nur eine Stunde oder 30 Minuten für ein Interview zur Verfügung standen. Solche zeitlichen Begrenzungen sind für ein offen-narratives Interview ungünstig. Dennoch mussten diese Bedingungen akzeptiert werden. Die Interviews mit Betreuten konnten demgegenüber (in der Perspektive der Forschenden) unter günstigeren Bedingungen durchgeführt werden: Sie fanden meistens in ihrer Freizeit und in ihren Wohnräumen statt. So stand oftmals mehr Zeit für die Gespräche zur Verfügung und es wurde in den Einrichtungen weniger bekannt, wer an den Interviews teilnahm.

Wie bereits erwähnt, erfolgten während der Interviewsituation Konkretisierungen und Modifikationen des Idealschemas, das vorab entworfen wurde.

Einleitung. Zu Beginn eines Treffens, in dessen Rahmen ein Interview stattfinden sollte, wurde als Erstes für eine entspannte Atmosphäre gesorgt. Zunächst wurde bei einem Getränk *Small Talk* gehalten (z.B. über das Wetter, den letzten Arbeitstag der Befragten, die Anreise der Interviewerin). Das Aufnahmegerät wurde möglichst bald nach dieser Begrüßung – jedoch niemals ohne Ankündigung und Einverständnis – und während die Interviewerin redete eingeschaltet, um mögliche Hemmungen bezüglich des Sprechens während der Aufnahme auf der Seite der Befragten abzubauen. Oftmals wurde in der Einleitungsphase noch einmal die Freiwilligkeit der Teilnahme geklärt, auf die Möglichkeit des Abbruchs hingewiesen, der Ablauf der Interviews erklärt, das Thema genannt (was eine thematische Eingrenzung des Gesprächs bewirken sollte) und/oder nach Vorwissen über die Untersuchung gefragt. Wichtig war es, zu Beginn deutlich zu machen, dass es um die persönliche Geschichte der GesprächspartnerInnen gehen sollte und dass die GesprächspartnerInnen ihre Darstellungen nicht nur darauf begrenzen sollten, was durch die Interviewerin als Thema gesetzt wurde oder darauf, was die GesprächspartnerInnen zunächst unter diesem Thema verstanden haben, um die Ausgestaltung des Themas für die Relevanzen der Befragten offenzuhalten.⁸²

1. Phase. Im Zentrum der ersten Interviewphase sollte die autobiografische Erzählung der GesprächspartnerInnen stehen. Diese Erzählung wurde (in der Regel) nicht durch die Interviewerin unterbrochen oder mitstrukturiert,⁸³ sondern wurde dadurch, dass die Interviewerin ihre Aufmerksamkeit signalisierte und zum Weitererzählen

81 Bei den Gruppen und Anwesenden handelte es sich stets um Betreute. Gespräche mit Betreuten fanden also nie zusammen mit oder in Anwesenheit von Betreuenden statt. Die Interviews mit Betreuenden waren stets Einzelgespräche.

82 Vgl. Rosenthal 2014, S. 159f.

83 Die Hypothesen bzw. die Selbstreflexion der Interviewerin, warum in einigen Fällen davon abgewichen wurde, sollen hier nicht ausgeführt werden.

aufforderte, unterstützt. Außerdem erstellte die Interviewerin während dieser Phase einen fallspezifischen Leitfaden für die zweite Interviewphase.⁸⁴ Dies umfasste auch die Anpassung der vorbereiteten Nachfragen.

Es wurde davon ausgegangen, dass bereits durch die Ansprache der (potenziellen) InterviewpartnerInnen und deren Information über die Untersuchung thematische Schwerpunkte für die Interviews gesetzt wurden. So wurden z.B. sowohl in den Informationsmaterialien, in der Ansprache von (potenziellen) InterviewpartnerInnen als auch in der Einleitung der Interviews bewusst die Begriffe »Religion« und »geistige Behinderung« verwendet, aber eher offen gelassen.⁸⁵ Die Verwendung der Begriffe sollte einerseits Informationen über die Untersuchung geben und zur Teilnahme anregen sowie andererseits eine gewisse Fokussierung der Gespräche bewirken.⁸⁶

In den 18 Interviews, die später für die Feinanalyse ausgewählt wurden, werden die autobiografischen Erzählungen in dieser ersten Interviewphase von den Befragten sehr unterschiedlich gestaltet. Dies macht schon der Unterschied des zeitlichen Umfangs deutlich: So dauert die kürzeste autobiografische Schilderung etwa 50 Sekunden, die längste hingegen mehr als 30 Minuten. Auch die inhaltliche Gestaltung der Anfangserzählungen oder -statements fallen unterschiedlich aus: Manche fokussieren auf ihre »Institutionen-Laufbahn«, andere sprechen hauptsächlich über ihre familiäre Herkunft; einige nehmen von Anfang an stark Bezug auf religiöse Zusammenhänge, andere gehen von sich aus gar nicht auf Religion ein. In den meisten Fällen beenden die Befragten ihre Eingangserzählung nahezu idealtypisch mit einer sog. Erzählkoda.⁸⁷

2. Phase. Die zweite Phase war die Phase der internen und externen (Nach-)Fragen. Externe Fragen entfielen, wenn es bereits durch interne Fragen ausreichend möglich war, Themen aus dem Bereich des Forschungsinteresses anzusprechen. Interne Fragen konnten nicht gestellt werden, wenn Anfangserzählungen wenig Anknüpfungspunkte für Nachfragen boten. In diesen Fällen erfolgte ein Rückgriff auf die bereits vorab entworfenen Fragen in ihrer jeweils spezifisch angepassten Variante. Neben dem offengelassenen Begriff »Religion« wurden auch Wendungen gebraucht wie »hier diese Wohngruppen gehören ja eben zur [...] Diakonie ne und ähm was bekomm Sie davon mit((?))«⁸⁸ oder Fragen gestellt wie »am Samstag [...] hast Du ja den Bibelabend [...] geleitet [...] hast Du das schon vorher mal [...] gemacht«⁸⁹. Diese Formulierungen kommen einer Operationalisierung von Religion gleich. Bei Interviews mit Personen, die der Gruppe der Betreuten zugeordnet wurden, stellte sich heraus, dass es für den Gesprächsverlauf förderlich war, wenn zunächst »Behinderungen« anderer und »Behinderung« als Zuschreibung durch die Interviewerin thematisiert wurde.⁹⁰

84 Vgl. Rosenthal 2014, S. 161.

85 Im Informationsmaterial in Leichter Sprache wurde allerdings eine Deutung des Begriffs »Religion« vorgegeben. Im Nachhinein erscheint es angemessener, auch den LeserInnen des Informationsmaterials in Leichter Sprache keine Deutung von Religion vorzugeben.

86 Vgl. Rosenthal 2014, S. 159f.

87 Vgl. Schütze 1983, S. 285.

88 Herr N.G., Z. 210f.

89 Frau A.S., Z. 6f.

90 Zum Beispiel: »Und das heißt ja dass in ähm [Ortsname] auch Menschen mit ner geistigen Behinderung //ja ja ja ja// wohn[...] wie siehst Du die((?))« (Frau L.M., Z. 409f. und 419); »das Wort geistige Behinderung wird das hier benutzt((?))« (Frau V.T., Z. 487).

Insgesamt wurde deutlich, dass viele Teilnehmende eher durch Fragen zum Erzählen angeregt wurden, die direkt auf ihren konkreten (Arbeits-)Alltag Bezug nahmen. Solche individualisierten Fragen, die abstrakte Forschungsinteressen operationalisieren, konnten entweder im Verlauf der autobiografischen Anfangserzählung oder – wenn diese sehr knapp gehalten wurde – aus der Kenntnis des Umfeldes der Befragten durch die Feldaufenthalte und die Sichtung von Selbstdarstellungsmaterialien der besuchten Einrichtungen (wie Internetauftritte und Broschüren) entwickelt werden. So konnten kontextspezifische Bezeichnungen für Vorgänge und Orte im Alltag der Befragten verwendet werden sowie auf konkrete Personen(-namen) Bezug genommen werden. Außerdem wurden in einigen Fällen – durch die Befragten selbst oder angeregt durch die Interviewerin – Fotografien und andere Gegenstände, die sich in dem Raum, in dem das Interview stattfand, in das Gespräch einbezogen. Dazu kam es insbesondere dann, wenn das Interview in den privaten Wohnräumen der Befragten stattfand.

Abschluss. Zum Abschluss wurde wie oben dargelegt nach Ergänzungswünschen, Motiven für die Teilnahme und dem aktuellen Befinden gefragt. Es kam vor, dass in der Abschlussphase eines Interviews eine umfangreichere Schilderung der befragten Person erfolgte und an diese erneut mit internen Fragen durch die Interviewerin angeschlossen wurde.

Mit Ausschalten des Aufnahmegeräts wurde das Interview als abgeschlossen betrachtet. Dennoch gab es auch nach Ende des Interviews die Möglichkeit zur Nachbereitung. Außerdem wurde ein kleines Geschenk in Form eines Päckchens Tee als Dank für die Teilnahme überreicht.

Anpassung der Auswahlkriterien. Wie oben festgehalten, wurde die Auswahl von InterviewpartnerInnen zunächst weitgehend offen gestaltet: Am Beginn der Erhebung wurde lediglich eine Unterteilung in Betreute und Betreuende sowie in Frauen und Männer vorgenommen; ausschlaggebend für das Zustandekommen eines Interviews war die Möglichkeit der gegenseitigen Verständigung. Nachdem einige Interviews stattgefunden hatten, wurden nach und nach – in Abhängigkeit der bereits erhobenen Daten – zusätzliche Kriterien für die Auswahl von weiteren InterviewpartnerInnen festgelegt. Dabei sollten einige Merkmale derjenigen, mit denen bis dahin Interviews geführt wurden, ergänzt werden. Grundlage für dieses Vorgehen war die Annahme, dass sich die Perspektiven auf das Verhältnis von Religion und Dis/ability möglicherweise je nach Ausprägung eines bestimmten Merkmals, das sich als bedeutsam erwies, – wie das Merkmal der sozialstrukturellen Position, der bisherigen Verweildauer in der Einrichtung und der Teilnahme an religiösen Praktiken – unterscheiden. In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass bereits während der Erhebungsphase eine erste, vorläufige Datenauswertung einsetzte, die die weitere Datenerhebung bestimmte. Grundlage dafür waren die analytischen Memos, die fortlaufend geschrieben wurden. Die Kriterien, nach denen die Auswahl von GesprächspartnerInnen fortgesetzt wurde, sollten in erster Linie dazu dienen, unterschiedliche Perspektiven auf bzw. unterschiedliche Darstellungen des Verhältnisses von Religion und Dis/ability zu erheben. In zweiter Linie ermöglichte die Berücksichtigung dieser unterschiedlichen Merkmalsausprägungen, bestimmte Darstellungen des Religion-Dis/ability-Verhältnisses mit den genannten Merkmalen in Beziehung zu setzen.

- *Sozialstrukturelle Positionen und bisherige Verweildauer in den Einrichtungen:* Auf der Seite der Betreuenden standen zunächst vor allem Personen aus den Einrichtungsleitungen für Gespräche zur Verfügung. Im Weiteren wurde gezielt der Kontakt zu Personen gesucht, die im Bereich der Pflege und Betreuung arbeiteten. Personen aus diesem Bereich waren am schwierigsten als InterviewpartnerInnen zu gewinnen. So gelang es trotz aller Bemühungen nicht, eine Person mit den Merkmalen *männlich, betreuend, in der Pflege* zu befragen, die religiöse Vorstellungen und Praktiken als in ihrem Alltag relevant schilderte.⁹¹ Die ersten GesprächspartnerInnen zeichneten sich außerdem dadurch aus, dass sie bereits seit längerer Zeit in den Einrichtungen wohnten und/oder arbeiteten. Im Verlauf der Erhebung führte die Forschende gezielt vermehrt Interviews mit Personen, die erst für kürzere Zeit Betreute oder Betreuende in den Einrichtungen waren. Grund dafür war die Annahme, dass die Verweildauer in einer Einrichtung Einfluss auf Deutungs- und Darstellungsmuster nehmen könnte. Diese Annahme sollte mit einem maximal kontrastiven Vergleich überprüft werden.
- *Teilnahme an religiösen Praktiken:* Die anfänglich weitgehend offene Auswahl von GesprächspartnerInnen führte dazu, dass zunächst vor allem Personen interviewt wurden, in deren Alltagsschilderungen religiöse Vorstellungen und Praktiken keine oder kaum eine Rolle spielen und die selbst z.T. auch gar keiner Religion angehören. In den Schilderungen kommt höchstens indirekt die Bedeutung religiös gebundener Organisationen zum Ausdruck. Dieser Umstand spiegelt wider, dass es sich – wie bereits im historischen Überblick aufgezeigt – bei den religiös gebundenen Einrichtungen nicht um ausschließlich religiöse Mikromilieus handelt, dass die religiös gebundenen Anbieter von Wohlfahrtsmaßnahmen als ›Marktführer‹ jedoch großen gesellschaftsstrukturierenden Einfluss nehmen – auch unabhängig davon, ob einzelne Personen religiös sind oder nicht.⁹² Verdeutlicht werden dadurch auch die Grenzen der Generalisierbarkeit der in dieser Arbeit formulierten Aussagen, wie sie bereits oben aufgezeigt wurden.⁹³ Um die Quantität der Schilderungen des Verhältnisses von Dis/ability und Religion im Sinne von Vorstellungen und Praktiken zu erhöhen, wurden mit Fortschreiten der Erhebungsphase zunehmend gezielt betreute und betreuende Personen als (potenzielle) GesprächspartnerInnen angesprochen, die regelmäßig an religiösen Praktiken teilnahmen. In der Konsequenz grenzte sich das Feld weiter auf den Bereich stationärer Wohn-einrichtungen ein.⁹⁴ In Bezug auf die Gruppe der Betreuenden, die befragt wurde, hatte dies den Effekt, dass schließlich vor allem Personen interviewt wurden, die religiöse Praktiken in den Einrichtungen selbst leiteten und z.T. auch eine religiöse (theologische) oder religiös geprägte (z.B. anthroposophisch-heilpädagogische)

91 Die Hypothesen, die dazu im Forschungsprozess gebildet wurden, sollen hier nicht ausgeführt werden

92 Siehe Kap. 1.3.2. Es wurde außerdem deutlich, dass die Betreuten und Betreuenden anderen religiösen Traditionen und Gemeinschaften angehören als die Einrichtung, in der sie arbeiten/wohnen.

93 Siehe auch Kap. 4.1.1.

94 Die Hypothesen, die dazu im Forschungsprozess gebildet wurden, sollen hier nicht ausgeführt werden.

Ausbildung absolviert hatten. Damit gerieten jedoch wieder vermehrt Personen mit leitenden Funktionen in den Einrichtungen in den Fokus.⁹⁵

Idealerweise wird eine Erhebung in einem Vorgehen nach GT so lange weitergeführt, bis theoretische Sättigung eintritt, also so lange, bis »keine neuen Phänomene mehr gefunden werden können, die die bereits rekonstruierten theoretischen Einsichten modifizieren [...], sondern sich die die bisherige Konzeption bestätigenden Phänomene wiederholen.«⁹⁶ Praktisch haben auch zeitliche Ressourcen Einfluss auf die Dauer der Erhebungsphase.⁹⁷ Im Rahmen der hier vorgestellten Untersuchung war es möglich, die Erhebung über einen Zeitraum von acht Monaten durchzuführen. Am Ende dieses Zeitfensters zeigte der Blick auf die Memos, die während der Erhebungsphase verfasst wurden, dass das Material aufgrund der fortlaufenden Anpassung von Auswahlkriterien viele verschiedene Aspekte enthält und einige Wiederholungen aufweist, sodass die Entwicklung einer Theorie auf seiner Grundlage möglich erschien.⁹⁸

Anmerkungen zur Forschungsethik. In allen Phasen des Forschungsprozesses kamen ethische Überlegungen zum Tragen. An den entsprechenden Stellen ist bereits vereinzelt auf diese Überlegungen hingewiesen worden. In diesem Abschnitt sollen sie noch einmal gebündelt dargestellt und um weitere Anmerkungen ergänzt werden.

Die vorliegende Arbeit soll – neben der Erfüllung wissenschaftlich-inhaltlicher Anliegen – zu mehr Aufmerksamkeit für das Phänomen »Behinderung«, seine (religiöse) Konstruktion, seine (religiösen) Konsequenzen und damit für diejenigen, die allgemein als »behindert« und insbesondere als »geistig behindert« gelten, in der (Religions-)Wissenschaft und in der Öffentlichkeit beitragen. Um diese Ansprüche zu erfüllen, bezieht diese Arbeit Perspektiven von als »geistig behindert« konstruierten Menschen ein. Sie wurden – im Rahmen eines gemeinsamen Forschungsdesigns für die Befragung von »behinderten« und nicht-»behinderten« Personen – als gleichwertige GesprächspartnerInnen über Religion und »Behinderung« in den Erhebungsprozess und damit in den Prozess, in dem die Grundlage akademischer Wissensproduktion generiert wird, einbezogen. Trotz der gleichen Bewertung von Gesprächen mit »behinderten« Menschen und »Nicht-Behinderten« bzw. Betreuten und Betreuenden werden in der Ergebnispräsentation die zitierten Aussagen und diskutierten Perspektiven den jeweiligen Gruppen zugeordnet – so wie auch eine Zuordnung zu den Geschlechtergruppen erfolgt. Dies soll zum einen deutlich machen, dass die Gespräche mit denjenigen, die als »geistig behindert« gelten, bzw. mit Betreuten tatsächlich einbezogen werden. Zum anderen soll die Ausweisung dieser Merkmale ermöglichen, dass auf theoretischer Ebene Bezüge zwischen Konzepten und ihren Ausprägungen und sozialstrukturellen Bedingungen (wie »Behinderung«/»Betreuung« und Geschlecht) hergestellt werden können.

Für alle GesprächspartnerInnen gilt: Die Teilnahme an den Interviews erfolgte freiwillig; die Durchführung richtete sich nach den Relevanzen der Befragten und

95 Die Hypothesen, die dazu im Forschungsprozess gebildet wurden, sollen hier ebenfalls nicht ausgeführt werden.

96 Rosenthal 2014, S. 85.

97 Vgl. Flick 2008, S. 263.

98 Später wurde eine Lücke im Material sichtbar. Diese konnte durch das Hinzuziehen von emischer Literatur geschlossen werden. Siehe Kap. 9.3 und 9.3.2.

wahrte deren Selbstbestimmung. Die Basis, um freiwillige Teilnehmende zu gewinnen, bildeten die Informationen, die (in sprachlich unterschiedlichen Versionen) schriftlich sowie in persönlichen Vorgesprächen und in der Interviewsituation durch die Forschende gegeben wurden. Diese stellten außerdem Transparenz über die Ziele der Forschenden her (wie z.B. das Verfassen einer religionswissenschaftlichen Dissertation). Um Freiwilligkeit und Selbstbestimmung der Teilnehmenden in der gesamten Erhebungssituation sicherzustellen, sollten Interviewvereinbarungen möglichst nicht über Dritte vermittelt, sondern direkt zwischen der Interviewerin und den (potenziellen) Befragten getroffen sowie ein zeitlicher Abstand von mindestens einem Tag zwischen Terminvereinbarung und Interviewdurchführung eingehalten werden.⁹⁹ Außerdem wurde das Einverständnis mit der Aufzeichnung des Gesprächs vorab explizit erfragt¹⁰⁰ und (teilweise mehrfach) angesprochen, (1) dass die Befragten das thematisieren können, was ihnen wichtig ist, und dass es keine falschen Antworten oder Themen gibt und (2) dass die Befragten das Interview zu jedem Zeitpunkt abbrechen können und der Abbruch keine negativen Konsequenzen für sie hat.¹⁰¹ Darüber hinaus wurde deutlich gemacht, dass die erhobenen Daten nur maskiert verwendet werden.¹⁰² Vor oder nach den Interviews wurde jeweils eine Erklärung über die Aufzeichnung des Gesprächs, die Maskierung und die Verwendung der Daten von der Interviewerin und den Befragten gemeinsam gelesen und von beiden unterschrieben.¹⁰³ Zu den Maßnahmen, die Transparenz herstellen und die Freiwilligkeit der Teilnahme absichern sollten, gehörte auch, dass die GesprächspartnerInnen in der Regel im Schlussteil des Interviews gefragt wurden, wie es dazu kam, dass sie sich für die Teilnahme entschieden haben. So konnten noch einmal die Ziele der Untersuchung thematisiert und die Erwartungen der Teilnehmenden zu diesen in Bezug gesetzt werden.¹⁰⁴ Durch diese Frage wurde deutlich, dass im Wesentlichen vier verschiedene Motive zum Entschluss, an einem Interview teilzunehmen, führten: (1) der Forschenden bei der Arbeit für ihre Qualifikation helfen zu wollen,¹⁰⁵ (2) der Öffentlichkeit (und der Wissenschaft) mitzuteilen, wie »behinderte« Menschen in Einrichtungen leben¹⁰⁶ und welche positive Rolle

99 In dieser Zeit konnte z.B. ggf. auch eine Rücksprache mit gesetzlichen VertreterInnen erfolgen.

100 Bei einer Person aus der Gruppe der Betreuten bestand aufseiten der Forschenden Unsicherheit darüber, ob sie mit der Aufzeichnung einverstanden war. Eine weitere betreute Person stimmte der Aufzeichnung zwar zu; die betreffende Person hat aber eine Beeinträchtigung des Kurzzeitgedächtnisses, d.h., sie erinnerte sich schon wenige Stunden nach dem Gespräch nicht mehr an dieses. Die Interviewerin hielt es daher für ethisch nicht vertretbar, das Gespräch aufzuzeichnen und zu verwenden. Eine Person aus der Gruppe der Betreuenden lehnte eine Aufzeichnung explizit ab. In allen drei Fällen wurde auf eine Aufzeichnung verzichtet.

101 Eine Person aus der Gruppe der Betreuten beendete das Interview, bevor die Interviewerin alle ihre Nachfragen hatte stellen können. Sie erwähnte außerdem, dass sie nicht über alles habe sprechen wollen.

102 Eine Person aus der Gruppe der Betreuenden verweigerte die Nennung ihres Namens.

103 Die Erklärung lag in Leichter und in Schwerer (allgemeiner) Sprache vor.

104 Nach Rosenthal (2014, S. 89) ist eine solche Klärung bereits in den Vorgesprächen vorzunehmen. In der hier vorgestellten Untersuchung war es wichtig, diese Klärung mehrfach zu wiederholen. Sie erfolgte deshalb auch noch einmal in der Interviewsituation.

105 Vgl. Frau M.B., Z. 1158f., Herr E.L., Z. 989-992, Herr N.G., Z. 3-9 und 547, sowie Sr. E.W., Z. 1188-1204.

106 Vgl. Herr B.C., Z. 810, Herr O.R., Z. 992-996, und Frau V.T., Z. 727-730.

Religion dort spielt,¹⁰⁷ (3) über die eigenen Erlebnisse sprechen zu wollen, um sich zu einer Selbstreflexion anregen zu lassen¹⁰⁸ oder eventuell auch in der Hoffnung, dass dies verändernde oder therapeutische Effekte habe¹⁰⁹ und (4) mehr über die eigene und andere Einrichtungen sowie die Bedeutung von Religion in den Einrichtungen für die Betreuten zu erfahren.¹¹⁰ Alle Motive und Erwartungen wurden im Gespräch von der Interviewerin eingeordnet. Außerdem wurde es in der Interviewsituation thematisiert, wenn die Interviewteilnahme auf der Vermittlung Dritter beruhte.¹¹¹ In diesen Fällen erschien es besonders wichtig, die GesprächspartnerInnen nach ihrem Empfinden gegenüber dem, was sie schilderten, zu fragen (auch um den Einfluss der VermittlerInnen zu kontrollieren) und besonders deutlich auf die Maskierung bei der Verwendung und Veröffentlichung der Daten hinzuweisen.

Bei der Einordnung der Erwartungen war deutlich zu machen, dass (wie bei vielen Studien) kaum oder keine kurzfristigen, unmittelbaren Effekte zu erwarten sind – vor allem nicht für die einzelnen Teilnehmenden. Insbesondere war zu betonen, dass die Interviewerin keine therapeutischen Leistungen erbringen kann.¹¹² In Bezug auf die Nutzbarkeit der Untersuchungsergebnisse für die Teilnehmenden ist weiterhin zu bedenken, dass die Zugangshürden zu den Ergebnissen der Untersuchung hoch sind. Diesen will die Forschende im Rahmen ihrer Möglichkeiten ein Stück weit entgegenwirken. So wurden den Einrichtungen, in denen die Interviews geführt wurden, verschiedene Materialien durch die Forschende zur Verfügung gestellt. Dennoch bleiben die Möglichkeiten, die Untersuchungsergebnisse für eigene Belange zu nutzen, für die meisten Teilnehmenden – insbesondere für die Betreuten – aus verschiedenen Gründen vermutlich sehr begrenzt.

Ergeben sich auch kaum oder keine Nutzen für die Befragten aus ihrer Teilnahme, so ist mindestens sicherzustellen, dass ihnen die Teilnahme nicht schadet. Dies betrifft zunächst ihr Wohlbefinden in und nach den Interviews. Um das Befinden der GesprächspartnerInnen zu überprüfen, wurde gegen Ende des Interviews gefragt, wie es ihnen geht. Wenn (potenziell) belastende Erlebnisse im Interview zur Sprache gekommen waren, wurde zum Abschluss die Technik des *Aufsuchens sicherer Orte* angewendet. Dabei lassen InterviewerInnen ihre GesprächspartnerInnen über Sachverhalte erzählen, die für die Befragten positiv sind, um das Interview nicht mit den Gedanken an eine belastende, sondern an eine stärkende Situation zu beenden.¹¹³ Außerdem erkundigte sich die Interviewerin, was die GesprächspartnerInnen im An-

107 Vgl. Frau A.S., Z. 316-329.

108 Vgl. Frau C.F., Z. 1021-1026, Frau N.H., Z. 920-932, sowie Herr E.L., Z. 989-992 und 993-1000.

109 Vgl. Frau C.F., Z. 1041-1077, Herr A.I./Herr R.V., Z. 549-609, Frau L.M., Z. 718-722, und Frau E.U., Z. 486-516.

110 Vgl. Frau N.H., Z. 825-832, Frau K.J., Z. 1136-1140, und Herr E.L., Z. 1020-1028.

111 Vgl. Frau M.B., Z. 1137-1149, und Frau K.J., Z. 1224-1228.

112 Dies schien in der Regel zumindest unmittelbar keine Enttäuschung für die entsprechenden GesprächspartnerInnen zu sein. Sie brachten vielmehr zum Ausdruck, dass es wohltuend für sie war, ihre Erlebnisse einem aufmerksamen Gegenüber geschildert zu haben, auch wenn keine therapeutische Intervention erfolgte. In einem Fall jedoch wurde besprochen, wer eventuell nach therapeutischen Hilfsmaßnahmen gefragt werden könnte. Zu unterstützenden Maßnahmen, die an ein Interview anschließen vgl. Rosenthal 2014, S. 89f.

113 Vgl. ebd., S. 164f.

schluss an den Interviewtermin plant und wann sie das nächste Mal Kontakt zu anderen Personen haben werden. So sollte sichergestellt werden, dass die Befragten ihre Aufmerksamkeit wieder auf die Gegenwart richten und dass die Betroffenen im Bedarfsfall zeitnah Unterstützung erfragen und erhalten konnten.

Um negative Konsequenzen für die Teilnehmenden auszuschließen, ist des Weiteren zu beachten, dass vor allem die Betreuten – in gewisser Weise aber auch die Betreuenden, wenn sie keine Leitungspositionen innehaben – in einem höchst sensiblen Abhängigkeitsverhältnis innerhalb der Einrichtungen stehen. Damit ihnen ihre Aussagen nicht zum Nachteil werden können, ist sicherzustellen, dass Aussagen nicht einer Person zugeordnet werden können – dass also die Anonymität der GesprächspartnerInnen gewährleistet ist. Dafür sollte zum einen während der Erhebungsphase so weit wie möglich vermieden werden, dass bekannt ist, wer ein Interview gibt. Zum anderen sind die verwendeten Daten so weit zu maskieren und die Präsentation der Ergebnisse so vorzunehmen, dass eine Zuordnung nicht mehr möglich ist.¹¹⁴ Gegebenenfalls wird der Schutz der Anonymität höher bewertet als die Nachvollziehbarkeit. So werden in der Ergebnispräsentation dann einige persönliche Rahmendaten bewusst ausgelassen oder nicht gemeinsam aufgeführt oder Zitate aus den Interviews punktuell sprachlich geglättet,¹¹⁵ wenn andernfalls eine Person, die in einem sensiblen Abhängigkeitsverhältnis innerhalb einer Einrichtung steht, identifiziert werden könnte.

Die forschungsethischen Überlegungen sollen sicherstellen, dass die Rollen derjenigen, die auf unterschiedliche Weise am Forschungsprozess beteiligt sind (Forschende, Befragte, Gatekeeper), und ihre Beziehungen zueinander angemessen eingeschätzt und gestaltet werden. In Bezug auf die Datengenerierung kann von einer interaktiven Leistung der Beteiligten gesprochen werden, die allerdings allgemein gegebene Machtstrukturen nicht gänzlich überwinden kann. Für die Auswertung geben die InterviewpartnerInnen die Daten, die gemeinsam erzeugt wurden, endgültig aus den Händen und überlassen sie der alleinigen Bearbeitung durch die Forschende. Die Befragten ermöglichen damit in erster Linie der Verfasserin, die derzeit nicht als »behindert« gilt, sich wissenschaftlich zu qualifizieren.¹¹⁶

114 Siehe Kap. 5.2.1.

115 Dies kann dialektale Färbungen oder andere individuelle, auffällige Merkmale von Aussprache oder Formulierungen betreffen.

116 Das Vorgehen weicht damit deutlich vom »Life History Research«-Ansatz ab, bei dem Lebensgeschichten, die in Forschungsteams produziert werden, »nicht hinsichtlich einer Fragestellung analysiert oder interpretiert« werden, sondern »individuelle Zeugnisse von persönlichen Erlebnissen eines Lebens« bleiben (Zahnd/Egloff/Hedderich 2015, S. 98f. und 97ff.). Für eine Kritik am Fremdinterpretieren und der damit verbunden Reproduktion der Machtverhältnisse vgl. Kreamer 2017, S. 79.

Kapitel 5

Datenauswertung

Bereits die Datenerhebung war, wie oben verdeutlicht, begleitet und geprägt von einer stetigen vorläufigen Auswertung. Nach Abschluss der Erhebungsphase wurde die weitere, detaillierte Hauptanalyse der generierten Daten geplant, vorbereitet und durchgeführt. Dabei stand im Vordergrund, am Ende des Forschungsprozesses auf Basis der generierten Daten schließlich eine Theorie des Verhältnisses zwischen Religion und »geistiger Behinderung« mit Bezug auf den gewählten Gegenstand zu entwerfen.

In diesem Kapitel wird – analog zum vorherigen Kapitel über die Datenerhebung – als Erstes das Design für die Auswertung erläutert. Im zweiten Schritt wird die konkrete Durchführung der Datenanalyse dokumentiert. Mit dieser Skizze dessen, was nach Abschluss der Datenerhebung erfolgte, wird also die oben begonnene chronologische Darstellung des Forschungsprozesses mit dem Fokus auf den Auswertungs- bzw. Analyse- und Interpretationsprozess weitergeführt.

5.1 Design der Datenauswertung

Im Folgenden werden zunächst einige allgemeine Grundsätze für die umgesetzte Datenanalyse erläutert. Diese grundsätzlichen Anmerkungen dienen dazu, die Auswahl der Analysemethode zu begründen, die Vereinbarkeit der angewendeten Erhebungs- und Auswertungsmethoden aufzuzeigen sowie die wichtigsten Begriffe der Analysemethode zu klären. Anschließend wird das Design für die Analyse der geführten narrativen Interviews dargelegt.

5.1.1 Grundsätze der Analyse

Wie gelangen Forschende von der Empirie zur Theorie? – So ist am Beginn der Erstellung eines Auswertungsdesigns zu fragen. Zu klären ist also, wie sich aus dem generierten Datenmaterial eine Theorie entwickeln lässt. Außerdem ist sicherzustellen, dass dieser Prozess für andere nachvollziehbar ist, um den Gütekriterien wissenschaftlichen Arbeitens gerecht zu werden.

Grounded Theory und ihre zentralen Begriffe. Um am Ende des Forschungsprozesses auf nachvollziehbare Weise aus der Empirie eine Theorie zu generieren, wurde (sowohl für die vorläufige Auswertung während des Erhebungsprozesses als auch für die weitere, detaillierte Analyse nach der Erhebungsphase) auf das Vorgehen der

Grounded Theory (GT) nach Barney Glaser und Anselm Strauss bzw. Strauss und Juliet Corbin zurückgegriffen. Wesentliche Elemente der GT haben in die Konzeptionen von Fritz Schütze und Gabriele Rosenthal, auf die in der Gestaltung der Datenerhebung Bezug genommen wurde, Eingang gefunden.¹ Die angewendeten Verfahren stehen also in einer direkten Beziehung miteinander und können daher kombiniert werden. Nötig ist eine Kombination deshalb, weil die GT zwar eine recht umfassende Forschungskonzeption ist,² aber zur Interviewführung keine Anweisungen enthält.

Charakteristisch für das GT-Verfahren ist, dass in der Analyse interessierende Gegenstände in den Vordergrund gerückt, bestehende wissenschaftliche Modelle und Theorien hingegen zunächst in den Hintergrund gestellt werden. Dabei wird jedoch keineswegs bei einer reinen Deskription der fokussierten Gegenstände stehen geblieben.³ Vielmehr ist das Verfahren darauf ausgerichtet, Theorien zu einem bestimmten Sachverhalt auf der Grundlage empirischer Daten zu entwickeln und so induktiv und auf systematische Weise »gegenstandsverankerte« Theorien hervorzubringen.⁴ Folglich eignet sich das Verfahren dafür, bislang wenig bearbeitete Felder – wie das von Religion und Dis/ability – zu erschließen und Erklärungen für die dort wirksamen Zusammenhänge zu entwickeln – auch jenseits bereits ausgetretener Pfade.⁵

Der zentrale Prozess, in dem aus den empirischen Daten Theorien gebildet werden, ist in der GT das *Kodieren*. *Kodieren* heißt in diesem Zusammenhang nach Strauss und Corbin, Daten aufzubrechen, zu konzeptualisieren und unter analytischen Gesichtspunkten neu zusammenzusetzen.⁶ Dafür sind (1) die intensive Auseinandersetzung mit den empirischen Daten (im vorliegenden Fall mit den aufgezeichneten Interviews), (2) das kontinuierliche Schreiben von analytischen *Memos* und (3) das minimal und maximal kontrastive *Vergleichen* von wesentlicher Bedeutung.⁷ Weiterhin sind (4) Kreativität (»Geistesblitze«), aber auch die *theoretische Sensibilität* – d.h. das Wissen, über das die Forschenden durch die Lektüre von fachlichen und nichtfachlichen Publikationen, persönliche Erfahrungen und den fortschreitenden Forschungsprozess verfügen, um die Daten zu deuten – integrale Bestandteile des Verfahrens.⁸ Am Ende dieser Verfahren steht idealerweise eine Theorie, die gekennzeichnet ist durch *Übereinstimmung* mit ihrem Gegenstandsbereich, durch *Verständlichkeit* (auch für Befragte und PraktikerInnen) und dadurch, dass sie *Gültigkeit* für unterschiedliche Kontexte besitzt.⁹ Die Verständlichkeit hängt selbstverständlich auch von der Art und Weise der Formulierung ab. In dieser Arbeit zielt die Formulierung vielmehr auf eine Verständlichkeit und Anschlussfähigkeit innerhalb der fachwissenschaftlichen Community als auf die Verständlichkeit für Befragte und PraktikerInnen. Die Überprüfung der Gültigkeit für unterschiedliche Kontexte wäre weiterführend zu leisten. Sie soll und kann nicht Teil der vorliegenden Arbeit sein.

1 Vgl. Küsters 2009, S. 85.

2 Vgl. Böhm 1994, S. 121.

3 Vgl. ebd., S. 122f.

4 Vgl. Strauss 1991, S. 25 und 31, sowie Strauss/Corbin 1996, S. 7f. und 39.

5 Vgl. Böhm 1994, S. 122 und 124.

6 Vgl. Strauss/Corbin 1996, S. 39.

7 Vgl. Strauss 1991, S. 29–33, Strauss/Corbin 1996, S. 5, 44, 87 und 89, sowie Rosenthal 2014, S. 94ff.

8 Vgl. Strauss/Corbin 1996, S. 12f. und 25–29.

9 Vgl. ebd., S. 8.

Das *Kodieren* wird in der GT in drei verschiedene Varianten unterschieden – in das *offene*, das *axiale* und das *selektive Kodieren*. Beim *offenen Kodieren* werden zunächst die Phänomene, die in den Daten geschildert werden, benannt und dadurch als *Konzepte* erfasst. Diese Konzepte werden miteinander verglichen und dann unter *Kategorien*, die abstrakter sind als die einzelnen Konzepte, subsumiert. Zur Benennung von Kategorien eignen sich Begriffe, die die Forschenden wählen, *In-vivo-Codes* (Bezeichnungen, die aus dem Feld oder dem Datenmaterial stammen) oder auch Namen von theoretischen Kategorien, die aus bestehenden Theorien ›entliehen‹ werden können.¹⁰ *Axiales Kodieren* meint das Erstellen von Verbindungen zwischen den gebildeten Kategorien. Die Daten, die beim offenen Kodieren aufgebrochen wurden, werden also in diesem Schritt neu zusammengesetzt – und zwar entsprechend ihren Beziehungen zueinander, die die Forschenden rekonstruieren.¹¹ Das *selektive Kodieren* ist der entscheidende Schritt von der Analyse zur Theoriebildung. In diesem Schritt wird (vor allem auf der Grundlage der fortlaufend geschriebenen Memos) eine *Kernkategorie* ausgewählt, mit einem Namen versehen und zu den anderen Kategorien in Beziehung gesetzt. Die Kernkategorie ist das zentrale Phänomen, um das es in der Theorie gehen soll.¹² Möglich (wenn auch nicht zwingend nötig) ist, dass die Kernkategorie bereits Bestandteil der Fragestellung ist.¹³

Wie Erhebung und Auswertung nicht unabhängig voneinander sind, so sind auch die verschiedenen Varianten der Kodierung nicht im Sinne einer chronologischen Abfolge von Arbeitsschritten deutlich voneinander getrennt. Zwar geht in der Tendenz das offene Kodieren dem axialen Kodieren und dieses wiederum dem selektiven Kodieren voraus, jedoch wird in der Praxis zwischen den Kodierformen hin und her gependelt oder sie werden auch gleichzeitig vorgenommen.¹⁴

Weitere Begriffsklärung. Zum Zweck der Begriffsklärung sei an dieser Stelle noch ergänzt, dass für Strauss und Corbin *Analyse* gleichbedeutend ist mit *Interpretation*.¹⁵ In der vorliegenden Arbeit werden die Begriffe »Analyse« und »Interpretation« jedoch nicht synonym verwendet – auch wenn die mit ihnen bezeichneten Vorgänge nah beieinanderliegen und sich teilweise auch überschneiden. »Analyse« meint hier vor allem Prozesse des Klassifizierens¹⁶ und des Kontextualisierens¹⁷ der Daten. Mit »Interpretation« wird hier die Betrachtung und Diskussion der Daten und Analyseergebnisse in der Perspektive bestehender Theorien bezeichnet.

10 Vgl. ebd., S. 44-54.

11 Vgl. ebd., S. 76 und 86. Dabei kann das Kodierparadigma nach Strauss angewendet werden (vgl. Böhm 2008, S. 479).

12 Vgl. Strauss/Corbin 1996, S. 94-98.

13 Vgl. Böhm 2008, S. 482.

14 Vgl. Strauss/Corbin 1996, S. 40.

15 Vgl. Strauss 1991, S. 28, und Strauss/Corbin 1996, S. 432.

16 Genauer: Konzeptualisieren, Kategorisieren, Textsortenanalyse.

17 Siehe Kap. 5.1.2.

5.1.2 Interviewanalyse

Für die Analyse offen-narrativer Interviews, wie sie im Rahmen der hier vorgestellten Untersuchung geführt wurden, eignen sich verschiedene Ansätze: Es kommen narrationsanalytische Verfahren wie das, welches Schütze selbst entworfen hat,¹⁸ oder wie die Methode der *biographischen Fallrekonstruktion* nach Rosenthal infrage.¹⁹ Aber es können auch andere textthermeneutische Verfahren wie die *Objektive Hermeneutik*, die *Dokumentarische Methode* oder das Verfahren der *Grounded Theory* (GT), das für diese Arbeit aus den oben genannten Gründen gewählt wurde, angewendet werden. Während bei den narrationsanalytischen Ansätzen die Strukturen der einzelnen Fälle im Vordergrund stehen, kann bei den Verfahren wie der GT bereits relativ schnell eine Abstraktion von den einzelnen Fällen erfolgen: Es kann also früher als bei den Narrationsanalysen auf überindividuelle Strukturen (z.B. kollektive Deutungsmuster, die sich in den individuellen Schilderungen niederschlagen) fokussiert werden.²⁰ Außerdem werden früher andere Textsorten als *Erzählungen* (*Argumentationen* und *Beschreibungen*) einbezogen und stärker gewichtet als in der Narrationsanalyse.

Auswahl und Vorbereitung. Das Design für die Interviewanalyse sah vor, dass zunächst eine Auswahl aus den geführten und auf Tonband festgehaltenen Interviews getroffen wird (zweite theoretische Stichprobe). Grundlage dieser Auswahl sollten die Memos sein, die in der und im Anschluss an die Erhebungsphase verfasst wurden. Die Auswahl sollte eine möglichst große Bandbreite verschiedener Aspekte des Verhältnisses zwischen Religion und »geistiger Behinderung« umfassen und verschiedene Merkmalsausprägungen der Befragten hinsichtlich ihrer *verbandlichen Zugehörigkeit*, ihrer *Geschlechtszuordnung* und ihrer *sozialstrukturellen Position innerhalb der Einrichtungen* ungefähr gleichmäßig berücksichtigen. Die ausgewählten Audioaufnahmen sollten dann verschriftlicht und dabei anonymisiert werden, um sie für die weitere, detaillierte Analyse vorzubereiten. Da die Transkription eine intensive Auseinandersetzung mit den Daten ist, wurden während des Transkriptionsprozesses weiterhin analytische Memos geschrieben.

Kodieren und Textsortenanalyse. Im Anschluss an die Transkription sollten die ausgewählten Interviews im oben beschriebenen Sinne kodiert werden. Außerdem sah das Analysedesign eine Textsortenanalyse und Interaktionskontrolle nach einem ersten Durchgang offenen Kodierens vor. Die Textsortenanalyse geht auf die narrationsanalytische Methode nach Schütze zurück; die Interaktionskontrolle wird insbesondere bei der Analyse von Leitfadeninterviews eingesetzt. Im Rahmen der hier vorgestellten Untersuchung dienten diese Verfahren dazu, die jeweils individuelle Struktur der Interviews zu erfassen und damit das Verständnis einzelner Aussagen der Befragten zu fördern. Dies sollte in der Analyse überindividueller Strukturen und der Theoriebildung vorausgehen. Die Theorie sollte so weitest möglich in der Empirie verankert werden und dadurch der Anforderung an eine GT, dass sie mit ihrem Gegenstand übereinzustimmen hat, gerecht werden.

Die Textsortenanalyse bezieht sich auf formale Merkmale des Texts, den die Befragten im Interview produziert haben – unabhängig von seinen Inhalten. Bei diesem

18 Vgl. Schütze 1977 und 1983.

19 Vgl. Rosenthal 1995.

20 Vgl. Küsters 2009, S. 85f.

Verfahren werden im Material die Textsorten *Erzählung*, *Beschreibung* und *Argumentation* identifiziert.²¹ Die Interaktionskontrolle ist ebenfalls eine formalsprachliche Analyseform. Sie dient der methodischen Kontrolle des Einflusses, den die Interviewerin auf das Antwortverhalten der Befragten ausgeübt hat. Beide Verfahren ermöglichen Rückschlüsse darauf, inwiefern sich in den Antworten die Relevanzen der Befragten widerspiegeln.²² Außerdem sollte eine Kontextualisierung der Interviewinhalte stattfinden. Die Textinhalte (Konzepte) wurden in Bezug gesetzt zu

- den Textsorten,
- den Merkmalen der jeweils Befragten,
- der Situation, in der das Interview stattfand, sowie
- anderen Dingen und Sachverhalten des Umfelds der Befragten.²³

Durch diese intensive Auseinandersetzung mit den einzelnen Interviews mittels Textsortenanalyse, Interaktionskontrolle und Kontextualisierung sollte es möglich werden, zu ermitteln, »wie die soziale Wirklichkeit aus der Sicht des [befragten] Individuums [jeweils] aussieht«,²⁴ und Rückschlüsse darauf zu ziehen, wie diese Sichtweise, das Aussehen der Wirklichkeit in dieser Perspektive und die Darstellung dessen zustande kommt.

5.2 Durchführung der Datenauswertung

Wie verlief die Umsetzung des Auswertungsdesigns konkret? Um den Auswertungsverlauf zu dokumentieren, sind zunächst einige Rahmendaten des erhobenen Materials bzw. einige Merkmale der Personen, mit denen die Daten generiert wurden, vorzustellen und zu erläutern, aufgrund welcher Kriterien einige Interviews aus der Materialgesamtheit für die weitere Analyse ausgewählt wurden. Daraufhin werden die Regeln, nach denen das ausgewählte Material transkribiert und maskiert wurde, um es auf die Hauptanalyse vorzubereiten, aufgezeigt. Schließlich wird der Prozess der Kodierung geschildert und knapp darauf eingegangen, welche Theorien aus welchen Gründen für die Systematisierung und Interpretation der Analyseergebnisse herangezogen wurden.

5.2.1 Vorbereitung der Analyse

Nicht alle Interviews, die geführt worden sind, wurden einer detaillierten Auswertung unterzogen. Die Gesamtheit der geführten Interviews bildete die erste theoretische Stichprobe, aus der eine zweite theoretische Stichprobe gezogen wurde. Nur die Interviews der zweiten theoretischen Stichprobe wurden transkribiert und im weiteren

21 Für Merkmale, nach denen die verschiedenen Textsorten identifiziert wurden, vgl. Kleemann/Krähneke/Matuschek 2013, S. 65f.

22 Vgl. ebd., S. 209ff.

23 Zum Beispiel historische Entwicklungen, die sich niederschlagen, religiöse Texte, auf die im Interview Bezug genommen wird, oder sozialrechtliche Bestimmungen, die genannt werden.

24 Küsters 2009, S. 19 (Einfügungen der Verfasserin).

Verlauf der Untersuchung sowie für die Theoriebildung berücksichtigt. Dabei richtete sich die Auswahl der detailliert zu untersuchenden Interviews nach theoretischen Annahmen über die Bedeutsamkeit verschiedener Merkmale, die in der Auseinandersetzung mit dem Material entwickelt wurden.²⁵ Als Vorbereitung auf die Hauptanalyse war also eine begründete Materialauswahl zu treffen sowie eine Verschriftlichung des ausgewählten Materials vorzunehmen.

Erste und zweite theoretische Stichprobe. In der achtmonatigen Erhebungsphase 2015 hat die Forschende insgesamt 29 Interviews mit 33 Personen – 16 Frauen (sechs betreut und zehn betreuend) und 17 Männern (elf betreut und sechs betreuend) – aus sechs Einrichtungen geführt. 27 Gespräche mit 30 Personen konnten mit einem Diktiergerät aufgezeichnet werden. Dieses Material wurde um neun weitere Aufnahmen von Gesprächen mit fünf betreuenden Personen (vier Frauen, ein Mann) ergänzt, die bereits im Februar und März 2012 in einer Caritaseinrichtung, die sich auch 2015 wieder an der Untersuchung beteiligt hatte, geführt worden waren.²⁶

Abbildung 1: Erste theoretische Stichprobe

	Anthropoi		Caritas		Diakonie	
	Frau	Mann	Frau	Mann	Frau	Mann
betreut	2°	5°	1	5	3	1
betreuend	3	2°	4	1	3	3
betreuend 2012°			4	1		

° Es wurden jeweils zwei Interviews geführt.

°° Ein Gespräch wurde nicht aufgezeichnet.

Erste theoretische Stichprobe; Verteilung nach Verband, Geschlecht und Position.

So konnten einige Merkmalsausprägungen ergänzt und die Varianz der Darstellung des Religion-Dis/ability-Verhältnisses noch einmal erhöht werden. So kamen schließlich Audioaufnahmen von Gesprächen mit insgesamt 38 Personen als Grundlage der Hauptanalyse infrage und bildeten die erste theoretische Stichprobe aus der konstruierten Fall- bzw. Grundgesamtheit.

Die Auswahl der Interviews, die vollständig transkribiert sowie anschließend eingehend analysiert wurden, erfolgte auf der Grundlage der Memos, die jeweils unmittelbar nach der Durchführung der einzelnen Interviews, während und nach den Feldaufhalten sowie beim späteren Anhören der Gesprächsaufnahmen angefertigt und miteinander verglichen wurden. Grundlegend für die Auswahl war, dass die Gespräche (1) Aussagen zum zentralen Forschungsthema, also zum Verhältnis zwischen

25 Vgl. Rosenthal 2014, S. 87 und 92ff. Zu den Charakteristika einer theoretischen Stichprobenziehung im Gegensatz zu einer statistischen Stichprobenziehung vgl. ebd., S. 83-86.

26 Die Erhebung hatte unter einer anderen Fragestellung, aber unter ähnlichen Prämissen stattgefunden.

Religion und Dis/ability, enthalten sowie dass (2) die Phänomene, die dieses Verhältnis repräsentieren, minimal oder maximal kontrastiv miteinander verglichen werden können und sich somit als Grundlage für die Entwicklung einer Theorie eignen. Das heißt konkret, dass für die zweite Stichprobe so ausgewählt wurde, dass Darstellungen berücksichtigt werden, die

- verschiedene Aspekte von Religion betreffen (z.B.: Objekte, Organisationen, Orte, soziale Positionen, Praktiken, Texte, Vorstellungen),²⁷
- verschiedene Aussagen über »geistige Behinderung« und »geistig behinderte« Menschen beinhalten (z.B. kompetenz- und defizitorientierte Darstellungen, in Bezug auf unterschiedliche Situationen, über Möglichkeiten und Rechte, die »geistig behinderte« Menschen (nicht) haben (sollten), bezüglich der Ursachen und Auswirkungen von »geistiger Behinderung«, Entwicklungspotenziale von/bei »geistiger Behinderung«)²⁸ sowie
- Religion und »geistige Behinderung«/»geistig behinderte« Menschen gleichzeitig thematisieren und damit beides direkt in Bezug zueinander setzen. Dabei sollten wiederum verschiedene Aspekte von Religion angesprochen und verschiedene Aussagen über »geistige Behinderung« getroffen werden. Außerdem wurden gleichermaßen Interviews, in denen restriktive (ausschließende, hierarchisierende) Ansichten repräsentiert werden, und solche, die offene (einschließende, egalitäre) Haltungen zur Sprache bringen, ausgewählt. Von besonderem Interesse waren Schilderungen über Veränderungen, die Religion und/oder Behinderungserfahrungen/-verständnissen betreffen, in Abhängigkeit des jeweils anderen, wobei

27 Dabei legte die Forschende zunächst ihr Kontextwissen über (anthroposophische, evangelische und katholische) Religion zugrunde und achtete auf die Verwendung von Begriffen wie Abendmahl, Altar, Andacht, Anthropoi, Anthroposophie, AnthroposophIn, Auferstehung, Beichte, Bibel, Bibelabend, Caritas, ChristIn, Christus, Diakonie, Diakon/in, Dogma, Engel, Erlösung, Evangelium, Fasten, Firmung, Fürbitten, Gebet, Geisteswissenschaft, Gemeinde, Glaube, Gott, Gottesdienst, Heil, Heilige, Herr, Himmel, Hostie, Hölle, Inkarnation, Jenseits, Jesus, Johannes, Karma, Kelch, Kirche, Kirchenglocke, Kloster, Kommunion, Konfirmand/in, Konfirmation, Kreuz, Kruzifix, Leib, Luther, Maria, Messe, Messias, Michael, Nächstenliebe, Opfer, Opferfeier, Orden, Ostern, Paradies, Paten, Pfarrer, Papst, Reinkarnation, Religion, Religionsunterricht, Religiosität, Reliquie, Rosenkranz, Satan, Schicksal, Schöpfung, Seele, Seelenkalender, Sonntagshandlung, Steiner, Sünde, Taufe, Täufer, Theologie, Teufel, Transzendenz, Weihnachten, Wiedergeburt, Wunder etc. und Attribuierungen wie anthroposophisch, caritativ, christlich, diakonisch, evangelisch, geistig, geistlich, heilig, katholisch, kirchlich, protestantisch, religiös, seelisch, spirituell, theologisch, transzendent etc. durch die Befragten. Später wurde vor dem Hintergrund der theoretischen Sensibilisierung der Forschenden ermittelt, inwiefern diese Begriffe bzw. die mit ihnen bezeichneten Konzepte unmittelbare und mittelbare Bezüge zur Transzendenz/Immananz-Unterscheidung aufweisen.

28 Die Forschende wählte zunächst Aussagen aus, die explizit und implizit auf »(geistige) Behinderung«, »(geistig) Behinderte«, »(geistig) behinderte Menschen«, »Menschen mit (geistiger) Behinderung« Bezug nehmen. Hinzugenommen wurden dann Aussagen, die mit Bezeichnungen im Zusammenhang stehen, die (aufgrund des Alltagswissens und der theoretischen Sensibilität der Forschenden) als Alternativbegriffe zum Terminus »geistige Behinderung«/»geistig Behinderte« identifiziert werden konnten, wie z.B. »besonderer Mensch«, »Betreute«, »Bewohner/innen«, »Dörfler«, »Handicap«, »Menschen mit Beeinträchtigungen«, »Menschen mit Unterstützungsbedarf«, »Seelenpflege-Bedürftigkeit«, »unsere Freunde«. Des Weiteren waren Schilderungen von Erwartungen und Erwartungsenttäuschungen, Fähigkeit und Unfähigkeit sowie Normalität und Abweichung von Interesse.

ebenfalls unterschiedliche Ausprägungen dieser Veränderungen durch die Auswahl erfasst wurden.

In der Auswahl sollten (3) die drei fokussierten religiös gebundenen Verbände – Anthropoi, Caritas und Diakonie – durch gleich viele Interviews vertreten werden. Außerdem wurde bei der Auswahl darauf geachtet, dass eine annähernd gleiche Verteilung der Merkmalsausprägungen von *Geschlecht* (Frau/Mann) und der *sozialstrukturellen Position innerhalb der Einrichtung* (betreut/betreuend) gegeben ist.

Insgesamt lagen, wie oben festgehalten, Audioaufnahmen von Gesprächen mit 38 Personen vor – darunter 20 Frauen (sechs betreut und 14 betreuend) und 18 Männer (elf betreut und sieben betreuend) bzw. 17 Betreute (sechs Frauen, elf Männer) und 21 Betreuende (14 Frauen, sieben Männer). Von diesen wurden in der zweiten theoretischen Stichprobenziehung – nach den oben skizzierten Kriterien – die Gesprächsaufnahmen von acht Betreuten und zehn Betreuenden ausgewählt. Bei diesem Vorgang wurden in der Gruppe der Betreuten vor allem Interviews mit Männern von der weiteren Analyse ausgeschlossen, um Männer und Frauen in dieser Gruppe zahlenmäßig gleich zu berücksichtigen. Viele der nicht weiter berücksichtigten Interviews mit betreuten Männern weisen keine direkten Religionsbezüge auf, sodass in der Regel keine bedeutenden Darstellungen des Religion-Dis/ability-Verhältnisses ausgeschlossen werden mussten.²⁹ In der Gruppe der Betreuenden wurden hingegen mehrheitlich Interviews mit Frauen nicht weiter ausgewertet, da die Perspektiven von Männern zu annähernd gleichen Anteilen in den Datenkorpus für die Hauptanalyse einbezogen werden sollten.³⁰ Um dieses Anliegen umsetzen zu können, sind des Weiteren zwei Interviews mit einem Mann aus dem Materialpool von 2012 in die zweite theoretische Stichprobe und damit in die Hauptanalyse einbezogen worden. In quantitativer Hinsicht werden im Datenkorpus für die weitere Analyse weniger Gespräche mit Betreuten (acht) als mit Betreuenden (zehn) berücksichtigt. Dies steht zum einen im Widerspruch dazu, dass sehr viel mehr Betreute als Betreuende in den Einrichtungen arbeiten und/oder wohnen.³¹ Zum anderen kann argumentiert werden, dass sich so die Perspektiven derjenigen, die sich ohnehin in machtvolleren Positionen befinden, durch diese zahlenmäßig stärkere Berücksichtigung weiter verfestigen können. In der Theorieentwicklung wie auch in der Präsentation der Analyseergebnisse ist also darauf zu achten, dass die Perspektiven der Betreuten – trotz des Ungleichgewichts in der Stichprobe – im angemessenen Umfang und in angemessener Art und Weise berücksichtigt werden.

Schließlich wurden insgesamt 18 Interviews mit 19 Personen vollständig transkribiert und eingehend analytisch untersucht. Darunter befindet sich ein Gruppeninterview mit zwei Personen; und mit einer Person wurden zwei Interviews geführt (2012). Diese 18 Interviews bilden die zweite theoretische Stichprobe bzw. den Datenkorpus, an dem die Hauptanalyse durchgeführt wurde. Dieser Datenkorpus setzt sich hin-

29 Die Hypothesen, die dazu im Forschungsprozess gebildet wurden, sollen hier nicht ausgeführt werden.

30 Dass in dieser Gruppe mehr als doppelt so viele Frauen wie Männer interviewt werden konnten, lässt sich u.a. damit erklären, dass Frauen in diesem Tätigkeitsfeld sehr viel stärker vertreten sind als Männer (siehe Kap. 4.1.1).

31 Vgl. Boeßenecker/Vilain 2013, S. 53.

sichtlich der Merkmale *verbandliche Zugehörigkeit*, *Geschlecht* und *sozialstrukturelle Position innerhalb der Einrichtungen* wie folgt zusammen:

Abbildung 2: Zweite theoretische Stichprobe

	Anthropoi		Caritas		Diakonie	
	Frau	Mann	Frau	Mann	Frau	Mann
betreut	1	3	1	1	2	1
betreuend	2	1	3	1	1	2

Zweite theoretische Stichprobe; Verteilung nach Verband, Geschlecht und Position.

Jeweils sechs Personen, deren Interviews in diesen Datenkorpus aufgenommen wurden, wohnen/arbeiten in Einrichtungen eines Verbands. Bei zehn der herausgegriffenen Interviews handelt es sich um Gespräche mit Frauen (vier betreute Frauen, sechs betreuende Frauen) und bei acht um Gespräche mit Männern (vier betreute Männer, vier betreuende Männer). Eine betreuende Person schreibt sich selbst eine »Behinderung« zu. Mehrere der Betreuten verstehen sich nicht als »behindert« oder kritisieren die Bezeichnung »behindert« sowie auch entsprechende Alternativbegriffe.

Nach eigenen Angaben nehmen oder nahmen alle der Betreuten aus unterschiedlichsten Gründen regelmäßig an religiösen Veranstaltungen der Einrichtungen, in der sie wohnen, teil. Von den acht Personen, aus der Gruppe der Betreuten, waren zum Interviewzeitpunkt fünf in eine religiöse Gemeinschaft rituell initiiert. Eine Person wünschte sich eine rituelle Initiation (Taufe), eine war nicht initiiert und strebte auch nicht explizit danach. Bei einer weiteren Person ist nicht deutlich geworden, ob sie rituell initiiert worden ist; sie war jedoch sehr aktiv in der religiösen Gemeinschaft vor Ort und beschrieb – wie einige andere in diesem Sample auch – intensive religiöse Erfahrungen (Visionen und Auditionen). Unter den drei betreuenden Frauen, die in Caritaseinrichtungen befragt wurden, ist eine Frau, die nicht katholisch ist, sondern einer evangelischen Kongregation angehört. Ebenso verhält es sich bei der betreuten Frau, die in einer anderen Caritaseinrichtung interviewt wurde.

Alle zehn Betreuenden nehmen (in unterschiedlichem Umfang) gemeinsam mit Personen, die in Wohneinrichtungen betreut werden, an religiösen Veranstaltungen teil. Sechs der Betreuenden (Anthropoi: drei Personen, Caritas: eine Person, Diakonie: zwei Personen) leiten zudem selbst solche religiösen Veranstaltungen. Darunter sind z.B. ein anthroposophischer Religionslehrer, ein evangelischer Pfarrer und eine katholische Marienschwester.

Transkription und Maskierung. Um die weitere, eingehende Analyse vornehmen zu können, sind die ausgewählten Interviewaufnahmen zunächst mit dem Programm *f4transkript* transkribiert worden. Für die Transkription von sprachlichen Daten gibt es kein standardisiertes Schema. Es existieren jedoch einige gängige Vorlagen, die für die Entwicklung eines eigenen Transkriptionssystems Orientierung bieten.³² Ab-

32 Vgl. Kowal/O'Connell 2008, S. 438-445.

bildung 3 gibt eine Übersicht über die Transkriptionszeichen, die im Rahmen dieser Arbeit angewendet wurden.³³

Des Weiteren wurden bei der Verschriftlichung weitere Transkriptionsregeln angewendet. Sie betreffen u.a. auch die Maskierung der Daten, die in diesem Arbeitsschritt erfolgte.

- **Interpunktion und Orthografie:** Außer den Transkriptionszeichen werden in den Transkripten keine Satzzeichen verwendet. Die Niederschrift erfolgt wortwörtlich, teils in literarischer Umschrift, teils in Standardorthografie; es werden keine ›Versprecher‹ oder grammatikalischen Ungenauigkeiten korrigiert. Eine Ausnahme bilden dialektale Besonderheiten: Entsprechende Wörter oder Passagen werden nicht lautgetreu wiedergegeben, um die Anonymität der Befragten zu wahren: Spricht eine Person aufgrund der dialektalen Färbung der Aussprache »nie« statt »nicht«, so wird der Negationspartikel als »nich« verschriftlicht. Von der Standardorthografie abweichende Laute (z.B. aufgrund von dialektalen Färbungen) werden ebenfalls nicht lautgetreu transkribiert (gesprochen »punt« wird als »bunt« transkribiert).
- **Artikulation:** Die Transkription berücksichtigt Auslassungen und Dopplungen von Lauten am Anfang und Ende von Wörtern (»is(t)«, »ma(l)«, »könn(en)«, »be-besprechen«), aber nicht innerhalb eines Wortes (»gehen« wird nicht als »gehn« transkribiert). Diese Regel bezieht sich vor allem auf Verben und Adjektive. Substantive sind von der Regel weitgehend ausgenommen; es sei denn, es handelt sich um Schlüsselbegriffe wie »Religion/-en« und »Behinderung/-en«. Starke Amalgamierungen (»sone« (so eine), »hamwa« (haben wir)) werden lautgetreu wiedergegeben.
- **Intonation und parasprachliche Informationen:** Prosodische und parasprachliche Äußerungen sowie Bemerkungen zu Gesten und Nebengeräuschen werden in Kommentarklammern vermerkt: wie z.B. ((spricht mit hoher Stimme)), ((lacht)), ((schüttelt den Kopf)), ((jemand ruft von Weitem)).
- **Maskierung:** Die Befragten erhalten ein Namenskürzel, das unabhängig ist von ihrem tatsächlichen Namen, z.B.: »Frau F.T.« für »Frau Paula Meier« (Beispiel fiktiv). Die Interviewerin wird stets mit den Initialen ihres Namens, RJM, bezeichnet. Orts- sowie weitere Personennamen werden nicht wiedergegeben, sondern durch einen Platzhalter ersetzt, z.B.: »meine Freundin [Name]« für »meine Freundin Antje«, »[Stadtname]« für »Hamburg«, »[Orts- und Einrichtungsname]« für »Alsterdorf«, »[Name]-Haus« für »Sengelmann-Haus« (Beispiele fiktiv). Verbandsnamen (z.B.: Anthropoi, Caritas, Diakonie) sowie Landesnamen (z.B.: Deutschland, DDR) werden nicht maskiert – Bundesländernamen werden jedoch als [Ortsname] maskiert.

33 Das Transkriptionsschema in Abbildung 3 orientiert sich an Rosenthal 2014, S. 93, sowie an (*) Bohnsack 2008, S. 235. Ergänzt werden die Regeln dieser Quellen durch (+) eigene Zeichen.

Abbildung 3: Transkriptionszeichen

Transkriptionszeichen, -beispiele	Erklärung
damals, da,mals	kurzes Absetzen
(4)	Dauer der Pause in Sekunden
Ja: da:mals m:anchmal	Dehnung eines Vokals oder Konsonanten
((lachend))	Kommentar der Transkribierenden
((?))	Heben der Stimme, Frageintonation (+)
/	Einsetzen des kommentierten Phänomens
/	Ende des kommentierten Phänomens (+)
//mhm//	Hörersignal der Interviewerin (*); Hörersignal oder Einwurf des*der jeweils anderen Sprecher*in (+)
nein	betont
NEIN	laut
NEIN	laut und betont (+)
viel-	Abbruch eines Wortes oder einer Äußerung
>nein<	leise
()	Inhalt der Äußerung ist unverständlich
(sagte er)	unsichere Transkription
Ja=aber	schneller Anschluss
mhm	Bejahendes prosodisches Signal
mhm ((verneinend))	Verneinendes prosodisches Signal
wie haben Sie ^L sich geföhlt als war sehr ^J schön gewesen	Anfang und Ende einer Überlappung, gleichzeitiges Sprechen (*)

5.2.2 Verlauf der Analyse und Anmerkungen zur Präsentation der Ergebnisse

Im Anschluss an die Transkription wurde ein mehrschrittiges Auswertungsverfahren durchgeführt. Dafür wurden die Transkriptdateien mit der Analysesoftware *f4analyse* weiter bearbeitet. Die Softwareunterstützung ermöglichte es, Textsequenzen (mehreren) Konzepten und Kategorien zuzuordnen und während des gesamten Analyse-, Interpretations- und Schreibprozesses konkrete Textstellen aus dem gesamten transkribierten Material entsprechend ihrer Zuordnung aufzurufen und miteinander zu vergleichen.

Offenes Kodieren und Einzelfallanalysen. Der erste Analyseschritt beinhaltete, wie im Auswertungsdesign festgehalten, einen Durchgang des offenen Kodierens durch das gesamte transkribierte Material. Außerdem erfolgten Textsortenanalysen,

Interaktionskontrollen und Kontextualisierungen, die zur Grundlage von Einzelfallanalysen gemacht wurden. Im Rahmen der Einzelfallanalysen wurden insbesondere die »Ethnotheorien« der Befragten von *Religion*, *Behinderung* und *Inklusion* rekonstruiert. Diese Analysen und ihre Ergebnisse werden in der vorliegenden Arbeit nicht ausführlich und separat dargestellt. Einige Aspekte werden punktuell an verschiedenen Stellen eingebracht. An dieser Stelle soll lediglich festgehalten werden, dass die Textsortenanalyse deutlich machte, dass das Material wenige (längere) Erzählungen enthält.³⁴ Von diesem Befund ausgehend, erschien es angebracht, die Fragestellung der Arbeit auf die Ebene der verbalen Präsentation des Verhältnisses von Religion und »geistiger Behinderung« zu fokussieren – und z.B. nicht darauf, handlungsleitende emische Theorien und damit die Herstellung von Dis/ability in der alltäglichen Interaktion rekonstruieren zu wollen.³⁵ Für Letzteres wäre gemäß der Erzähltheorie Schützes die Analyse von Erzählungen ausschlaggebend. Die Präsentationen – bestehend aus Erzählungen, Beschreibungen und Argumentationen – zu analysieren heißt also vor allem, Aspekte des verbal-sprachlichen Teils diskursiver Praxis, die Dis/ability herstellt, zu rekonstruieren.

Kategorisierung und axiales Kodieren. Die Fragestellung dieser Arbeit beinhaltet von Anfang an theoretische Kategorien, nämlich *Religion*, *Dis/ability* und »geistige Behinderung«. Sie wurden aufgrund der theoretischen Sensibilisierung der Forschenden ins Zentrum der Arbeit gestellt.³⁶ Unter dem Eindruck des empirischen Materials wurden diese Kategorien in einem weiteren Analyseschritt im Anschluss an das offene Kodieren und die Einzelfallanalysen weiter ausgearbeitet. Grundlage dieser Ausarbeitung waren einerseits z.B. Feststellungen, dass

- Religion als distinkter Bereich dargestellt wird, der (trotz seiner prinzipiellen Distinktion) in allem spürbar oder wirksam sein kann, und
- anthroposophische, evangelische und katholische Konzepte als Erklärung für etwas herangezogen werden, das aus emischer Sicht durch nichts anderes erklärt werden kann.

Andererseits wurden die Kategorien vor dem Hintergrund ausgearbeitet, dass

- das Auftreten von »Behinderung«/»geistiger Behinderung« bei einem konkreten Individuum als etwas Unerklärliches beschrieben wird und
- »Behinderung«/»geistige Behinderung« in Verbindung gebracht wird mit Unvermögen, Enttäuschung von Erwartungen, (negativ und positiv bewerteten) Abweichungen und Ähnliches.

Ziel der Ausarbeitung war es, diese Kategorien so zu entwickeln, dass sie sowohl an wissenschaftliche Theorien anschließen als auch mit dem untersuchten Gegenstand

34 Dieser Befund betrifft sowohl Interviews mit Betreuten als auch Interviews mit Betreuenden. Teilweise kann dieser Umstand auf das Frageverhalten der Interviewerin zurückgeführt werden. Die weiteren Hypothesen, die zu diesem Befund im Laufe des Forschungsprozesses aufgestellt wurden, sollen hier nicht ausgeführt werden.

35 Zur Fokussierung der Fragestellung im Laufe des Forschungsprozesses vgl. Strauss/Corbin 1996, S. 22f.

36 Siehe Kap. 1.

übereinstimmen, also gegenstandsverankert sind. Das Ergebnis ist die in Kapitel 2 dargelegte Terminologie.³⁷

Im Verlauf des offenen Kodierens fiel auf, dass im Material einige Konzepte von besonderer Bedeutung sind, wenn es um Religion und »geistige Behinderung« geht. Diese emischen Konzepte können zu zwei Gruppen von jeweils drei Kategorien zusammengefasst werden; und zwar zu Kategorien der *Wirkung*:

- *Befähigung/befähigend* (oder *enabling*): das Herstellen/Erlangen von der Fähigkeit zu etwas,
- *Behinderung/behindernd* (oder *disabling*): die Einschränkung in Bezug auf etwas,
- *Auflösung/auflösend* (oder *releasing*): das Überwinden oder die Aufhebung dessen, was als Behinderung erlebt/verstanden wird;

und zu Kategorien der *Ebene*:

- *Gesellschaft/gesellschaftlich* (oder *social*): soziale Zusammenhänge in und außerhalb der Einrichtungen, die nicht als religiös/nicht-religiös markiert werden,
- *Gemeinschaft/gemeinschaftlich* (oder *congregational*): soziale Zusammenhänge, die eine Gruppe betreffen und die (direkt oder indirekt) als religiös markiert werden,
- *transzendente Sphären/transzendenzbezogene Vorstellungen* (oder *transcendently related*): z.B. (bezogen auf) Gott oder Karma und ihre (nicht unbedingt zu beeinflussenden) Wirkungen; Zusammenhänge nach dem Tod bzw. vor oder nach dem aktuellen Leben.

Außerdem wurde deutlich, dass die Wirkungskategorien nicht ausschließlich in Bezug zu den Phänomenen stehen, die im Alltag als Merkmale »geistiger Behinderung« gelten. Aufgrund der Bedeutsamkeit dieser Kategorien, die über den Bezug auf »geistige Behinderung« hinaus gegeben zu sein scheint, wurden daraufhin in einem Prozess des axialen Kodierens die Ebenen- und Wirkungskategorien weiter ausgearbeitet. Es wurden ihre Eigenschaften, Dimensionen und Beziehungen zueinander, wie sie sich in den Daten zeigen, erfasst. Des Weiteren wurden die Kategorien unter Hinzuziehung wissenschaftlicher Konzepte systematisiert, also ein- und voneinander abgegrenzt sowie ins Verhältnis zueinander gesetzt.³⁸

Interpretation. In der Ausarbeitung der drei Ebenenkategorien anhand des empirischen Materials stellte sich heraus, dass diese (1) deutlich voneinander abgegrenzt sind. Zwar sind sie nicht vollkommen losgelöst voneinander, sondern stehen (2) auch in Verbindung miteinander, aber sie präsentieren sich in den Daten als eigenständige Bereiche mit (3) jeweils eigenen »Themen«, »Prinzipien« und »Anforderungen« sowie mit jeweils eigenen »Unterbereichen«. Außerdem stellte es sich in den Schilderungen der Befragten vielfach so dar, dass (4) innerhalb dieser Bereiche Vorgänge stattfinden, ohne dass konkrete Menschen an ihnen aktiv, als entscheidungstragende, dirigierende Subjekte beteiligt sind. Vielmehr erscheinen die Bereiche als so etwas wie selbstständig handelnde Akteure; einzelne Menschen hingegen als eher passive Objekte, die in die bereichsspezifischen Vorgänge einbezogen oder von ihnen ausgeschlossen werden.

37 Siehe dazu auch den in diesem Kapitel unten stehenden Paragraphen »Interpretation«.

38 Siehe dazu auch den in diesem Kapitel unten stehenden Paragraphen »Interpretation« und Kap. 6.

Dieser Befund führte dazu, dass Konzepte der Systemtheorie (ST) des Soziologen Niklas Luhmann als geeignet erachtet wurden, um die gebildeten Kategorien zu systematisieren und um die Analyseergebnisse zu interpretieren. Denn die aus dem Material herausgearbeiteten Kategorien erinnern in gewisser Weise an Teile der ST Luhmanns. So geht die ST (1) von einer Unterscheidung zwischen verschiedenen, autonomen Bereichen und ihrer jeweiligen Umwelt aus – wobei in der ST die Umwelt eines Bereichs jeweils durch alle anderen Bereiche gebildet wird und damit ein jeder Bereich, obwohl stets von den übrigen Bereichen abgegrenzt, (2) unauflöslich mit seiner Umwelt verbunden ist. Trotz der Autonomie eines jeden Bereichs kommt es in der Konzeption der ST – wie auch im untersuchten Material – also dazu, dass die verschiedenen Bereiche aufeinander Bezug nehmen und die Gestalt eines Bereichs von den Grenzen der jeweils anderen Bereiche abhängt.³⁹ In der ST heißen diese eigenständigen Bereiche (*autopoietische Systeme*).⁴⁰ Da die ST eine soziologische Theorie ist, fokussiert sie hauptsächlich auf *soziale Systeme* – deren Gesamtheit in der ST *Gesellschaft* heißt –;⁴¹ sie erörtert aber auch das Verhältnis zwischen *sozialen Systemen* und z.B. *psychischen Systemen*.⁴² *Soziale Systeme* konstituieren sich in der Terminologie der ST aus *Kommunikation*.⁴³ Unterscheidbar werden die verschiedenen eigenständigen, aufeinander bezogenen sozialen Systeme (3) z.B. anhand ihres spezifischen binären *Codes* der Kommunikation, aus der sie bestehen, sowie an der *Funktion* und *Leistung*, die sie jeweils erfüllen bzw. erbringen.⁴⁴ Lassen sich im Material also bestimmte Codes, Funktionen oder Leistungen bzw. ihre (implizite) Darstellung identifizieren, können die entsprechend geschilderten Phänomene einem System zugeordnet werden, auch wenn die Befragten keine explizite »Systemzuordnung« vornehmen. Menschen sind in der ST (4) keine Elemente von Gesellschaft.⁴⁵ Menschen sind Teil der Umwelt von Gesellschaft und werden von der Kommunikation unterschiedlicher sozialer Systeme auf verschiedene Weise berücksichtigt (*adressiert; inkludiert* oder *exkludiert*).⁴⁶ Als Adressen/AdressatInnen⁴⁷ von Kommunikation sind sie in systemtheoretischer Perspektive

39 Vgl. Luhmann 1997, S. 92-101, und ders. 2015, S. 137.

40 Vgl. Luhmann 1997, S. 62-66, und ders. 1984, S. 35ff.

41 Genau genommen ist Gesellschaft in der ST die Gesamtheit aller Aktionen sozialer Systeme (Operationen bzw. Kommunikation). Im Folgenden wird »Gesellschaft« als Name einer Ebenenkategorie von dem systemtheoretischen Begriff »Gesellschaft« abzugrenzen sein (siehe Kap. 6.2.1).

42 Vgl. Luhmann 1997, S. 618ff., und ders. 1984, S. 286. Psychische Systeme sind Operationen des Bewusstseins (Gedanken) (vgl. ebd., S. 367f.). Im Rahmen der ST wird angenommen, dass psychische Systeme nur durch den Einbezug in soziale Operationen Komplexität entwickeln und dadurch zu Personen werden, die auf unterschiedliche Weise adressiert werden können (vgl. ebd., S. 293 und 359; vgl. dazu auch Fuchs 1997, S. 61f., und siehe Kap. 7.2.3).

43 Vgl. Luhmann 1997, S. 78ff.

44 Vgl. Luhmann 1990, S. 173 und 194-199. Vgl. dazu auch Kleine ders. 2016, S. 52f., und Kött 2003, S. 86-93.

45 Der Mensch ist in der Logik der ST, die an dieser Stelle einem kartesischen Menschenbild zu folgen scheint, außerdem keine Einheit, sondern ein Zusammenspiel prinzipiell getrennter Bereiche, nämlich des psychischen Systems (Bewusstsein) und des organischen Systems (Körper) (vgl. Luhmann 1984, S. 286-289).

46 Vgl. ebd. und S. 346ff., ders. 1997, S. 618ff., und ders. 2005a, S. 226-246.

47 Luhmann ging noch von einer »natürlichen [binären] Unterscheidung« von männlich und weiblich aus (Luhmann 1990, S. 195). Bei der Adressierung durch Kommunikation sind Geschlechtszuordnungen jedoch nicht unbedingt von Bedeutung. Es sollte daher von Adressen – nicht von Adressaten, Adres-

eine Bedingung dafür, dass Gesellschaft existiert, da sich Kommunikation nur durch den Zugriff auf Personen erhalten und fortsetzen kann. Menschen sind also gemäß der ST – ähnlich wie in manchen Darstellungen der Befragten – nicht die InitiatorInnen gesellschaftlicher Vorgänge; Kommunikation benötigt – systemtheoretisch gedacht – aber Menschen (als *Personen* mit bestimmten *Adressen*), um sich aufrecht erhalten zu können.⁴⁸

Dieser kursorische Durchgang durch die ST Luhmanns soll deutlich machen, dass die ST genutzt werden kann, um die Perspektive der Befragten auf die Wirklichkeit systematisch und mit wissenschaftlichem Vokabular zu beschreiben und die theoretischen Kategorien, die auf der Grundlage dieser Wirklichkeitskonstruktion entwickelt wurden, in wissenschaftlich anschlussfähiger Weise auszuarbeiten. Strauss und Corbin weisen darauf hin, dass das Verfahren der GT sowie eine GT als Ergebnis eines Forschungsprozesses nicht an eine bestimmte theoretische Richtung gebunden ist.⁴⁹ Der Einsatz der luhmannschen ST im Rahmen der GT ist also opportun.

Die ST wird in der vorliegenden Arbeit nicht primär herangezogen, um rekonstruierte, tatsächliche soziale Vorgänge zu erklären. Sie wird vielmehr benutzt, um gegenstandsverankerte Kategorien zu bilden. So ist es möglich, die ST, auf die üblicherweise im Zusammenhang mit einem Fokus auf abstrakte, akteursunabhängige Vorgänge Bezug genommen wird, in einer Arbeit anzuwenden, die auf Äußerungen einzelner Personen und ihrer Analyse beruht.⁵⁰ Die ST wird hier also in erster Linie nicht als etische Erklärung von Wirklichkeit einbezogen, sondern als ein reichhaltiges, logisch konsistentes Begriffsnetz genutzt, um emische Wahrnehmungen und Darstellungen der Wirklichkeit, die in den untersuchten Fällen implizit einem systemtheoretischen Modell zu entsprechen scheinen, systematisch beschreiben zu können und davon ausgehend eine empirisch geerdete, wissenschaftlich anschlussfähige Theorie zu formulieren. Darüber hinaus werden punktuell ritual- und devianztheoretische Ansätze herangezogen, um die erhobenen Daten zu diskutieren.

Identifikation der Kernkategorie und selektives Kodieren. Im letzten Analyse-schritt vor der abschließenden Verschriftlichung der Ergebnisse ging es darum, die Kernkategorie zu identifizieren, zu benennen und auszuarbeiten. Die Kernkategorie, die die verschiedenen Kategorien und ihre Beziehungen zueinander umfasst und deren Geschichte in dieser Arbeit schließlich erzählt wird, wurde *Dis/abling Religion* genannt. Diese Kernkategorie nimmt zum einen die theoretischen Kategorien aus der Fragestellung auf und berücksichtigt zum anderen die emisch relevanten Ebenen- und Wirkungskategorien. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion einerseits und »geistiger Behinderung« bzw. Dis/ability andererseits wird also unter der Überschrift *Dis/abling Religion* beantwortet.

Wie bereits zu Beginn der vorliegenden Arbeit ausgeführt, handelt es sich bei dem fraglichen Verhältnis um eine Wechselwirkung mit zwei Wirkrichtungen: Religion be-

satinnen oder AdressatInnen – oder von Rollen gesprochen werden, die Personen kommunikativ zugeschrieben werden.

48 Vgl. Luhmann 1984, S. 294, und 2005a, S. 38-52. Der systemtheoretische Begriff für eine solche gegenseitige Abhängigkeit ist »Interpenetration« (vgl. ders. 1977, S. 62-76).

49 Vgl. Strauss/Corbin 1996, S. 18.

50 Zur Verwendung der ST Luhmanns in der Religionswissenschaft vgl. Kleine 2016, S. 50, bes. Fn. 2. Dazu, dass eine akteurszentrierte Anwendung der ST ein Desiderat darstellt, vgl. ebd., S. 79-82.

einflusst Dis/ability und Dis/ability beeinflusst Religion. Strauss und Corbin betonen, dass in *einer* Arbeit nur *eine* Geschichte erzählt werden kann.⁵¹ Die Kernkategorie, ihr Name und damit die Theorie, die in dieser Arbeit entworfen wird, fokussiert daher primär auf eine dieser beiden Wirkrichtungen, und zwar auf die Wirkung von Religion auf Dis/ability am Beispiel »geistiger Behinderung« und handelt von ihr. Jedoch wird diese Geschichte immer wieder auch die Wirkung von Dis/ability bzw. »geistiger Behinderung« auf Religion streifen. Insofern wird auch der zweite Teil der Forschungsfrage, nämlich der, der auf die Wirkung von Dis/ability auf Religion zielt, beantwortet.

51 Vgl. Strauss/Corbin 1996, S. 98f.

C Analyse und Interpretation

Kapitel 6

Dis/abling Religion: Wirkungen und Ebenen

Soziale Phänomene sind komplexe Phänomene. Um sie zu erfassen, so konstatiert Strauss, sind komplexe Theorien nötig. Er versteht darunter dichte Theorien, die verschiedene empirische Aspekte berücksichtigen und die Beziehungen dieser Aspekte zueinander rekonstruieren.¹ Das Ziel der folgenden Ausführungen ist es, die im empirischen Material beobachteten Aspekte des Verhältnisses zwischen Religion und »geistiger Behinderung« in Kategorien zusammenzufassen und zu interpretieren. Dies ist Grundlage für eine *Grounded Theory of Dis/abling Religion*. Im Folgenden sollen zunächst diese Kategorien klar umrissen und zu einander in Bezug gesetzt werden. Es geht in diesem Teil der vorliegenden Arbeit also darum, Inhalt und Umfang der gebildeten Wirkungs- und Ebenenkategorien zu beschreiben. Die drei anschließenden Kapitel beinhalten eine detaillierte Betrachtung der konkreten Konzepte und Phänomene innerhalb der Kategorien. Dabei fokussieren die drei Kapitel jeweils auf eine der drei Wirkungskategorien *Enabling*, *Disabling*, *Releasing* und jedes Kapitel behandelt eine dieser Wirkungen in Bezug auf die gesellschaftliche, gemeinschaftliche und transzendenzbezogene Ebene.

Abbildung 4: Dis/abling Religion

		Dis/abling Religion		
		WIRKUNGEN		
		7 Enabling Religion	8 Disabling Religion	9 Releasing Religion
EBENEN	Gesellschaft	7.1	8.1	9.1
	Gemeinschaft	7.2	8.2	9.2
	Transzendenzbezogene Vorstellung	7.3	8.3	9.3

Wirkungen und Ebenen von Dis/abling Religion; Aufbau Kap. 7, 8 und 9.

¹ Vgl. Strauss 1991, S. 31.

6.1 Wirkungskategorien: *Enabling*, *Disabling* und *Releasing*

Tatsächlich stellen sich die verschiedenen Wirkungen als miteinander verwoben dar: Wenn von »Behinderung« die Rede ist, impliziert dies Zuschreibungen von Fähigkeit; wo befähigt wird, wird von Unfähigkeit ausgegangen; wer nach Auflösung/Befreiung strebt, erfährt wahrscheinlich in irgendeiner Weise eine Einschränkung. Um die drei verschiedenen Wirkungen Befähigung, Behinderung und Befreiung/Auflösung durch und in religiösen Kontexten systematisch und verständlich rekonstruieren zu können, werden diese Wirkungen von Religion zunächst künstlich voneinander getrennt und weitgehend isoliert von den jeweils anderen Wirkungsweisen beschrieben.² Am Schluss dieser Arbeit werden in einer *Grounded Theory of Disabling Religion*, die die Untersuchungsergebnisse zusammenfasst, die Beziehungen zwischen den Kategorien hervorgehoben.

Was also wird unter Befähigung, Behinderung und Befreiung/Auflösung in und durch Religion bzw. unter *Enabling*, *Disabling* und *Releasing Religion* gefasst? Welche Aussagen über Religion und »Behinderung« wurden diesen Kategorien zugeordnet? Oder genauer formuliert: Welche Schilderungen wurden zusammengenommen zur Grundlage für die Bildung dieser drei Wirkungskategorien?

6.1.1 *Enabling Religion*

Bei der Kategorie *Enabling Religion* geht es im Allgemeinen darum, inwiefern religiöse Zusammenhänge *Fähigkeit* herstellen oder die Herstellung von *Fähigkeit* befördern – inwiefern Religion also *befähigt*. Im Speziellen wird darauf fokussiert, inwiefern Religion diejenigen für bestimmte Zusammenhänge *befähigt*, die (innerhalb und/oder außerhalb von religiösen Zusammenhängen) als *unfähig* beurteilt werden.

Fähigkeit und Unfähigkeit sind keine objektiv gegebenen Eigenschaften und entsprechen nicht eindeutig bestimmten Eigenschaften. Fähigkeit und Unfähigkeit existieren, wie oben dargelegt, als solche immer nur in einem bestimmten Kontext und im Verhältnis zu bestimmten Erwartungen. Zudem werden Fähigkeit und Unfähigkeit emisch meistens nicht direkt und explizit konstatiert, sondern kommen indirekt zum Ausdruck. Die Konstruktion von Fähigkeit, so wird hier angenommen, spiegelt sich in Darstellungen von *Inklusion* wider.³ Mit dem Terminus *Inklusion* wird in der vorliegenden Arbeit nicht normativ auf Bildungs- oder gesellschaftspolitische Zusammenhänge Bezug genommen, sondern auf einen Begriff aus der Systemtheorie Luhmanns rekurriert. Er meint hier die kommunikative Berücksichtigung oder den kommunikativen Einschluss einer Person (oder eines Phänomens, das emisch einer Person zugerechnet wird).⁴ Inklusion heißt hier also sehr allgemein und werturteilsfrei »die Art und Weise [...], in der im Kommunikationszusammenhang Menschen *bezeichnet*, also für relevant gehalten werden[.] [...] die Art und Weise, in der sie als ›Personen‹ behan-

2 Dies führt dazu, dass auf ein und dasselbe Phänomen oder auf ein und dasselbe Interviewzitat an verschiedenen Stellen eingegangen und aus jeweils unterschiedlichen Perspektiven besprochen werden kann.

3 Siehe Kap. 2.2.

4 Vgl. Biewer/Schütz 2016, S. 123.

delt werden.«⁵ Dabei geht es nicht darum, dass Menschen physisch oder interaktional in eine Gemeinschaft oder Gesellschaft eingebunden werden; einer systemtheoretischen Denkweise folgend, sind Menschen, wie oben bereits angemerkt wurde, nie Teil von Gesellschaft, sondern gehören immer zur Umwelt von Gesellschaft.⁶ Es geht bei Inklusion demnach um die kommunikative Berücksichtigung von Personen.

Darstellungen von Inklusion in und durch Religion – und damit davon, dass in religiösen Zusammenhängen Fähigkeit konstruiert wird – sind z.B. Schilderungen, in denen eine Person oder eine Personengruppe in einen religiösen Zusammenhang einbezogen wird oder denen zufolge Religion dazu führt, dass Personen in einem oder mehreren verschiedenen sozialen Systemen berücksichtigt werden.⁷ Als Verweise auf Inklusion und Fähigkeitskonstruktionen werden des Weiteren Beschreibungen und Erzählungen aufgefasst, die davon handeln, dass eine Person oder ein bestimmter Personenkreis zu etwas fähig oder in der Lage ist, etwas kann, anwesend ist, mitmacht, zu einer Gruppe dazugehört oder eine bestimmte Rolle bei einem Vorgang spielt, dass (jemandem) etwas möglich oder etwas normal ist etc.

Die Art und Weise, auf die Personen gemäß der untersuchten Schilderungen in einen Zusammenhang einbezogen werden, können sehr verschieden sein. Folglich müssen verschiedene Varianten von Inklusion unterschieden werden. Eine Variante von Inklusion soll hier mit *Partizipation* bezeichnet werden. *Partizipation* meint die Teilhabe an einem Geschehen und seinen Effekten im Gegensatz zur (reinen) Anwesenheit oder Beobachtung eines Geschehens; eine Art und Weise der Berücksichtigung, die zu Effekten führt, wie sie emisch im Allgemeinen angenommen werden (z.B. weiterer Inklusion).⁸ Bei der Rekonstruktion von *Enabling Religion* ist also von Interesse, wie ein jeweiliger Einbezug erfolgt, d.h., wie eine Person *adressiert* wird, unter welcher *sozialen Adresse*⁹ eine Person in einer Operation berücksichtigt wird oder anders formuliert: welche Rolle einer Person in einem sozialen Zusammenhang zukommt. Die Analyse zeigt, dass mit verschiedenen Adressierungen unterschiedliche Berücksichtigungen einhergehen: Manche Adressierungen implizieren Partizipation und weitere Inklusion, andere nicht. Adressierungen kommen, so die Annahme, in Benennungen und Rollenbeschreibungen von Personen zum Ausdruck. Weiterhin wird unter dem Schlagwort *Enabling Religion* geklärt, welche religiösen Zusammenhänge (welche Elemente von Religion) von den Befragten als inkludierend dargestellt werden, welche religiösen Maßnahmen, um Inklusion zu erreichen, geschildert werden und worauf sich die jeweiligen Maßnahmen richten: auf einzelne Personen oder Personengruppen mit bestimmten Eigenschaften, auf religiöse oder religiös gebundene Vorstellungen oder gemeinschaftliche Abläufe, Organisationen oder gesellschaftliche Strukturen o.Ä.

5 Luhmann 2005b, S. 229 (Hervorhebung im Original).

6 Gesellschaft wird dabei als Kommunikationsvorgang verstanden.

7 Zur Unterscheidung verschiedener sozialer Systeme siehe 5.2.2.

8 Vgl. Fuchs-Heinritz 2011, S. 500, und Schwab 2016, S. 128.

9 Vgl. Fuchs 1997, S. 60-64.

6.1.2 *Disabling Religion*

In der Kategorie *Disabling Religion* sind Darstellungen zusammengefasst, die darauf verweisen, wie religiöse Zusammenhänge *Unfähigkeit* konstruieren, reproduzieren und tradieren. Bei *Disabling Religion* geht es folglich um *behindernde* Wirkungen bzw. Behinderung in und durch Religion. Wie sich Befähigung in Inklusionsdarstellungen widerspiegelt, so kommt Behinderung in Schilderungen von *Exklusion* und *Einschränkung* zum Ausdruck. Wie Inklusion werden auch *Exklusion* und *Einschränkung* in Anlehnung an das systemtheoretische Gesellschaftsmodell Luhmanns definiert. Allerdings hat Luhmann Exklusion weder ausführlich noch eindeutig bestimmt. Die Rehabilitationssoziologin Gudrun Wansing weist darauf hin, dass Luhmann den Begriff der »Exklusion« in zwei unterschiedlichen Bedeutungsvarianten verwendet, die er in unterschiedlichen Zusammenhängen entwickelt hat und die sich theoretisch kaum vereinbaren lassen: Im Kontext seiner Theorie definiert Luhmann Exklusion wertneutral als »strukturelle Voraussetzung für den Prozess, wie sich die moderne Gesellschaft produziert und aufrechterhält, und damit gleichsam für Inklusion als Normalfall einer modernen Gesellschaft.«¹⁰ So gesehen setzt Inklusion Exklusion voraus. Dabei bleibt Exklusion aber, so konstatiert Wansing, weitgehend unbestimmt.¹¹ Exklusion wird von Luhmann lediglich als »logischer Schatten«¹² von Inklusion »für das, was fehlt, wenn Inklusion nicht zustande kommt«, bezeichnet.¹³ In der Beschreibung empirischer Beobachtungen bezeichnet Luhmann mit Exklusion einen kumulativen Ausschluss als eine problematische Folge einer funktional differenzierten Gesellschaft.

Der in der vorliegenden Arbeit verwendete Begriff der »Exklusion« und damit mittelbar die Konzepte der Unfähigkeitskonstruktion und der *Disabling Religion* knüpfen an den erstgenannten, theoretischen Exklusionsbegriff Luhmanns an. Exklusion bezeichnet demnach im Folgenden nichtgegebene Inklusion, eine bestimmte Art und Weise der Inklusion oder eine Folge der nicht gegebenen oder spezifischen Inklusion. Kommt ein soziales (Teil-)System zu dem Schluss, nicht zuständig zu sein, führen die Nichtbeachtung, der Ausschluss oder eine bestimmte Behandlungsweise innerhalb eines Systems zu einer Inklusion in ein (anderes) System, wobei die Relevanz einer Person für andere Systeme unwahrscheinlicher oder unmöglich wird, wird dies als Exklusion bezeichnet. Exklusion ist demnach

- eine vollständige Nichtbeachtung einer Person oder eines Phänomens,
- ein expliziter Ausschluss oder eine explizite Zuweisung einer Person oder eines Phänomens in den Zuständigkeitsbereich eines jeweils anderen (Teil-)Systems oder
- eine Inklusion, die nicht von Dauer ist und zu keiner weiteren polykontextualen,¹⁴ sondern zu einer monokontextualen, d.h. auf ein System oder eine Adresse beschränkte Inklusion führt.

¹⁰ Wansing 2007, S. 280.

¹¹ Vgl. ebd., S. 276-279.

¹² Luhmann 2005b, S. 244.

¹³ Ebd., S. 227.

¹⁴ Siehe Kap. 6.2.1.

Vollständige Exklusion oder eine Position außerhalb der Gesellschaft gibt es in dieser Logik nicht. Es ist vielmehr zu klären, in Bezug auf welches System jeweils In- oder Exklusion vorliegt. In der Folge wird, wie oben dargelegt, »Behinderung« nicht mehr ausschließlich normativ mit Exklusion aus der Gesellschaft assoziiert. »Behinderung« wird stattdessen als Bezeichnung verstanden, die emisch dann verwendet wird, wenn eine bestimmte Form der Inklusion – die in Wechselwirkung mit Exklusion steht – erfolgt. Diejenigen, die als »behindert« bezeichnet werden, werden so adressierbar, d.h., als für diese Adressierung geeignet beurteilt und gelten als relevant für die Operationen derjenigen Organisationen, die speziell auf die Behandlung des Phänomens »Behinderung« ausgerichtet sind, und werden deshalb von diesen inkludiert. Grund dafür kann eine vorausgegangene Exklusion sein und auch die Folgen dieser spezifischen Inklusion können Exklusionscharakter haben.

Entsprechend der Formulierungen, die als Verweise auf Inklusion und die Konstruktion von Fähigkeit gedeutet werden, werden Schilderungen als Darstellung von Exklusion, Einschränkung und der Konstruktion von Unfähigkeit in und durch Religion kategorisiert, in denen z.B. eine Person oder eine Personengruppe nicht thematisiert wird oder explizit oder implizit von einem religiösen Zusammenhang teilweise oder vollständig ausgeschlossen wird oder denen zufolge Religion dazu führt, dass die Relevanz oder Partizipation von Personen in einem sozialen System oder in mehreren verschiedenen sozialen Systemen eingeschränkt oder verhindert wird. Außerdem werden unter *Disabling Religion* Schilderungen zusammengefasst, die Personen oder einen bestimmten Personenkreis als unfähig (nicht können, nicht in der Lage sein), abwesend, nicht oder eingeschränkt berechtigt oder ausgeschlossen präsentieren sowie die davon handeln, dass etwas fehlt, beeinträchtigt oder gestört, nicht möglich, nicht erwünscht oder nicht normal ist.

Die Indetermination des Exklusionsbegriffs bei Luhmann haben verschiedene SoziologInnen zum Anlass genommen, die Konzepte Inklusion und Exklusion weiter auszuarbeiten und verschiedene Varianten und Dimensionen der Inklusion zu unterscheiden.¹⁵ Bei der Untersuchung des Phänomens, das in der emischen Kategorisierung »Behinderung« zum Ausdruck kommt, ist der Begriff der »*Hyperinklusion*« bedeutsam, der im Zusammenhang mit der Ausdifferenzierung von Inklusion und Exklusion entwickelt worden ist. Mit *Hyperinklusion* wird in der vorliegenden Arbeit im Anschluss an Markus Göbel und Johannes Schmidt eine extreme Form der monokontextuellen Inklusion bezeichnet, bei der die Berücksichtigung einer Person in jeweils andere soziale Bereiche weitgehend ausgeschlossen ist.¹⁶ Die von Erving Goffman beschriebene *totale Institution*¹⁷ ist ein Beispiel für eine hyperinklusive Organisation. Für die Zusammenfassung von Darstellungen, die auf Hyperinklusion verweisen, kommen solche Schilderungen in den Interviews infrage, in denen stark auf Begrifflichkeiten und Konzepte rekurriert wird, die mit einem bestimmten System in Verbindung stehen oder in denen dargestellt wird, dass ein Problem nur auf eine bestimmte Art und Weise behandelt oder Personen nur auf eine Art und Weise adressiert werden (können). Obwohl Hyperinklusion vom Wort her eher der Kategorie *Enabling Religion* zugeordnet werden könnte, wird sie im Folgenden in den Kapiteln diskutiert, die die

15 Vgl. Wansing 2005, S. 40-45.

16 Vgl. Göbel/Schmidt 1998, S. 111f.

17 Vgl. Goffman 1972.

Disabling Religion behandeln. Diese Art und Weise der Inklusion wird deshalb der Behinderung durch Religion zugeordnet, weil sie weitreichende Exklusionsfolgen hat, also weiterführende Inklusion behindert.

6.1.3 *Releasing Religion*

Schilderungen in der Kategorie *Releasing Religion* beinhalten Vorstellungen und Erfahrungen von einer *Auflösung* von »Behinderung« und Behinderungsvorgängen (*Auflösung* von Disability) in und durch Religion. Das heißt, dass es in diesen Schilderungen um eine elementare Veränderung oder ein vollständiges Verschwinden von individuellen Eigenschaften, sozialen Umständen und/oder Kategorisierungen, die mit »Behinderung«/»geistiger Behinderung« assoziiert werden, geht.

Zwischen *Releasing (Auflösung)* und *Enabling (Befähigung)* besteht ein wesentlicher Unterschied: Inklusion und Befähigung stellen nicht infrage, dass »Behinderung« (die individuellen Eigenschaften, die als solche gelten) und/oder Exklusion bzw. Unfähigkeitskonstruktionen bestehen. Die *Auflösung* hat zwar auch nur vor dem Hintergrund Sinn, dass »Behinderung« als individuelle Eigenschaft oder soziale Kategorisierung zu irgendeinem Zeitpunkt wahrgenommen wird – »Behinderung« hat für die *Auflösung* also mittelbare Bedeutung. *Auflösung* ist aber gerade dadurch gekennzeichnet, dass individuelle Eigenschaften und/oder Kategorisierungen vorübergehend oder endgültig für den Zusammenhang, um den es in den entsprechenden Schilderungen geht, keine unmittelbare Bedeutung haben.

Releasing Religion kommt einerseits als emisches Postulat vor. Dies ist dann der Fall, wenn im Material implizit oder explizit geschildert wird, dass »Behinderung«/»geistige Behinderung« als individuelle Eigenschaft oder soziale Kategorisierung sich in oder durch religiöse Zusammenhänge wesentlich verändert oder auflöst, verschwindet, überwunden wird, keine Bedeutung (mehr) hat oder haben soll. Es lässt sich in diesen Fällen beschreiben, *wer Auflösung* von »Behinderung«/»geistiger Behinderung« in oder durch religiöse Zusammenhänge *wie, vor welchem Hintergrund* und *mit welcher Konsequenz* darstellt. Andererseits kann in etischer Perspektive dann *Auflösung* festgestellt werden, wenn Schilderungen anzeigen, dass Erwartungsverletzungen zu Erwartungsentsprechungen werden – ohne, dass dabei die Bezeichnung oder Kategorisierung als »behindert« diese Entsprechung herstellt. Damit werden Vorgänge der Behinderung (Disability) ausgesetzt. Zum Ausdruck kommen kann diese Aussetzung von Behinderungsvorgängen in einem Wechsel von Adressierungen, die sich wiederum in Benennungen und Rollenbeschreibungen von Personen durch die Befragten widerspiegeln kann. Mit soziologischem Blick auf solche Schilderungen lässt sich diskutieren, wie es emisch zu Erfahrungen und Darstellungen der Auflösung (oder Dekonstruktion) von »Behinderung« im Zusammenhang mit Religion kommt. Damit ist insbesondere die Kategorie der *Releasing Religion* dafür geeignet, der Frage nach dem Konstruktionscharakter von »Behinderung« nachzugehen.

6.2 Ebenenkategorien: Gesellschaft, Gemeinschaft und transzendenzbezogene Vorstellungen

Die Feststellung, dass unterschiedliche Kategorien miteinander verwoben sind, gilt nicht nur, wie oben konstatiert, für die Wirkungs-, sondern auch für Ebenenkategorien: Ein- und Ausschlüsse auf einer Ebene können Fähigkeit und Unfähigkeit auf einer bestimmten anderen Ebene voraussetzen; Fähigkeit und Unfähigkeit auf einer Ebene führen zu unterschiedlichen Konsequenzen der In- und Exklusion auf anderen Ebenen. So wie die Wirkungen werden aber auch die Ebenen im Folgenden zunächst künstlich voneinander getrennt und einzeln besprochen. Was ist hier also jeweils gemeint, wenn von einer gesellschaftlichen, gemeinschaftlichen und transzendenzbezogenen Ebene die Rede ist?

6.2.1 Gesellschaft

Gesellschaft im luhmannschen Sinne ist die Gesamtheit der sozialen Operationen, also von Kommunikation in allen Codierungen, die verschiedene Systeme konstituieren, und in allen unterschiedlichen Semantiken. Wenn es im Folgenden um Inklusion in und Exklusion aus bzw. Befähigung und Behinderung in Bezug auf die Gesellschaft geht, dann geht es um das Verhältnis von Individuen und bestimmten Gruppen zu verschiedenen kommunikativen Zusammenhängen. Es ließe sich auch sagen: Es geht um Sozialintegration.¹⁸

Obwohl in diesem Sinne religiöse Kommunikation in ihren unterschiedlichen Semantiken Teil von Gesellschaft ist, wird hier, wenn Befähigung, Behinderung und Auflösung durch Religion auf gesellschaftlicher Ebene (*Socially Enabling/Disabling/Releasing Religion*) erörtert wird, auf die Zusammenhänge der Gesellschaft eingegangen, die nicht religiös codiert sind, sondern als Kommunikation der Systeme Bildung, Gesundheit, Kunst, Massenmedien, Militär, Politik, Recht, soziale (Intim-)Beziehungen, Sport, Wirtschaft und Wissenschaft (insofern diese vorliegen).¹⁹ Für die Diskussion der Frage, welche befähigenden, behindernden und »Behinderung« auflösenden Wirkungen religiöse Kontexte gemäß den Darstellungen der InterviewpartnerInnen auf der gesellschaftlichen Ebene haben, werden also Darstellungen religionsexterner oder über den eigenen Bereich hinausreichende Wirkungen religiöser Zusammenhänge betrachtet. Mit den Begrifflichkeiten Luhmanns heißt dies: Es wird auf die Wirkungen fokussiert, die das Religionssystem und seine In-/Exklusion auf seine soziale Umwelt hat. Dabei kann soziale Umwelt von Religion nicht nur außerhalb der anthroposophischen, evangelischen und katholischen Einrichtungen, sondern auch in ihrem Inneren verortet werden.²⁰ Zu erörtern ist dann, inwiefern ein System überhaupt ein anderes oder die In- und Exklusion eines anderen Systems beeinflussen kann, da nach dem Modell Luhmanns Systeme nicht miteinander, sondern immer nur in ihrer jeweils eigenen, spezifischen Codierung kommunizieren.

¹⁸ Vgl. Wansing 2005, S. 37ff.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 42, und siehe Kap. 5.2.1.

²⁰ Wie der Überblick über die historische Entwicklung gezeigt hat, ist nicht mehr davon auszugehen, dass es sich bei den religiös gebundenen Einrichtungen um religiöse Mikromilieus handelt (siehe Kap. 1.3.2). Dies zeigt sich auch im analysierten Material.

Die Beziehungen, die Menschen zur Gesellschaft haben, lassen sich nach verschiedenen Kriterien unterscheiden. Es lässt sich z.B. die Qualität der Beziehungen analysieren: Unter welchen Adressen, d.h. in welchen Rollen werden Personen in ein soziales Geschehen eingebunden? Außerdem kann nach der Quantität von Beziehungen gefragt werden: Ist eine Person unter einer einzigen Adresse bzw. in einem einzigen System für soziale Zusammenhänge relevant oder wird sie von verschiedenen Systemen in unterschiedlicher Weise adressiert, nimmt sie also mehrere Rollen ein? Bei einer einfachen Berücksichtigung liegt, wie oben festgehalten, Hyperinklusion vor; der Umstand, dass eine Person Inklusion in mehrere Systeme und verschiedene Adressierungen erfährt, wird hier als Polykontextualität bezeichnet.²¹

6.2.2 Gemeinschaft

In den Arbeiten Luhmanns ist Gemeinschaft kein zentraler Begriff. Er kommt bei Luhmann nur am Rande, im Zusammenhang mit seinen Ausführungen zum sozialen System Familie, vor.²² Grundlegend für das systemtheoretische Denken ist, dass Gemeinschaft nicht als eine Gruppe aus Menschen oder ihren Beziehungen zueinander verstanden werden kann, da dort Gesellschaft insgesamt nicht aus Menschen besteht.²³ Was wird dann in der vorliegenden Arbeit als Gemeinschaft bzw. gemeinschaftlich (im Sinne von gemeindlich oder religiös-gemeinschaftlich, *congregational*) bezeichnet?

Gemeinschaft bezeichnet hier kommunikative Akte, die systemisch eindeutig und semantisch einheitlich konnotiert sind sowie Einheitssemantiken aufweisen. In dieser Sichtweise konstituiert sich Gemeinschaft also, wie bereits festgehalten, nicht aus bestimmten Personen oder aus deren Beziehungen zueinander (also auch nicht aus der Gleichheit derer, die in die Gemeinschaft einbezogen werden),²⁴ sondern über eine einheitliche Semantik und das Konstatieren einer Einheit innerhalb einer Vielheit und gegenüber einer Andersheit.²⁵ Eine religiöse Gemeinschaft ist demnach religiöse Kommunikation mit einer bestimmten religiösen Semantik,²⁶ in der Personen unter verschiedenen Adressen inkludiert und exkludiert werden sowie in der Einheit (z.T. auch Gleichheit) im Inneren – in Abgrenzung zu etwas anderem, Äußerem – behauptet wird.

Bei der Erörterung von *Enabling*, *Disabling* und *Releasing Religion* auf gemeinschaftlicher Ebene geht es dementsprechend um Schilderungen davon, wie Personen in religiösen Zusammenhängen berücksichtigt werden. Dabei geht es nicht unbedingt um physische Anwesenheit, sondern um jede Form der Berücksichtigung, die geschil-

21 Vgl. Wansing 2005, S. 40-46, und Fuchs 1997, S. 70f.

22 Vgl. Opielka 2006, S. 353 und 377ff.

23 Vgl. Luhmann 2005a, S. 189-206. Vgl. auch Fuchs 1992, S. 185f.

24 Die Inklusion in die Gemeinschaft erfolgt weder aufgrund einer Gleichheit von Personen, noch stellt sich eine solche mit oder nach der Adressierung durch die Gemeinschaft ein, sondern es bildet sich eine interne soziale Ordnung.

25 Vgl. Walthert 2010, S. 263, und Lüddeckens/Walthert 2018, S. 469. Die Unterscheidungen werden an der Zugehörigkeit von Personen festgemacht (vgl. Luhmann 2005a, S. 190-203).

26 Religiös gebundene Semantiken sind jedoch nicht gleichzusetzen mit Religion (siehe Kap. 2.2.1). Sie können aber als Verweis auf Religion gedeutet werden.

dert wird. Diskutiert werden (interne und externe) Bedingungen und Mechanismen verschiedener Varianten der religiösen Adressierung, der religiösen In- und Exklusion und damit die religionsinternen Un-/Fähigkeitskonstruktionen, wie sie aus dem untersuchten Material abgeleitet werden können. Es geht also um Aussagen darüber, wer aus welchen Gründen innerhalb religiöser Zusammenhänge wie bezeichnet wird, welche Rolle einer Person (auch im Verhältnis zu anderen Personen) zugeschrieben wird und darum, wer aus welchen Gründen (implizit oder explizit) von religiösen bzw. gemeinschaftlichen Zusammenhängen ausgeschlossen wird – ohne normative Postulate zu formulieren. Wer wird von wem wann als fähig erachtet, an welchen religiösen Zusammenhängen auf welche Weise zu partizipieren und wer nicht? Es lassen sich so Konstruktionen von Unfähigkeit und Fähigkeit innerhalb religiöser Zusammenhänge sowie ihre interne soziale Ordnung erschließen.

Die Bedingungen der Adressierungen, In- und Exklusionen sowie der Un-/Fähigkeitskonstruktionen, die damit verbunden sind, können auch außerhalb des Bereichs von Religion liegen. Dies führt erneut zu der Frage, inwiefern sich verschiedene Systeme gegenseitig beeinflussen können. Religiöse Zusammenhänge werden in Einrichtungen,²⁷ Vorstellungen²⁸ und Praktiken²⁹ unterschieden. Von Bedeutung ist, dass die Einrichtungen, Vorstellungen und Praktiken einen direkten oder indirekten Bezug zur Transzendenz-Immanenz-Unterscheidung oder zumindest eine Zuordnung zu Anthroposophie, Katholizismus oder Protestantismus aufweisen. Eine Zuordnung zu Anthroposophie, Katholizismus oder Protestantismus allein ist streng genommen zwar nicht Religion im luhmannsch-systemtheoretischen Sinne,³⁰ sie wird dennoch ebenfalls als mit Religion assoziiert betrachtet, weil anthroposophische, katholische und protestantische Konnotationen als Verweis auf einen (möglichen) indirekten Bezug zur Transzendenz-Immanenz-Unterscheidung interpretiert werden kann.

6.2.3 Transzendenzbezogene Vorstellungen

Bei transzendenzbezogener Befähigung, Behinderung und Auflösung geht es darum, wie die Befragten »geistige Behinderung« beschreiben, wenn sie diese in Bezug zu Transzendtem bzw. in Bezug zu Transzendenzrepräsentationen, d.h. zu transzendenzbezogenen Vorstellungen setzen. Damit geht es aus systemtheoretischer Sicht in gewisser Weise um den Kern von Religion. Denn wie oben im Kapitel zur Terminologie erläutert wurde, ist nach luhmannscher Definition das Kennzeichen von Religion, dass sie in Unbestimmbares (Transzendentes) und Bestimmbares (Immanentes) unterscheidet und durch Kontingenzformeln wie Gott oder Karma das Unbestimmbare in Bestimmbares überführt. Gott, Karma und Ähnliches repräsentieren das Unbestimmbare (das Transzendente), machen es sozusagen ein Stück weit greifbarer und lösen somit die Kontingenz des Bestimmbaren auf: Gott, Karma usw. werden in letzter Instanz für das beobachtbare Geschehen verantwortlich gemacht.

27 Hier: anthroposophische, evangelische und katholische Einrichtungen der Behindertenhilfe und Sozialtherapie.

28 Rekurse auf Motive religionsspezifischer autoritativer religiöser Texte, religionsspezifische Theologien, Anthropologien, Kosmologien.

29 Handlungen mit unmittelbaren oder mittelbaren religiösen Bezügen, z.B. Rituale.

30 Siehe Kap. 2.1.1.

Unter transzendenzbezogener Befähigung werden hier Darstellungen gefasst, die Menschen als transzendenzbezogen fähig präsentieren. Das sind z.B. Schilderungen davon, dass sich Menschen erfolgreich in Gebeten an Gott oder andere transzendenzrepräsentierende Wesen wenden, oder davon, dass Menschen Wissen von oder Erfahrungen mit transzendenzrepräsentierenden Mächten oder Kräften haben oder potenziell haben könnten. Transzendenzbezogene Behinderung liegt vor, wenn die Befragten Menschen absprechen, solche Fähigkeiten, Möglichkeiten, Wissensbestände oder Erfahrungen haben zu können. Als *Transcendence Related Releasing Religion* werden Schilderungen kategorisiert, die auf eine Auflösung von »geistiger Behinderung« oder von Behinderungsvorgängen im Zusammenhang mit Bezügen auf Transzendentes verweisen.

Davon ausgehend wird in den Kapiteln zur *Transcendence related Enabling, Disabling* und *Releasing Religion* z.B. nachgezeichnet, welche Bedeutung einer »geistigen Behinderung« für die Beziehung zwischen Gott und einem Menschen aus Sicht der Befragten zukommt und welche karmischen Konsequenzen eine »geistige Behinderung« hat. Außerdem werden Aussagen darüber analysiert, was mit einer »geistigen Behinderung« nach dem Tod, im ewigen oder in einem nächsten Leben eines Menschen nach der Wiederverkörperung seines Geists passiert; und es wird beschrieben, welche Effekte von einer »geistigen Behinderung«, die im diesseitigen, aktuellem Leben vorliegt, auf Geschehnisse nach dem Tod oder auf nächste Leben emisch erwartet werden.

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 »versperrte 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 »(O)klusion {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 »inklusive« 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 Herr 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 »inkluisiven« 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 »behindert« 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 nich 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 »behindert« 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 //mhm// also das das ist das was ich noch anstrebe⁴²

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.

tion, »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 einzu- und zu binden. 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 Diakonievereinigung betreut werden, so wie andere Mitglieder der Gemeinde z.B. das -austeilen von Gesangbüchern beim Sonntagsgottesdienst, das Kaffeekochen und Ausschneiden 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 wichtig*⁶⁶

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 sondern 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 nich gesprochen, //mhm// das: das:, kam gar nich 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 entmenschlichenden 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 »notgedrungener 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 will⁹¹

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 ja Höflichkeit¹⁰⁰

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 Tag¹⁰¹

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((?)) //mhm// 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 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 Darstellung 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 nehm*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 jetz 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 mehr¹⁴⁵

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 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 Diakonieveranstaltung 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 verabredeter 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«. »Richten« 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 Siegeln¹⁵⁸

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« diente und dient der Abgrenzung zu anderen, jeweils gängigen Bezeichnungen und Umgangsweisen, die als abwertend empfunden werden. Darüber hinaus kommt mit dem Begriff eine substantielle 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 vor sich 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 weit¹⁸²

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 Erde¹⁸³

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 sein¹⁸⁴

»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 sehs als notwendig an //mhm// also die Not wendend um das Wort zu erklären [...] ja wenn ich jetzt Karma seh 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 ir- 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 nich gewollt warum auch immer, wir wissens nich [...] die Frage könnwa nich 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. Alkoholembyopathie.

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 liebe 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« andererseits 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 unbekanntem) 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 Diakonievereinrichtungen 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 interaktionale-kommunikative Konflikte 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 Diakonievereinrichtung).

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 [...] wurd 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. Luthé/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 is wirklich hier alles so eingespielt, dass sie wirklich selbstständig sein könn und dass sie auch stabil sind weil sie wissen heute is das morgen is das //mhm// also Stabilität Eigenständigkeit (1) ja so selbstbestimmtes Leben in dem Ma- Rahmen, [...] die mh Menschen die dann hier (2) die könnten nich in die Öffentlichkeit //mhm// [...] das is schon ein-einiges is 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 nich bei ihren Eltern zu Hause leben oder so das geht ja alles gar nich²³¹

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 Klewinghaus 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 Mangelinclusion. 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/Crimm/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 Religionssystems 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 »inklusive« 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 »inklusive« 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-verstehenorientierte Maßnahmen, (3) direkt-handlungsorientierte Maßnahmen, (4) direkt-verstehenorientierte 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 Diakonieeinrichtung, 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 //mhmm// also dass Bewohner dann auch sagen ach wir sehen uns dann im Himmel so ganz so [...] wo man das gar nich vermutet hä((?)) das sagt er jetzt((?)) //mhmm// 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 Diakonieeinrichtung 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 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 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 Diakonievereinrichtung 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 Kreuz-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 wenn sie auch nicht alles sehen sie kriegen 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 geht; 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 sie 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 aber jetzt müsstenwa musste jetzt mal Dich entscheiden wo Du heute sitzen willst ja hier oder lieber dadrüben guckst es noch mal an und dann suchst sie sich n Platz aus [...] und da bleibt die auch tapfer sitzen,*²⁷⁴

Herr L., Leiter einer Diakonievereinigung, 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 Diakonievereinigung 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 is 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 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 Diakonievereinigung; Schwester E. erwähnt, dass das Lernen des Glaubensbekenntnisses »mit den [...] gar nicht 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 (1) also wenn die jetz 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 Heimmesse 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))/der schon 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 Diakonievereinigung, 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 Diakonievereinigung 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 (Einfügung en 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. 70off.

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 Heimbmesse 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.

empfundener 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 könn das is jemand aus ner Einrichtung und dann hilft es das diese Verhaltensweisen auch zu L akzeptieren*

Frau M.B.: *Dann könnte man J 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 könn n-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 Gemeindeglieder mit zwei Fingern berührt. Die Gemeindeglieder 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-sone 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 jetz 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 tut³¹²

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 Gauben 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 gut³¹³

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 Kommunikations erleichterung 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 Transzendenzenerfahrungen 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 Transzendenzenerfahrungen 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 Transzendenzenerfahrungen

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 Transzendenzenerfahrungen. 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 Transzendenzenerfahrungen 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 Transzendenzenerfahrungen wie dargestellt werden? Inwiefern hängen die Formen der Darstellungen von Transzendenzenerfahrungen, 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 Transzendente[m] 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 Transzendente[m].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 Transzendente[m] – im »Normalfall« – erst im Laufe eines Prozesses möglich wird: Laut Herr 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 Transzendenzenerfahrungen 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 Transzendenzenerfahrungen 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(m), 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(m) 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(m) 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(m) 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 Transzendente[m]:

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 unmittelbares, 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 Transzendenzenerfahrungen von Betreuenden, in denen Transzendenzenerfahrungen 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 Transzendenzenerfahrungen 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

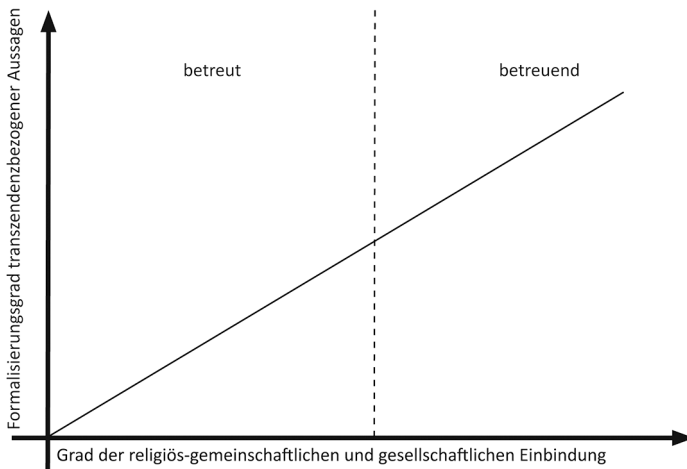


Illustration des Zusammenhangs von Formalisierungsgrad transzendenzbezogener Aussagen und Grad religiös-gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Einbindung.

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 Transzendenzenerfahrungen an:

Herr O.R.: Also es {das Beten von »geistig behinderten« Menschen} is nicht ä:hm häufig nicht so von Konvention ver- verstellt //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 Transzendenzenerfahrungen 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 Transzendenzerfahrungen 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 Transzendentes zu haben, gleichgesetzt. Umgekehrt wird auch nicht einheitlich davon ausgegangen, dass »geistig behinderte« Menschen immer über Zugänge zu Transzendentes 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 Transzendentes; 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 Transzendentes 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 nich bis dort hoch gucken und sagen na los hier Vater jetz 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 Gott eröffnet als (1) eine intellektuelle einerein 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 aber 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 Transzendente(m) (»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 //mhmm// (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 //mhmm// und ich glaube dass das auch ein geistlicher wesentlich auch ein geistlicher Gewinn ist //mhmm// (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 Herr 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 Herr 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 hab³⁶³

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. steht der »Zugang zu Gott« im Zentrum. Wem dieser gelinge, wird als transzendenzbezogenen 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 Transzendenzenerfahrung 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 Transzendentes, indem sie an eine Erfahrung, Schilderung einer Erfahrung oder eine andere Äußerung anschließt, als ob sie Ausdruck einer Transzendenzenerfahrung 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 erwartungstypischen (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 begegnet³⁷⁶

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 Gebärde³⁷⁸

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 Transzendenzenerfahrungen im Zuge eines Interpretationsvorgangs zu eben solchen werden.

Gleich zu Beginn des Interviews geht Frau M. auf ihre erste Transzendenzenerfahrung 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: schließt 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 Transzendenzenerfahrungen 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.

Kapitel 8

Disabling Religion: Behinderung durch Religion

Behinderungen durch die eigene Religion oder religiöse Gemeinschaft werden von den GesprächspartnerInnen in der Regel nicht explizit geschildert oder nicht als solche wahrgenommen. Die Befragten betonen vielmehr, wie oben ausführlich dargelegt, »inklusiv« zu sein, »Inklusion« in der Gesellschaft zu bewirken oder bewirken zu wollen sowie Gleichberechtigung zu praktizieren und zu einem positiven Bild von »behinderten« Menschen beizutragen.¹ In manchen Darstellungen religiöser Zusammenhänge finden sich dennoch Hinweise auf behindernde Strukturen von Religion. In den meisten der wenigen Fälle, in denen Behinderungen durch Religion direkt angesprochen werden, erfolgt dies in Form der Kritik – meistens an jeweils andere gerichtet, gelegentlich aber auch als Selbstkritik. Die Form der Kritik verweist wiederum darauf, dass Behinderungen, d.h. Vorgänge, die zur Festschreibung von Unfähigkeit führen, durch die eigene religiöse Gemeinschaft emisch als unangemessen gelten. Das Verhältnis zwischen Religion und »geistiger Behinderung« ist demnach nicht ausschließlich dadurch gekennzeichnet, dass religiöse Kontexte im Zusammenhang mit »geistiger Behinderung« Inklusion und Fähigkeit herstellen. Religiöse Kontexte inkludieren und befähigen nicht nur – sie exkludieren auch, produzieren und konstatieren Unfähigkeit.

8.1 *Socially Disabling Religion:* gesellschaftliche Einschränkung durch Religion

Systemtheoretisch wird davon ausgegangen, dass die einzelnen Systeme einer funktional differenzierten Gesellschaft autonom operieren. Demnach entscheidet sich nach jeweils eigenen, systemspezifischen Kriterien, welche Person von einem sozialen System in welcher Weise berücksichtigt wird (Inklusion) oder nicht (Exklusion). Dennoch ergeben sich auch in einer funktional differenzierten Gesellschaft Abhängigkeiten zwischen verschiedenen In- und Exklusionen. Darauf weisen z.B. empirische Befunde der Ungleichheitsforschung hin, wie die Rehabilitationssoziologin Gudrun Wansing festhält. Diese Befunde zeigen nicht nur, dass die Art und Weise der Inklusion in ein Funktionssystem von der Art und Weise der Inklusion eines anderen Funktionssystems abhängen kann; deutlich wird auch, dass die Inklusion in ein System die

1 Für einen ähnlichen Befund im US-amerikanischen Kontext vgl. Staley 2014, S. 430.

Inklusion in ein anderes System beeinträchtigen oder verhindern kann.² Behinderung ist folglich nicht nur Folge von Exklusion, sondern auch von einem bestimmten Modus der Inklusion, argumentiert Wansing,³ nämlich von Hyperinklusion.

Wie in Kapitel 7 dargelegt, wird von vielen Befragten konstatiert, dass sich für Menschen mit »geistiger Behinderung« viele Möglichkeiten sozialer Partizipation erst dadurch eröffnen, dass sie in Hilfseinrichtung eingebunden werden. Gleichwohl deutet sich in den Schilderungen der GesprächspartnerInnen an, dass die Inklusion in eine Einrichtung – und damit in das staatliche Sozialhilfesystem – dazu führen kann, dass die Alltagsgestaltung derjenigen, die als Betreute in den Einrichtungen wohnen, eingeschränkt wird. In diesem Kapitel wird gezeigt, inwiefern auch religiöse Inklusion Exklusionseffekte haben kann – und zwar in Bezug auf soziale, nicht-religiöse Zusammenhänge sowohl innerhalb als auch außerhalb der Einrichtungen. Beleuchtet werden dabei vor allem die Rolle der untersuchten religiös gebundenen Einrichtungen als eine Form organisationsförmiger religiöser Kommunikation sowie religiöse Praktiken und Vorstellungen in den Einrichtungen, die die Befragten schildern. Inwiefern sind im Aufeinandertreffen von Religion und »geistiger Behinderung« religiöse Zusammenhänge also Bedingung dafür, dass Einzelne in ihren Aktivitäten eingeschränkt werden? Damit geht es im folgenden Abschnitt um restriktive Wirkungen von Religion bzw. religiöser Inklusion auf nicht-religiöse soziale Partizipation.

8.1.1 Religiös gebundene Einrichtungen als Mediatorinnen gesellschaftlicher Exklusion

Verschiedene Studien haben gezeigt, dass das Leben in einer Wohneinrichtung für Menschen mit »geistiger Behinderung« zu verschiedenen Formen der Einschränkung und des Ausschlusses führen: Praktiken der Überwachung regulieren die in ihnen betreuten Personen und schränken ihre Privatsphäre sehr häufig stark ein; Lebensentwürfe betreuter Personen werden zum großen Teil »auf die festen Strukturen der Einrichtung und ihres Trägers«⁴ begrenzt; das »soziale Umfeld bleibt [...] meist [...] auf einrichtungsinterne Kontakte beschränkt«;⁵ es bieten sich kaum Möglichkeiten zu gleichberechtigten Sozialbeziehungen und zur Ausübung von Freizeitaktivitäten.⁶ So hält der Erziehungswissenschaftler Henrik Trescher fest, dass das Behindertenhilfesystem zusammen mit dem Gesundheitssystem Behinderung bzw. »behinderte« Menschen hervorbringt.⁷

Auch die Betreuten und Betreuenden, die für die vorliegende Arbeit befragt wurden, sprechen explizit an, dass die Partizipation an Zusammenhängen außerhalb der Einrichtungen durch die Einrichtungen eingeschränkt werden kann. Diese Einschränkungen werden von den GesprächspartnerInnen in der Regel nicht auf Religion oder auf die religiös-gemeinschaftliche Zugehörigkeit der Einrichtungen zurückgeführt – und doch ist aus ethischer Sicht zu konstatieren, dass religiös gebundene

2 Vgl. Wansing 2007, S. 278 und 289.

3 Vgl. ebd., S. 275-298.

4 Trescher 2018, S. 81.

5 Vgl. ebd., S. 83.

6 Vgl. ebd., S. 80-85.

7 Vgl. ebd., S. 85. Vgl. auch Wacker 2012, S. 601.

Einrichtungen Mediatorinnen der mit dem Behindertenhilfesystem verbundenen Einschränkungen sind. Worauf die Einschränkungen, die mit den Einrichtungen in Verbindung gebracht werden, emisch zurückgeführt werden, unterscheidet sich je nachdem, ob die Einschränkungen von Betreuten oder Betreuenden geschildert werden. Widersprüchlich sind die unterschiedlichen Angaben aus den beiden Gruppen jedoch nicht. Dass sich die Angaben unterscheiden, kann damit erklärt werden, dass mit den verschiedenen sozialstrukturellen Positionen auch unterschiedliche Perspektiven auf unterschiedliche Aspekte eines Vorgangs verbunden sind. Diese Perspektiven widersprechen sich also nicht, sondern ergänzen einander.

Darstellungen durch Betreute. Die befragten Betreuten führen Einschränkungen oder Erschwernisse der Partizipation an nicht-religiösen, sozialen Zusammenhängen im Umfeld der Einrichtungen größtenteils auf die Kontrolle der eigenen Mobilität durch das Einrichtungspersonal (Fremdbestimmung) sowie auf zeitliche und finanzielle Beschränkungen zurück. Die deutlichsten Beispiele für die Darstellung von Einschränkungen der Bewegungsfreiheit, die vom Einrichtungspersonal durchgesetzt werden, stammen von Herrn C. und Herrn G.⁸ So deutet Herr G. an, dass er davon ausgeht, dass im Einrichtungskontext gewisse Einschränkungen notwendig seien. Gleichwohl bringt er seine negative Beurteilung dieser Einschränkungen zum Ausdruck.

Herr B.C.: Jetzt kommste gar nich mehr raus mit ihr weils manche Erzieher nich willen=wollen⁹

Herr N.G.: S (is) meistens hier ((räuspert sich kurz)) wenn ich jetzt hier wohin gehe hier und der Gruppen der Mitarbeiter ist der Betreuer ich geh ma den den Tag dort und dort hin oder so (2) aber sonst die müssen ja [...] auch zwar Bescheid wissen sag ich ma (1) aber irgendwie find ich das ein-sage ma etwas, nervig [...] das is [...] das Negative dadran¹⁰

Bewegungsfreiheit ist Grundvoraussetzung für die Teilnahme an sozialen Zusammenhängen, die außerhalb der Einrichtungen stattfinden und physische Anwesenheit voraussetzen.¹¹ Wird die Bewegungsfreiheit durch die Einrichtung eingeschränkt, zieht dies diverse Ausschlüsse nach sich.

Einschränkungen der Teilnahme an unterschiedlichen sozialen Zusammenhängen können sich außerdem durch die Dominanz eines einzelnen Alltagsbereichs ergeben. In den Schilderungen Frau W.s, die als Betreute in einer Caritaseinrichtung wohnt, stellt die Arbeit solch einen dominierenden Alltagsbereich dar. Die Arbeit in der Werkstatt der Einrichtung habe sie so sehr in Anspruch genommen, dass ihr andere Aktivitäten nicht möglich gewesen seien.

Frau A.W.: Da hattste eben keine Freizeit mehr, warst völlig ((pfeift kurz)) //hm// geschafft der Stress, die viele Arbeit [...] waren ebenso zu eh Verpackungsarbeiten meistens, [...] weißte

8 Herr C. wohnt als Betreuer in einer ökumenischen Caritaseinrichtung. Herr G. ist Bewohner einer Diakonieeinrichtung. Für ein Beispiel aus einer Anthropeinrichtung vgl. Herr A.I./Herr R.V., Z. 219-224.

9 Herr B.C., Z. 108 und 879-897. »Mit ihr« bezieht sich an dieser Stelle auf eine Mitbewohnerin von Herrn C. Vgl. dazu auch Frau A.W., Z. 377-381 und 385-387.

10 Herr N.G., Z. 192-195 und 200.

11 Vgl. Wansing 2005, S. 95.

ja wie Dir da die Zeit im Nacken gesessen hat, »ne es war schon sehr stressig« [...] un das bisschen Wochenende [...] wenn denn Dich einigermaßen erholt hattest dann mussest Du ja schon wieder raus ((lacht)) //hm:// nee ich hab da sehr unter dem Stress gelitten¹²

Durch die Arbeit in der Werkstatt werden die sog. Betreuten den Beschreibungen Frau W.s zufolge nur bedingt in verschiedene Bereiche der Gesellschaft eingebunden: Die Arbeit lässt zum einen keine Zeit für weitere Betätigungen; zum anderen erhalten die »betreuten MitarbeiterInnen« einen zu geringen Lohn für ihre Arbeit, um an anderen Zusammenhängen in größerem Umfang zu partizipieren.¹³

Frau A.W.: Ja und hier krieg ich ja nur Taschengeld, in der Woche, fünfzehn Euro [...] und da muss ich aber alles von der Summe (bekleiden) {=begleichen} also, e:h, heißt, Duschbad Kosmetik Anziehen (2) alles von dem (1) ja: //mhm// (3) und das Restliche was Du jetzt wenn Du jetzt behindert bist was Du beispielsweise als Pflegegeld oder Rente [...] ich bin ja jetzt Altersrentner [...] was Du jetzt einnimmst das bleibt alles in der Heimkasse [...] »weiße«, das wird da so festgelegt (3) ja is nich so ((lachend))//einfach/, //nee// is schon schwierig¹⁴

Die Einkünfte und ihre Verwendung, wie sie Frau W. beschreibt, werden durch staatliches Sozialrecht bestimmt. Diese sozialrechtlichen Bestimmungen haben die Konsequenz, dass die sozialen Aktivitäten Frau W.s, für deren Realisierung Geld notwendig ist, stark eingeschränkt werden.¹⁵ Dass es sich bei den Einrichtungen um anthroposophische, evangelische oder katholische Einrichtungen handelt, spielt keine direkte Rolle für diese Einschränkungen. Jedoch ist festzuhalten, dass auch diese religiös gebundenen Einrichtungen die beschriebenen Beschränkungen umsetzen.

Darstellungen durch Betreuende. Auch die sog. Betreuenden thematisieren Behinderungen von polykontexturaler Inklusion der Betreuten außerhalb der Einrich-

12 Frau A.W., Z. 399-406 und 341ff. Frau W. spricht über die Arbeit in der Werkstatt in der Vergangenheitsform, da sie zum Zeitpunkt des Gesprächs nach eigenen Angaben »Altersrentner« ist (Z. 340).

13 Mit Bezug auf eine Studie von 1998 hält Wansing fest: »Die meisten Heimbewohner sind [...] in Werkstätten beschäftigt und haben ein entsprechend niedriges Arbeitseinkommen [...]. Selbstauskünfte von Heimbewohnern weisen insgesamt auf sehr enge finanzielle Spielräume hin. [...] [A]uch die Verfügungsgewalt über das Geld [spielt] im Hinblick auf wirtschaftliche Teilhabe eine große Rolle. [...] [Die Verfügungsgewalt über ihr Geld wird den Heimbewohnern] in der Regel durch die Institution oder gesetzliche[] Regelungen vorenthalten« (2005, S. 88). Die Selbstauskünfte, die im Zusammenhang mit der hier vorgestellten Arbeit erteilt wurden, geben Hinweise darauf, dass die Situation trotz zahlreicher sozialrechtlicher Änderungen in den letzten 20 Jahren (zumindest in Einzelfällen) noch immer ähnlich ist.

14 Frau A.W., Z. 336-343. Vgl. auch im anthroposophischen Kontext Herr A.I./Herr R.V., Z. 272-288, und Frau V.T., Z. 617-628. An dieser Stelle kann »Pflegegeld« als Beispiel für wohlfahrtsstaatliche Sozialleistungen und »Rente« als Beispiel für Einkünfte auf der Grundlage selbst erbrachter Leistungen betrachtet werden. Frau W. nennt an dieser Stelle die Rente und nicht einen Arbeitslohn als eine Art ihrer Einkünfte, weil sie laut ihrem eigenen Hinweis zum Zeitpunkt des Gesprächs »Altersrentner« ist.

15 Die Bedeutung davon, über Geld zu verfügen, für die Chancen auf Inklusion hebt auch Wansing hervor: »Die Verfügbarkeit finanzieller Ressourcen« ist ihr zufolge »nicht nur entscheidend im Hinblick auf die Adressierbarkeit von Personen als Konsumenten im Wirtschaftssystem; finanzielle Ressourcen sind universell konvertierbar und steigern deshalb die Inklusionschancen in vielen anderen Gesellschaftssystemen« (2005, S. 85).

tung. In einigen wenigen Fällen werden ebenfalls die Einrichtungen und ihre Gestaltung als Ursache der Partizipationsbeschränkung betrachtet. Einrichtungen stehen für Herrn L. für »dieses nicht {selbst} entscheiden Können«. Bei »Inklusion« gehe es jedoch darum, »ein Leben mittendrin [...] zu gewährleisten«, konstatiert er. Dies mache es zum einen notwendig, den Willen der Betreuten zu ergründen und zum anderen Einrichtungen so weit wie möglich abzuschaffen. Andernfalls würden die Einrichtungen ein »Leben mittendrin« behindern.¹⁶

Als Ursache von behindernden Einrichtungen wird des Weiteren eine zu geringe Personalausstattung angedeutet.¹⁷ Damit wird die Ursache im ökonomischen Bereich verortet und damit wiederum dem Wohlfahrtsstaat, der als Kostenträger die finanziellen Rahmenbedingungen für die Ausstattung der Einrichtungen stellt, zugeschrieben.

Es wird außerdem darauf verwiesen, dass die behindernden Einrichtungen zunehmend der Vergangenheit angehören oder angehören sollten.¹⁸ Im Rahmen einer Beschreibung der evangelischen Einrichtung *Bethel*¹⁹ verurteilt der ehemalige anthroposophische Hausvater Herr A. die Kontrolle von Menschen, die als »behindert« gelten, und ihre sichtbare Markierung als »Behinderte«. Dabei hebt er zum einen hervor, dass Kontrolle und Markierung der Vergangenheit angehören, und betont zum anderen, dass es diese Praktiken in der Einrichtung, in der er als Hausvater gearbeitet hat und in der er noch immer wohnt, nicht gebe.

Herr D.A.: Das war in den sechziger Jahren Anfang der sechziger Jahre äh da standen die unter Kuratel noch ne die standen echt unter Kuratel die Menschen was hier ja überhaupt nich is also wi-wir haben keine Zäune und kein nichts Bethel hatte damals Geld für die Bewohner ex-anderes Geld, also Bethelgeld also jedes Geschäft die in=in Bielefeld haben das natürlich alles angenomm aber jeder konnte sehen aha das ist n Behinderter is doch unmöglich ((lachend))/so was/ kann man doch nich machen ä:h, ja so die standen richtig unter Kuratel²⁰

Nach Darstellungen der Betreuten und Betreuenden ist die religiöse Bindung einer Einrichtung nicht für die Einschränkungen von EinrichtungsbewohnerInnen verantwortlich.²¹ Betreuende präsentieren darüber hinaus Behinderungen durch Einrichtungen tendenziell als Problem der Vergangenheit und/oder der jeweils anderen Einrichtungen. Die Betreuten der gleichen Einrichtungen weisen hingegen auf gegenwärtige Einschränkungen durch die religiös gebundenen Einrichtungen, in der sie wohnen, hin. Betreuende thematisieren hingegen eher die äußeren Einwirkungen auf die Einrichtungen und entlasten damit diese von der Verantwortung für Behinde-

16 Herr E.L., Z. 296 und 268-279.

17 Vgl. z.B. ebd., Z. 288f., und Sr. E.W., Z. 488f.

18 Vgl. z.B. Herr E.L., Z. 295-338.

19 Die kirchliche Stiftung Von Bodelschwingsche Stiftungen Bethel (bis 2009: Von Bodelschwingsche Anstalten Bethel; kurz: Bethel) ist eine seit 1867 bestehende diakonische Einrichtung u.a. für Menschen, die als »geistig behindert« gelten, mit Hauptsitz in Bielefeld.

20 Herr D.A., Z. 222-228.

21 Vgl. auch Frau A.W., Z. 617-627 und 639-659. Sie gibt an, die Bedingungen seien verantwortlich für ihren Ausschluss von kirchlichen Aktivitäten, nicht diese selbst. Vgl. außerdem Frau N.H., Z. 307-326, 700-708 und 974f.

rungs- und Exklusionsvorgänge. Wansing hat darauf hingewiesen, dass es sich bei der Exklusion durch Einrichtungen um einen allgemeinen wohlfahrtsstaatlichen Effekt handelt: Ihr zufolge ist es »die Art und Weise der Inklusion in das Rehabilitationssystem«, die »Exklusionsrisiken«²² erzeugt. Die anthroposophischen, evangelischen und katholischen Verbände und Einrichtungen, die das Gros der Angebote der Behindertenhilfe in Deutschland ausmachen, setzen, so ist mit Blick auf die erhobenen Daten zu konstatieren, diese Restriktionen des Wohlfahrtsstaates um. Sie sind damit ebenso Mediatorinnen der Exklusion wie sie beanspruchen, Moderatorinnen der Inklusion zu sein.²³ Durch ihre Inklusion tragen sie zur Stabilisierung der aktuellen Operationsweise der Gesellschaft mit den gegebenen Behinderungs- und Exklusionsvorgängen bei.

8.1.2 Einschränkungen sozialer Praktiken durch religiöse Vorstellungen

Während die Exklusionseffekte, die über die Organisationsebene vermittelt werden, unabhängig von Religion zu sein scheinen, gibt es Hinweise darauf, dass religiöse Lehren oder religiös gebundene Moralvorstellungen in direkter Weise einschränkend auf bestimmte soziale Praktiken wirken können. Aus der Sicht des Heimleiters Herrn O. ist die Frage, ob Religion einschränkend auf die Alltagsgestaltung von Einzelnen wirken kann, eindeutig mit »Ja« zu beantworten. Herr O. schildert, dass die sexuellen Kontakte der BewohnerInnen der Wohneinrichtung für Menschen mit »geistiger Behinderung«, die er zum Zeitpunkt des Gesprächs geleitet hat,²⁴ eingeschränkt werden. Die Sexualität der Einzelnen werde ihm zufolge durch die katholische »Aura« beeinflusst und EinrichtungsbewohnerInnen werden von der Möglichkeit zu heiraten ausgeschlossen. Einerseits steht Herr O. den Einschränkungen, die er auf den Einfluss der katholischen Trägerorganisation zurückführt, kritisch gegenüber. Andererseits befürwortet er jedoch auch selbst – explizit und implizit – die Einschränkung der Sexualität und der Partnerschaften von Menschen, die als »geistig behindert« gelten und in der Einrichtung wohnen, auf bestimmte Varianten. Einschränkungen der Sexualität, die sich auf katholische Vorstellungen zurückführen lassen, sind, der Aussage Herrn O.s nach, nur ein Beispiel für Einschränkungen durch Religion im Alltag. Er deutet damit an, dass soziale Aktivitäten in größerem Umfang eingeschränkt werden, als er expliziert. Beim Aufeinandertreffen von Religion und »geistiger Behinderung« kann es demnach dazu kommen, dass auf der Grundlage religiöser Vorstellungen einerseits und aufgrund der Konstruktion von Unfähigkeit andererseits soziale Restriktionen durchgesetzt werden.

Einschränkungen individueller Sexualität. Herr O. bezeichnet die BewohnerInnen der von ihm geleiteten Einrichtung – im Vergleich zu den BewohnerInnen anderer Einrichtungen – zunächst als »etwas hausbacken« und »ziemlich befang«. Anfänglich führt er nicht aus, worauf genau sich diese Befangenheit beziehe, sondern er spricht unbestimmt metaphorisch davon, dass die BewohnerInnen nicht »auf dem Tisch tanzen« würden. »[D]as auf dem Tisch Tanzen« sei, so erläutert Herr O., ein »Bild [...]

22 Wansing 2007, S. 288.

23 Siehe Kap. 7.1.1.

24 Das Interview fand bereits 2012 im Rahmen einer anderen Arbeit der Verfasserin statt. Siehe auch Kap. 5.2.1.

für [...] die Entwicklung der Individualität auch eines geistig Behinderten«. ²⁵ Herr O. bringt die Befangenheit der BewohnerInnen unmittelbar im Anschluss an diese Aussage mit dem Einfluss (»der Aura«) der katholischen Trägerorganisation in Verbindung – und führt sie damit nicht auf den Charakter von einzelnen Personen zurück. Daraufhin gibt Herr O. zu erkennen, dass es in seinen Schilderungen um das Thema Sexualität geht, indem er beschreibt, dass »Sexualität« – zumindest »früher« – »eine schwierige Geschichte hier [in der Einrichtung] gewesen« sei; »eigentlich ein Tabuthema«. ²⁶ Im Verlauf seiner Ausführungen wird zum einen deutlich, dass Sexualität, gemäß Herrn O., einen Bestandteil der Persönlichkeit (»der Individualität«) ausmache. Diesem gelte es ihm zufolge Raum zur Entfaltung zu geben. Zum anderen kommt zum Ausdruck, dass die »Aura« der katholischen Trägerorganisation aus seiner Sicht die Persönlichkeitsentfaltung der BewohnerInnen im Allgemeinen und der Sexualität im Besonderen (teilweise oder potenziell) einschränke.

Herr D.O.: Man könnte [...] mal diskutieren inwieweit wir unsere Bewohner eben doch (3) mehr (2) Raum geben (2) sollten zur Entfaltung, als bislang=nicht das ich das auf dem Tisch Tanzen jetzt als erstrebenswertes Ziel ansehe aber, es is nur ein Bild, für, die, die (2) Entwicklung der Individualität auch eines geistig Behinderten (1) das gehört natürlich, dann, auch dazu aber da sind unsere und das mag auch mit, der Nähe und der Aura des [Einrichtungsträgers] zu tun haben (2) ziemlich befang (1) Sexualität is eine sch- war früher eine schwierige Geschichte hier gewesen, ehm, eigentlich ein Tabuthema, ²⁷

Die Entfaltung der Persönlichkeit, d.h. die Möglichkeit zu bestimmten Alltagshandlungen in Anbetracht eines »katholischen Moralverständnis[ses]« zu gewährleisten, sei »spagatmäßig zu meistern«. ²⁸ Damit unterstreicht er noch einmal die Restriktion bezüglich nicht-religiöser Bereiche, die gemäß der Darstellung Herrn O.s von religiöser Seite ausgehe. Außerdem ist erkennbar, dass Herr O. mit den Einschränkungen durch die Trägerorganisation nicht vollständig übereinstimmt.

Ausschluss von Eheschließungen. In den Schilderungen Herrn O.s kommen weitere Einflüsse und Einschränkungen im Bereich von Liebesverhältnissen und Partnerschaften zum Ausdruck. Seinen Angaben nach erfahren Verlobungen unter BewohnerInnen dadurch eine Wertschätzung, dass eine »kleine Andacht« und eine Segnung der Beziehung durch den Priester erfolgen. Wünschen BewohnerInnen zu heiraten, werde jedoch nicht entsprochen. Dies begründet Herr O. mit seiner Annahme der unterschiedlichen »Beziehungsfähigkeit [...] unter den Behinderten«. Außerdem habe er den Verdacht, dass es den Betroffenen möglicherweise lediglich darum gehe, »im Mittelpunkt« zu stehen. Eheschließungen unter BewohnerInnen könnten sie in der Einrichtung also »nicht so ohne Weiteres gut finden« und »befördern« diese »eigentlich nicht so«, konstatiert Herr O.

Herr D.O.: Es komm Bewohner die sagen der [Vorname] sagt ich will mich mit der [Vorname] verloben (1) mhm ja, gut, nur dann könnwa uns ja mal, da machenwa ne kleine Andacht und

²⁵ Herr D.O. 1, Z. 197f.

²⁶ Ebd., Z. 200f. (Einfügung der Verfasserin).

²⁷ Ebd., Z. 194-201.

²⁸ Ebd., Z. 204f.

*da kann der Priester eure Verlobung und eure Beziehung auch segnen also dass man das einfach nicht so eh das Wort Verlobung e:h so entwertet sondern zu etwas, **Besonderem** macht, das is dann so die Form in der wir die Dinge, dann auch gerne eh würdigen und=und=und wertschätzen, andere wieder wollten gleich heiraten warum da gibt es Ringe da gibts n Brautkleid da gibts ne Hochzeit da gibts gut zu Essen da steh ich im Mittelpunkt (1) das, könnwa nicht so ohne Weiteres gut finden, weil die, Beziehungsfähigkeit doch, sehr unterschiedlich unter den Behinderten is (1) und ich kenn es auch von anderen Einrichtungen die haben dann auch tatsächlich geheiratet wohn zwei drei Jahre zusamm und, die Sache hat sich erledigt da sind die also, e:h, ganz normal plötzlich wie alle anderen ((lachend))/anscheinend/ (((lacht kurz))// auch sind das sag ich jetzt mit Ironie²⁹*

Mit Bezug auf Eheschließungen und deren Auflösung in anderen Einrichtungen hebt Herr O. hervor, dass Menschen, die als »geistig behindert« gelten, »ganz normal plötzlich wie alle anderen [...] auch« seien. Trotz der Feststellung von »Normalität« wird ihnen in der Einrichtung aber nicht das gleiche Recht wie Menschen außerhalb von Einrichtungen, die als normal gelten, zugestanden. Dass Herr O. angibt, diese Gleichheit »mit Ironie« festzustellen, deutet daraufhin, dass er letztendlich doch von Unterschieden zwischen »behinderten« Menschen und Nicht-»Behinderten«, die eine Eheschließung aus seiner Sicht nicht zulassen, ausgeht – obwohl »geistige behinderte« Menschen handeln wie Nicht-»Behinderte«, wie er selbst feststellt.

Steuerung von Beziehungen. Zur Ermöglichung von Sexualität gehört nach Herrn O., die Anwendung von Verhütungsmitteln (»die Pille«) zu billigen. Die Verwendung von Verhütungsmitteln ermöglicht jedoch nicht pauschal die gesamte Bandbreite von Sexualität, sondern speziell heterosexuelle Praktiken ohne Reproduktion. Sexualität ist selbstverständlich auch ohne die Anwendung von Verhütungsmitteln möglich. Sexualität zwingend an die Verwendung von Verhütungsmitteln zu knüpfen, bedeutet daher nicht nur Sexualität zu ermöglichen, sondern gleichzeitig Sexualität auf eine bestimmte Variante beschränken zu wollen. Herr O. deutet also zwar Kritik daran an, dass die katholische Trägerorganisation und ihre Lehren einschränkend wirken; gleichzeitig schränkt aber auch er selbst implizit den Bereich legitimer Sexualität ein.³⁰

Wie aufgezeigt, werden in der Einrichtung, die Herr O. leitet, seinen Angaben nach keine Eheschließungen vorgenommen. Die Liebesverhältnisse, die es unter den BewohnerInnen gebe, könnten dennoch »ganz offen [...] gelebt« werden, so betont Herr O. Daran anschließend stellt er jedoch dar, dass in diese Beziehungen beschränkend interveniert werde. So werde versucht, Machtasymmetrien innerhalb von Beziehungen und polyamore oder andere Formen von Mehrfachbeziehungen zu verhindern. Die Intervention in Beziehungen betrachtet Herr O. nicht allein als seine Aufgabe, sondern die Beziehungen zu »steuer[n]«, liege auch in der Verantwortung der »Mitarbeiter in der Gruppe«.

Herr D.O.: Das wird ganz offen, e:h eh gelebt diese, diese, Freundschaften die viele Anteile von Liebe haben (2) mhm //mhm// (1) das is also eh kein Tabu (is auch) nich verboten das wird auch

29 Ebd., Z. 224-234. Wen Herr O. an dieser Stelle mit »wir« bezeichnet, bleibt offen.

30 Es soll damit hier nicht die Meinung vertreten werden, dass nur eine reproduktive Sexualität eine vollständige Sexualität sei. Es soll hier lediglich auf die Beschränkung der Bandbreite von Sexualität auf bestimmte Varianten durch das Insistieren auf Verhütungsmittel aufmerksam gemacht werden.

eh (1) durchaus wohlwollend (3) eh ausgehalten (1) gibt natürlich auch Bewohner eh wenn ich an den, wenn ich an den [Vorname] denke der von der [Vorname] ständig an der Nase rumgeführt wird, [...] also das is dann wo ich dann auch der [Vorname] sage also Du musst jetzt wissen ob Du mit dem [Vorname] oder ob nich (1) und eh kannst nicht dann hier im Heimbereich mit dem [Vorname] und im, im Werkstattbereich dann mit eh einigen anderen auch noch, eh kokettieren schöne Augen machen und SMSen tauschen und oder Anrufe und (1) ja: da gibts auch ganz kesse, eh Personen die da das auch so machen wie, wie das landauf der Fall eh landauf landab der Fall is, das gibt es auch ne //mhm// (4) ja: aber das is eben, gerade inner kirchlichen Einrichtung schon ein e:h ein Thema mit [...] sonem gewissen Geschmäcke, (das ist) das Thema Liebe und Freundschaft von Sexualität nich gar nich reden schon ja ja: ja ja: (1) jedenfalls hier ich kann mir denken anderswo auch, [...] das muss der Mitarbeiter in der Gruppe dann selber ein Gespür und eine Sensibilität haben wie er das dann, (nun) steuert (2) und das hat jetzt nicht nur mit Beziehungen zu tun, sondern insgesamt eben mit dem Thema=das is das das hat son Geschmäcke schon in inner katholischen Einrichtung=jedenfalls in unserer³¹

Die Steuerung der Beziehungen solle auch dann erfolgen, wenn die Beziehungen, so macht Herr O. wieder deutlich, dem ›Normalfall‹ außerhalb der Einrichtung entsprechen. Die unterschiedlichen Maßstäbe werden an dieser Stelle von Herrn O. darauf zurückgeführt, dass die Einrichtung im katholischen Einflussbereich liege. Dabei merkt er an, dass diese Einschränkungen jedoch einerseits nicht nur in katholischen Einrichtungen vorkommen (›anderswo auch‹) und dass sie andererseits nicht unbedingt in jeder katholischen Einrichtung erfolgen. Für die Einrichtung, über die er spricht, gelte die Feststellung jedoch (›jedenfalls in unserer‹). Auch wenn also aus seiner Sicht keine eindeutige Korrelation zwischen katholischer Anbindung und Einschränkung individueller Sexualität bestehe, führt er die Einschränkung in dem von ihm beschriebenen Fall aber eindeutig auf die katholische Bindung des Einrichtungsträgers zurück.

Gemeinschaftsbildung durch Reduzierung von Handlungsweisen. Seine Ausführungen zum Thema Sexualität seien, so erwähnt Herr O. selbst, nur ein Beispiel für Einschränkungen durch (katholische) Religion. Sie sind demnach als ein Beispiel dafür zu verstehen, dass sich ein religiöser Zusammenhang auf die Alltagshandlungen der EinrichtungsbewohnerInnen auswirkt.

Herr D.O.: N Beispiel [...] das [...] dafür spricht dass die Bewohner die hier, [...] leben doch (1) in einer gewissen (1) Aura (2) eh e:h stehen (1)³²

Welche weiteren Bereiche von religiös motivierter Einschränkung betroffen sind, bleibt im Gespräch mit Herrn O. offen. Ebenfalls bleibt offen, worauf (z.B. auf welchen Moralvorstellungen) die Einschränkungen, die er selbst vornimmt, beruhen.

Religion ermöglicht nach Ansicht der Befragten, so wurde bereits oben aufgezeigt, Interaktionen und die Gestaltung des Alltags über religiöse Zusammenhänge hinaus. Diese beruhen einerseits auf einem Defizit ausgleich: Einige gewinnen durch Religion Kompetenzen dazu, die ihnen zuvor gefehlt haben, wie z.B. zeitliche Orientierung. Andererseits beruhen sie aber auch darauf, dass bestimmte Handlungsweisen reduziert werden – z.B. das Streiten und bestimmte Varianten des Sexuallebens. Es werden

31 Herr D.O. 1, Z. 247-270.

32 Ebd., Z. 208f.

also Unterschiede dadurch nivelliert oder eliminiert, dass einige Handlungsweisen vermehrt und andere reduziert werden. Nivellierung wird damit zur Grundlage von Gemeinschaft, die sich über semantische Einheitlichkeit und beschworener Gleichheit konstituiert. Vor diesem Hintergrund kann es – mehr oder weniger bewusst – dazu kommen, dass religiöse Heterogenität und Indifferenz innerhalb der religiös gebundenen Einrichtungen eingeschränkt werden, da dies – so wird in ethischer Perspektive deutlich – ein Aspekt der Gemeinschaftsbildung ist.

8.1.3 Einschränkungen religiöser Heterogenität und Indifferenz

Wie im erhobenen Material deutlich wird, sind Rituale dafür zentral, dass Gemeinschaft im Sinne semantischer Einheitlichkeit und empfundener Gleichheit entsteht. In der Analyse, die eine systemtheoretische Perspektive auf Rituale mit mikrosoziologisch-ritualtheoretischen Ansätzen kombiniert, wurde oben gezeigt, wie es zu dieser Bedeutung von Ritualen kommt – insbesondere dann, wenn es um die religiöse und polykontexturale Inklusion von Menschen, denen eine »geistige Behinderung« zugeschrieben wird, geht. Wird angenommen, dass der Teilnahme an Ritualen eine entscheidende Rolle für gemeinschaftlich-religiöse und schließlich auch gesellschaftliche Inklusion zukommt, dann stellt die Indifferenz gegenüber den Ritualen, die in den Einrichtungen durchgeführt werden, ein Problem dar: Eingliederung ist öffentliche Aufgabe der Einrichtungen, »Inklusion« ist ein religiös motiviertes Anliegen, und erwartungskonforme Handlungen von Einzelnen sind in der Situation wiederkehrender kommunikativer Krisen eine Entlastung im Alltag. An diesen Ritualen nicht teilzunehmen, gefährdet oder verhindert demnach, dass die als positiv bewerteten Effekte, die von Ritualen erwartet werden, eintreten. Folglich gilt es aus Sicht der Befragten, der Indifferenz gegenüber der Teilnahme an den Ritualen und dem Vollzug anderer Rituale entgegenzuwirken. Es muss entsprechend auf das Umfeld der religiösen Gemeinschaft, die die Rituale anbietet, Einfluss genommen werden und d.h. – überspitzt gesagt – ihre Heterogenität einzudämmen, Inklusion in nicht- und jeweils anders-religiöse Praktiken und Gemeinschaftsbildungen – zugunsten der Inklusion in das »offizielle Ritualangebot« – zu verhindern oder zumindest zu lockern.

Religiöse und weltanschauliche Heterogenität. Die hier untersuchten Einrichtungen der Behindertenhilfe und Sozialtherapie sind nicht religiös homogen. Unter den KlientInnen und Angestellten liegt eine gewisse religiöse und weltanschauliche Heterogenität vor. In den Einrichtungen von Anthropoi, Caritas und Diakonie wohnen und/oder arbeiten Einzelne, die nicht »der Religion des Verbandes bzw. der Einrichtung« angehören. Einige gehören jeweils anderen religiösen Gemeinschaften an; andere ordnen sich keiner religiösen Gemeinschaft zu oder verstehen sich nicht als religiös. Dies ist auch Thema in den Interviews.

Gemäß den Darstellungen verschiedener GesprächspartnerInnen nehmen in den Einrichtungen alle, die Interesse haben, unabhängig von ihrer religiösen Nicht-/Zugehörigkeit an den religiösen Praktiken teil. In einigen Ausführungen wird die Nichtteilnahme problematisiert.

Teilnahme von Anders- und Nicht-Religiösen an religiösen Praktiken. In allen Einrichtungen werden von der Mehrheit der Befragten positive Effekte von religiöser Partizipation erwartet. Die Befragten gehen davon aus, dass sich diese positiven Effekte bei allen Personen einstellen – unabhängig davon, ob diese gläubig sind, welcher

religiösen Gemeinschaft sie angehören oder ob sie nicht religiös sind, und unabhängig davon, ob sie eine »geistige Behinderung« haben oder nicht.

Für die sog. Betreuenden spielt die Darstellung, dass unterschiedlich oder nicht-religiöse Personen an religiösen Praktiken teilnehmen, vor allem dafür eine Rolle, die Wirksamkeit und Relevanz der religiösen Praktiken zu belegen. Besonders anschaulich ist dies in den Ausführungen der evangelischen Förderschullehrerin Frau J. Sie erwartet die Teilnahme an religiösen oder religiös konnotierten, ritualisierten Praktiken auch von denjenigen, die diese nicht kennen. Um zu belegen, dass religiöse Praktiken bei allen wirken, kommt sie darauf zu sprechen, dass die Wirksamkeit religiöser Rituale auch durch Nichtgläubige und in staatlichen (also nicht-religiösen) Kontexten anerkannt werde. Religiöse Praktiken werden damit von ihr als lernbar und die Wirksamkeit der Praktiken als objektiv und unabhängig von irgendeinem Glauben präsentiert.

Frau K.J.: Halt erst noch Beten und ich sag das auch zu jedem Neuen, wir müssen erst noch beten zu jeder neuen FSJlerin oder so [...] die könn die Gebete meistens überhaupt nicht aber ((lacht)) lern sie dann auch sehr schnell ((lacht)) [...] 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 Gauben 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 [...] und ich hab ne Kollegin [...] die is jetzt in ner staatlichen Schule [...] {sie} muss ja immer aufpassen dass das christliche rausbleibt aber die Rituale und so das, macht sie schon auch auf dem Level was sie darf //mhm// weil da wo ich so denke nah hoi is doch nich ganz ohne ((lacht kurz)) [...] also das prägt schon auch das Leben von Nichtchristen³³

Frau S., die ihren Angaben nach in einem katholischen Elternhaus aufgewachsen ist, konstatiert, dass religiöse Praktiken für die BewohnerInnen der anthroposophischen Einrichtung, in der sie als Heilerziehungspflegerin arbeitet, relevant sind. Insbesondere, dass BewohnerInnen unterschiedlicher religiös-gemeinschaftlicher Zugehörigkeit oder Sozialisation sich – obwohl die Teilnahme freiwillig sei – in die anthroposophisch-religiösen Praktiken »eingliedern«, ist für sie ein Hinweis auf diese Relevanz.

Frau A.S.: Und auch 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 is und ähm auch dass es frei sein kann wer gar nich möchte muss ja nich aber auch dass sie aus verschiedenen Hintergründen komm ob evangelisch oder katholisch und trotzdem eben sich so eingliedern //mhm// und daher hab ich das erfahren³⁴

Auch Frau F., die selbst evangelisch ist und in einer katholischen Einrichtung als Heilerziehungspflegerin arbeitet, bringt zum Ausdruck, dass Personen, die keiner Religion angehören, an den religiösen Praktiken in der Einrichtung teilnehmen. Dabei

33 Frau K.J., Z. 566-575 und 608-613.

34 Frau A.S., Z. 79-84.

wird deutlich, dass Frau F. – wie Frau J. und Frau S. – davon ausgeht, dass die Teilnahme an den gemeinschaftlichen Handlungen einen positiven Effekt hat (»gut tut«). Wahrscheinlich ohne es zu intendieren, stellt sie außerdem diesen positiven Effekt als unabhängig davon, was eine Person sonst »denkt«, dar.

Frau C.F.: 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 aber (1) also bei ihr glaub ich nich dass die irgendwie da in ihrer Freizeit an Kirchengedenkt³⁵

In den drei Fällen von Frau J., Frau S. und Frau F. kommt dem gemeinsamen Handeln, dem Mitmachen größere Bedeutung dafür zu, dass die positiven Effekte religiöser Partizipation zum Tragen kommen, als dem Wissen, Glauben oder dem Denken der Einzelnen. Glauben und Denken der Einzelnen werden zwar, so wird betont, akzeptiert; diesen werden aber offensichtlich nicht die gleichen Effekte zugeschrieben wie dem gemeinsamen religiösen Handeln.

Die Schilderungen von Herrn A. zeigen, dass er von Mitgliedern der anthroposophischen Lebensgemeinschaft die Teilnahme an religiösen Gemeinschaftspraktiken erwartet. Diese Erwartung hat der ehemalige Hausvater einer anthroposophischen Lebensgemeinschaft und Waldorf-Religionslehrer gegenüber allen Mitgliedern der Lebensgemeinschaft unabhängig von ihren individuellen weltanschaulichen Überzeugungen und religiösen Zugehörigkeiten. Bei der Formulierung seiner Erwartung klingt eine gewisse Nachdrücklichkeit an. Im Verlauf seiner Ausführungen bringt er zum Ausdruck, dass das gemeinsame religiös-rituelle Handeln aus seiner Sicht zum einen unproblematisch ist, weil die Unterschiede zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen letztendlich nicht sehr groß seien. Zum anderen sei das gemeinsame Handeln dann möglich, wenn die individuellen Überzeugungen nicht überbetont werden – also dann, wenn die betreffenden Personen sich in gewisser Weise selbst einschränken. Seine Erwartung erscheint damit als zumutbar und gerechtfertigt. Als Beleg für die Richtigkeit seiner Annahmen dient schließlich sein Verweis auf die gegebene religiöse Heterogenität in der Lebensgemeinschaft. Bei dieser Heterogenität handelt es sich jedoch eben gerade nicht um eine religiös-praktische Heterogenität (also nicht um eine Heterogenität, die sich in unterschiedlichen Praktiken zeigt), sondern um seine Annahme, dass einige Personen unterschiedlich religiöse oder weltanschauliche Ansichten haben könnten.

Herr D.A.: Die Lebensgemeinschaft betrachtet sich als christliche Einrichtung, aber nich als konfessionelle Einrichtung //hmh// ähm Sie sehen das daran dass wir heute Abend Bibelabend haben und zwar kräftig dass wir morgen die Opferfeier, ein Gottesdienst haben [...] ähm dass wir immer wieder religiöse Gespräche haben dass wir Tischsprüche machen und das auch Gebet nenn äh das is so also jemand der hier arbeiten möchte kann jede Religion haben oder auch gar keine haben aber das muss er akzeptieren is ja nich so schwer also dieses Menschenbild ((räuspert sich)) das anthroposophische Menschenbild das da irgendwo dahinter steckt ja also (1) dass der Mensch ein Wesen ist das zwischen Himmel und Erde steht sagen wir mal so ganz vorsichtig das also der Welt angehört und dieser Welt ((zeigt nach oben)) angehört das muss irgendwo schon akzeptiert werden dass das so ist ähm ja ich muss daraus kein Glaubensbekenntnis machen wird

35 Frau C.F., Z. 794ff. und Z. 803-814.

auch keiner abgefragt, aber wenn einer hier (1) was ganz anderes machen würde das würde nich gehen also weil alle anderen schon dagegen sind das geht einfach dann nicht also christliches Menschenbild, anthroposophisches Menschenbild hier in der Lebensgemeinschaft von vornherein steht so in der Satzung steht so in, allen möglichen Pamphleten die wir verbreiten also da halten wir nich hinterm Berg und im Prinzip müssen das die Eltern {der Betreuten} auch akzeptieren wir haben hier den [Vorname] haben Sie {=die Interviewerin} ((lachend))/ja kennengelernt/ äh hat kein Problem damit wir haben eine Muslima die {Eltern} haben größeres Problem damit eine da haben wir aber auch gleich gesagt das is so sie muss sie muss ja nich mitbeten obwohl, Sie {=die Interviewerin} haben son Tischspruch gemacht war der christlich kam da irgendwo das Wort Christus drin vor nee ne ((lachend))/glaube nicht/ //nee// also ((räuspert sich)) wenn man, ich hab mich viel mit dem Islam auch beschäftigt wenn man da mal schaut [...] Islam an sich (1) is kein so großer Unterschied zum Christentum, kein so großer [...] ich glaub wenn ein Mensch, nicht so ganz engstirnig is mit seiner mit seiner Konfession dann, dann geht das alles viel besser und dann kann man eben hier zusamm leben wir haben hier (1) ich will mal eben muss mal überlegen einige Katholiken einige Protestanten einige gar nichts also die dann Freidenker sind aber nicht unbedingt Atheisten sind ähm oder Christengemeinschaft ähm denn haben wir ein Chinesen ich denk der is irgendwo buddhistisch der redet nicht dadrüber also irgendwo so was wir hatten mal äh im Kollegenkreis Muslime gehabt wir hatten auch mal ein Juden gehabt³⁶

Einschränkung von Heterogenität. Zu Beginn der zitierten Passage geht Herr A. darauf ein, dass bestimmte Vorstellungen von den Mitgliedern der Lebensgemeinschaft akzeptiert werden müssen (»das anthroposophische Menschenbild«). Daraufhin beschreibt er, dass jedoch kein Bekenntnis zu diesen Vorstellungen verlangt und nicht danach gefragt werde, ob die Einzelnen die entsprechenden Vorstellungen teilen. Die individuellen Religionszugehörigkeiten bleiben demnach sozusagen Privatsache und die Gedanken frei. Etwas »ganz anderes [zu] machen«,³⁷ sei jedoch nicht erwünscht, so hält Herr A. fest und insistiert damit auf einer Einschränkung sichtbarer religiös und weltanschaulich heterogener Praktiken in der Einrichtung. Vor diesem Hintergrund hebt Herr A. hervor, dass einer der BewohnerInnen, der einer nicht-anthroposophischen und nicht-christlichen Religion angehöre, »kein Problem damit« habe, und argumentiert, dass die muslimische Bewohnerin sich auch an den anthroposophischen Gemeinschaftspraktiken beteiligen könne und solle. Gedeutet wird dies nicht als Aufgabe der individuellen Religion, sondern als für das »zusamm leben« notwendige Toleranz (»nicht so ganz engstirnig«). Dass Herr A. die Möglichkeit der gemeinsamen Durchführung von Praktiken bei gleichzeitiger Heterogenität der Überzeugungen und Zugehörigkeiten betont, weist darauf hin, dass er der Teilnahme an den Ritualen eine hohe Relevanz zuschreibt. Wichtig ist also, dass möglichst alle mitmachen – unabhängig davon, was sie denken oder glauben. Jeder darf denken (und wahrscheinlich individuell für sich auch tun), was er/sie möchte, solange er/sie nichts denkt oder tut, was ihn/sie davon abhält zu tun, was gemeinsam getan wird. Die Heterogenität im Umfeld der (religiösen) Gemeinschaft stellt demnach eine potenzielle Gefährdung eben dieser dar und

36 Herr D.A., Z. 379-417.

37 Hervorhebung der Verfasserin.

muss daher zumindest so weit eingeschränkt werden, dass der gemeinsame Vollzug von ritualisierten Handlungen sichergestellt ist.

Einschränkung von Indifferenz und Abwesenheit. Die Einschränkung der religiösen Heterogenität und religiösen Indifferenz innerhalb der Einrichtungen einzuschränken, kann auch in der Perspektive der Betreuten relevant sein, und zwar dann, wenn mit der Teilnahme an Ritualen Aussichten auf weiterführende Inklusion verbunden werden. Dies kann aus den Schilderungen Herrn G.s, die bereits oben besprochen wurden,³⁸ geschlossen werden. Herr G. wohnt als Betreuer in einer evangelischen Einrichtung. An Religion ist er nicht interessiert. Dennoch nimmt er an den religiösen Ritualen wie Gottesdiensten teil, weil er, wie er auf Nachfrage angibt, vermutet, dass es sich negativ auf seine Inklusionschancen in nicht-religiösen Zusammenhängen auswirken könnte, wenn er nicht teilnimmt.

Herr N.G.: *Also sa- die Kirche allgemein so pf na muss ich eigentlich nich so haben //mhm// allgemein (so wo) was will ich denn meistens dort //mhm// (2) is ich sage ma auf gut Deutsch das, (Gesaft) interessiert mich ja gar nich //mhm// das passt mir schon meistens immer nich wenns dann hier heißt ihr geht hier den und den Tag is hier müsst ihr vorher in die Kirche gehen //mhm// (1) könnt ich manche Mal dann hier sagen hier könn wir das nich überspring //mhm// (3)*

RJM: *Aber Sie machen mit*

Herr N.G.: *Ja //ja// notgedrungener Weise //ja// sag ich ma //ja// (2)*

RJM: *Was glauben Sie was passieren würde wenn Sie, **nich** mitgehen würden(?)*

Herr N.G.: *Uf: da würd ich denk ich mir mal besti-garantiert Minuspunkte ernten //mhm// und da denk ich mir naja ziehst es Dir rein und gut is (1)*

RJM: *Und wa-was was heißt denn Minuspunkt(?) (2)*

Herr N.G.: *Uf: da hab ich weiß ich jetz ga-gar keine groß Gedanken gemacht sag ich ma //okay// weils (ja) dann vielleicht, auf eine Art blöd aus wenns (Du) jetz hier (vor allem die) Mitarbeiter oder Betreuer sagen hier (1) (doch) Du **musst** mitgehen und wenn Du nich mit hingehst hier (1) ((pfeiff)) sag ich ma oder anders hier //mhm// ich sage ma () geklärt oder so (3) oder dass ich dann gar nich mehr mit hin kann oder so //ja// (1) da denk ich mir na mein Gott gehste mit hin und gut is³⁹*

Herr G. nimmt also an, dass die Teilnahme an religiösen Praktiken Voraussetzung dafür ist, dass er in weitere nicht-religiöse Zusammenhänge einbezogen wird. Aus diesen Schilderungen Herrn G.s wurde oben der Schluss gezogen, dass manche Betreuende möglicherweise die Teilnahme an religiösen Praktiken mit Inklusion in nicht-religiöse Zusammenhänge belohnen. Nachvollziehbar wird dies dann, wenn angenommen wird, dass religiöse Rituale in den religiös gebundenen Einrichtungen als befähigend und gemeinschaftsstiftend erlebt werden. Dass dem so ist, konnte ebenfalls schon oben gezeigt werden.⁴⁰ Wird die Teilnahme an religiösen Ritualen weiterer Inklusion vorausgesetzt, kann die Indifferenz gegenüber und die Abwesenheit bei religiösen Veranstaltungen für diejenigen, die als Betreute in religiös gebundenen Einrichtungen wohnen, ein hohes Exklusionsrisiko darstellen: Sie könnte für sie die Ex-

38 Siehe Kap. 7.1.2.

39 Herr N.G., Z. 297-310.

40 Siehe Kap. 7.1 und 7.2.

klusion aus nicht-religiösen Zusammenhängen zur Folge haben. Daraus ergibt sich für die Betreuten die Notwendigkeit, ihre nicht-religiösen Einstellungen und Aktivitäten zugunsten einer gemeinsamen religiösen Praxis einzuschränken. Doch garantiert die religiöse Inklusion »geistig behinderter« Menschen *per se* und durchweg immer deren Inklusion in weitere, nicht-religiöse Bereiche der Gesellschaft?

8.1.4 Hyperinklusive Tendenzen religiöser Kommunikation

Die Befragten stellen dar, dass religiöse Praktiken – oder in Verbindung mit ihnen –, Kontakte, Wissen und Techniken vermittelt werden, die nicht-religiöser Partizipation vorausgesetzt sein können. Teilweise haben die Befragten die Erwartung, dass die Einbindung in einen religiösen Zusammenhang dazu führt, dass Berücksichtigungen in weiteren, nicht-religiösen Zusammenhängen zunehmen (Adressenexpansion). Gleichzeitig fürchten manche, dass der Ausschluss aus religiösen Zusammenhängen einen Ausschluss aus weiteren, nicht-religiösen Zusammenhängen nach sich ziehen könnte (Folgeexklusion). Vor dem Hintergrund dieser Annahmen über religiöse Inklusion und ihrer Effekte einerseits und der Befürwortung einer polykontexturalen Inklusion andererseits wird, wie oben gezeigt, eine geringe religiöse Partizipation von einigen Befragten – z.T. mehr, z.T. weniger explizit – problematisiert. Anders formuliert: Manche GesprächspartnerInnen gehen davon aus, dass innerreligiöse Verhältnisse Effekte auf außerreligiöse Strukturen haben; sie gehen davon aus, dass religiöse Inklusion die Inklusion in unterschiedliche Systeme der Religionsumwelt fördert. Diese polykontexturale Inklusion wird positiv bewertet, und Religion, d.h. insbesondere religiöse Praktiken, wird, so entsteht der Eindruck, gezielt eingesetzt, um diese positiv bewertete polykontexturale Inklusion zu erreichen.⁴¹ Doch sind Folgen religiöser Inklusion immer so eindeutig? Oder kann der Einschluss in religiöse Zusammenhänge auch sozial desintegrierende Wirkungen haben? In diesem Abschnitt der vorliegenden Arbeit wurde bereits dargelegt, dass religiös gebundene Organisationen Teil der Strukturen des staatlichen Wohlfahrtssystems sind, die exkludierende Effekte aufweisen. Außerdem wurde gezeigt, dass religiöse Lehren die Vielfältigkeit von Handlungsweisen einschränken und dass religiöse Gemeinschaft auf einer gewissen Homogenität und damit auf einer Verringerung der sichtbaren Heterogenität religiöser und nicht-religiöser Praktiken beruht. Des Weiteren kann festgestellt werden, so wird im Folgenden gezeigt, dass religiöse Einbindung nicht immer mit dem primären Ziel erfolgt, eine vermehrte Berücksichtigung in mehreren Systemen außerhalb von Religion zu erreichen und dass religiöse Kommunikation darüber hinaus die Anschlussmöglichkeiten für andere, nicht-religiöse Kommunikation sogar kappen kann. Dies tritt dann auf, wenn sich ein System – von Interesse ist hier Religion – verfestigt und sich das System Religion gegen andere Systeme durchsetzt. Dann, wenn sich Kommunikation also »vereindeutlicht« und Anschluss-/Verstehensmöglichkeiten auf genau eine Option reduziert werden, besteht die Möglichkeit von Hyperinklusion: eine Inklusion in ein System, die Inklusion in jeweils andere Systeme ausschließt oder unwahrscheinlich macht.

Ein Beispiel hierfür findet sich in den Schilderungen der katholischen Marienschwester E. Religiöse Inklusion erfüllt für sie vor allem den Zweck, Religion zu er-

41 Siehe Kap. 7.1.2 und Kap. 7.1.3.

halten oder auszudehnen. Sie dient also einem Selbstzweck: Religiöse Inklusion zielt, um es in Anlehnung an die Wortwahl Schwester E.s zu formulieren, auf das Gemeindegewachstum. Außerdem weisen ihre Darstellungen davon, wie sie mit Problemen umgeht, eine religiöse ›Vereindeutlichung‹ auf. Ein weiteres Beispiel für religiöse Inklusion, für die hyperinklusive Tendenzen angenommen werden können, ist die Einbindung von »geistig behinderten« Menschen als Menschen mit einer besonderen transzendenzbezogenen Fähigkeit. Diese religiöse Inklusion, so lässt sich argumentieren, kann als religiöses Virtuositum gefasst werden und birgt das Risiko, bestehende Exklusion zu verfestigen und eng mit einer religiösen Vereindeutlichung verknüpft zu sein.

Religiöse Hyperinklusion als Problemlösungsstrategie. Ihren eigenen Ausführungen zufolge bezieht sich Schwester E. in ihrer Arbeit als Gemeindefereferentin auf verschiedene soziale Gruppen. Ihre Angebote richten sich z.B. jeweils spezifisch an RentnerInnen, Frauen verschiedenen Alters, SchulanfängerInnen und ihre Eltern, PatientInnen im Krankenhaus und »die Behinderten« in einer Wohneinrichtung der Caritas.⁴² Sie berücksichtigt demnach in ihrer Arbeit zunächst außerreligiöse Rollen von Personen.

Im Hinblick darauf, dass eine ihrer Mitschwestern »ab und zu« »die Behinderten« zum Gottesdienst der Gemeinde »mitbringt«, hält Schwester E. fest:

Sr. E.W.: Die gehören ganz selbstverständlich dazu is überhaupt keine Frage das is auch schön und auch wichtig dass die irgendwo drinne sind⁴³

Schwester E. drückt damit aus, dass die Berücksichtigung in einem religiös-gemeinschaftlichen Zusammenhang eine zusätzliche Inklusion für »behinderte« Menschen darstellt und dass dies aus ihrer Sicht positiv zu bewerten ist.⁴⁴ Die religiöse Einbindung und der Kontakt zwischen Angehörigen verschiedener Gruppen erfolgt gemäß Schwester E. u.a. auch durch Tauf- und Firmpatenschaften. Personen mit unterschiedlichen sozialen nicht-religiösen Adressen werden dadurch religiös adressiert und innerhalb des religiösen Kontextes in eine direkte Beziehung zueinander gebracht. Schwester E. beschreibt die Herstellung dieser Verbindung zwischen Personen mit unterschiedlichen sozialen Adressen so:

Sr. E.W.: Es is quasi die Arbeit mit den Menschen mit Behinderungen und dann die Arbeit mit der Gemeinde und das is das Schöne wenn sich das miteinander verknüpft,⁴⁵

Eine weitere Möglichkeit, »geistig behinderte« Menschen in der Gemeinde zu inkludieren und mit Nicht-»Behinderten« zusammenzubringen, besteht laut Schwester E. darin, sie aufgrund von (sozialen) Merkmalen, die sie mit Nicht-»Behinderten« teilen, in gruppenspezifische Angebote einzubinden. Wenn ein »geistig behinderter« Mensch z.B. »Rentner« sei, könne dieser Mensch in das Angebot, das sich an RentnerInnen richtet, eingebunden werden. Bei dem »Gemeindefrühstück« handelt es sich um ein

42 Vgl. Sr. E.W., Z. 70-86, 155-199, 286-290 und 349-355.

43 Ebd., Z. 289ff.

44 Dies gilt insofern, als »irgendwo« an dieser Stelle lokale und nicht modale Bedeutung hat.

45 Sr. E.W., Z. 254ff.

solches Angebot. Schwester E. erläutert, dass das Gemeindefrühstück dazu dient, Kontaktarmut zu kompensieren.

Sr. E.W.: Das Gemeindefrühstück hat eben auch den Vorteil viele unserer älteren Leute sind allein haben kein: mit dem sie auch mal reden können und haben so die Möglichkeit äh zu sagen ich geh [...] zum Gottesdienst [...] anschließend Gemeindefrühstück und kann mich einfach unterhalten das Essen ist eigentlich fast zweitrangig für manche für andere is es wichtig unterschiedlich⁴⁶

Bereits im vorhergehenden Abschnitt ihrer Ausführungen weist Schwester E. darauf hin, dass es ihr nicht nur darum geht, der Kontaktarmut entgegenzuwirken. Es geht ihr auch oder vielleicht sogar gerade darum, dass durch die Einbindung »geistig behinderter« Menschen in Angebote wie das Gemeindefrühstück die »Gemeinde« wächst. Sie macht damit deutlich, dass ihre »Arbeit mit den Menschen mit Behinderungen« eben auch auf die religiöse Gemeinschaft abzielt.

Sr. E.W.: Und so wächst auch Gemeinde⁴⁷

Folglich wird deutlich, dass Schwester E. den Kontakt zwischen den Personen, die in der Religionsumwelt unterschiedlich adressiert werden, innerhalb eines religiösen Zusammenhangs bzw. durch religiöse Adressierung herstellt. Eine ihrer Intentionen, die mit ihrem Vorgehen verbunden sind, ist auf den religiösen Zusammenhang – auf die Gemeinde – gerichtet und nicht ausschließlich darauf, eine Wirkung über diesen Zusammenhang hinaus zu erzielen. Religion reagiert in diesem Fall zwar auf unterschiedliche soziale Stellungen, ist aber nicht durchweg mit der Intention verbunden, die soziale Ordnung in der Religionsumwelt zu verändern. Schwester E.s Fokus auf Religion wird schließlich noch einmal an der Stelle deutlich, an der sie beschreibt, dass sie auf die Probleme der EinrichtungsbewohnerInnen, die ihr berichtet werden, mit Gebeten und mit der Weitergabe der Probleme an Gott als »einen Höheren« reagiere – aber nicht damit, dass sie sich z.B. politisch engagiert oder psychotherapeutische Maßnahmen veranlasst.⁴⁸

Sr. E.W.: Also wenn ich aus der Tür raus gehe, dann kann ich für denjenigen beten mit dem ich da grad gesprochen hab das völlig in Ordnung das sollt ich ja auch ähm und ich kanns auch mitnehm bis zu meiner Haustür aber spätestens da sollte es erledigt sein (1) indem ich es nich als erledigt vergiss es sondern (1) erledigt lieber Gott is jetzt Deine Sache, verstehen Sie dass ich das abgeben kann an einen Höheren [...] ich könnte nicht arbeiten (1) wenn ich diese Lektion nich gleich am Anfang gelernt hätte (2) ja Sie könn die Leute ganz intensiv aufnehm und die Probleme sind ja (1) manchmal haarstreubend (1) müssen die Leute ganz intensiv aufnehm aber das Aufgenommene auch verschenken und weitergeben, und den Leuten auch ruhig sagen ich bet für Dich das kann

46 Ebd., Z. 313-317.

47 Ebd., Z. 311.

48 An anderer Stelle weist Schwester E. explizit daraufhin, dass sie es nicht »leisten« könne, Sachverhalte »von ner anderen Seite« zu betrachten: »[U]nd dann is es so dass manche gerne ausmalen manche malen gar nich gerne aus, ähm denn manche nehm auch diese dunkle Farben aus Prinzip dunkle Farben [...] aber da denk ich da müsste man noch mal von ner anderen Seite ran gucken äh was da eigentlich hinter is das is kann ich nich leisten muss ich ehrlich sagen« (Z. 385f.).

man den Leuten ruhig sagen die wissen ich bin Schwester ich bin [Marienschwester] die wissen ich kann nich anders als von Gott reden (1) das wissen die und das is auch gut so (1) ja und ich denk es muss auch sein ich würde ich kann mich nich selber verleugnen das kann ich einfach nich und das will ich auch nich⁴⁹

In dieser Passage betont Schwester E., dass sie als Mitglied eines *Säkularinstituts* (Marienschwester), das ein *geweihtes Leben* führt,⁵⁰ Probleme ausschließlich auf religiöse Weise lösen kann oder will. Außerdem weist sie darauf hin, dass »die Leute« genau dies – und nichts anderes – von ihr erwarten. Sie selbst wiederum hält eben diese Erwartung für angemessen. Folglich rekurriert sie in der Darstellung ihrer Problembehandlung stark auf religiöse Begrifflichkeiten und Konzepte (»beten«, »Gott«, »ein[] Höhere[r]«). Für sie selbst scheint diese Problembehandlung eine entlastende Wirkung zu haben und weitere Inklusion zu ermöglichen (»ich könnte [sonst] nicht arbeiten«). Die Probleme aber werden sozusagen religiös hyperinkludiert und eine Problembehandlung in einer nicht-religiösen Art und Weise ausgeschlossen. Möglichkeiten, in anderer Weise an die Probleme anzuschließen, werden damit gekappt und eine weitere (immanente) Wirkung der Probleme unterbunden. Dadurch, dass die Probleme in einen transzendenten Bereich verschoben werden, werden sie gebannt – zumindest in der Perspektive Schwester E.s. Dass die Probleme auch für die Betreuten, die von ihnen berichten, gelöst werden, ist möglich, aber nicht zwingend. Die Probleme können für sie so auch ungelöst bleiben.⁵¹ Eine strikte, eindeutige und ausschließlich religiöse Bezugnahme auf Probleme, wie sie von Schwester E. in der zitierten Passage geschildert wird, unterbindet im Extremfall nicht-religiöse Anschlussmöglichkeiten und nimmt damit den Modus der Hyperinklusion an. Dies ist kein spezifisches Problem religiöser Kommunikation. Die Interpretation der Problemlösungsstrategie Schwester E.s oder genauer: der Darstellung ihrer Problembewältigung spiegelt zunächst die systemtheoretische Logik wider, der zufolge Operationen stets selbstreferenziell sind, d.h., dass sie immer nur auf Operationen des jeweils eigenen Systems bezogen sein können. Operationen müssen als Teil eines Systems verstanden werden, um entsprechend anschlussfähig zu sein. Inklusion durch ein System in ein anderes kann es so gesehen nicht geben, sondern, so wird an dieser Stelle deutlich, die Offenheit von mitgeteilten Informationen für unterschiedliche Anschlüsse, die Uneindeutigkeit, die Mitteilungen und Informationen inhärent ist, ist Ausgangspunkt für polykontexturale Inklusion. Setzt sich ein systemspezifischer Anschluss zulasten anderer Anschlussoptionen durch, handelt es sich um Hyperinklusion. Dies, so wurde argumentiert, ist in der zitierten Darstellung Schwester E.s der Fall. Sie schließt explizit aus, anders als religiös auf Probleme zu reagieren. Diese Darstellung, bei der es sich um eine Beschreibung und nicht um eine Erzählung handelt, muss nicht unbedingt mit den tatsächlichen Alltagsvorgängen übereinstimmen. Es ist möglich, dass die angedeuteten Probleme tatsächlich auch noch in anderer Weise behandelt und auch für die Betreuten gelöst werden.⁵² Es wird aber das hyperinklusive Potenzial (auch) von Religion in

49 Ebd., Z. 1035-1047.

50 Vgl. Eder o.J.

51 Gleiches kann eintreten, wenn versucht wird, ein Problem ausschließlich medizinisch oder politisch zu lösen.

52 Für einen Hinweis darauf vgl. Sr. E.W., Z. 919ff.

dieser Darstellung und der hier vorgenommenen Interpretation deutlich. Dieses kann sich auch auf tatsächliche Alltagsvorgänge auswirken und z.B. dazu führen, dass Probleme tatsächlich ausschließlich auf religiöse Weise behandelt und Personen ausschließlich religiös adressiert werden. Deutungen von physischen oder psychischen Zuständen, die als religiöses Problem (z.B. als Resultat von Sünde oder Besessenheit und nicht als Erkrankung im medizinischen Sinne) gedeutet werden, und Fälle von Kindern, die aufgrund der religiösen Überzeugung ihrer Eltern nicht (schul-)medizinisch behandelt werden, können als Beispiele für eine religiös hyperinklusive Behandlung eines Problems und für die ausschließlich religiöse Adressierung von Personen mit weitreichenden Konsequenzen betrachtet werden. In Bezug auf Menschen, die als »geistig behindert« und exkludiert gelten, ist religiöse Hyperinklusion dann als problematisch zu bewerten, wenn polykontexturale Inklusion angestrebt wird.

Hyperinklusion »geistig behinderter« Menschen als religiöse Virtuosen. Polykontexturale Inklusion ist mit Blick auf Menschen, denen eine »geistige Behinderung« zugeschrieben wird, deshalb ein bedeutsames Thema, weil sie von weitreichenden Ausschlüssen und Abwertung betroffen sind.⁵³ Vor dem Hintergrund dieser Ausschlüsse und Abwertung stellt der Umstand, dass manche Betreuende diese Menschen als besonders fähig betrachten, Transzendenzkontakte zu haben, ihre Art und Weise der Glaubenspraxis als authentisch bewerten, sie in den Status religiöser MentorInnen erheben und schließlich meinen, durch sie Transzendenter nahekomen zu können, eine starke Einbindung und eine große Aufwertung dar. In der Perspektive dieser Betreuenden sind Menschen mit »geistiger Behinderung« *religiöse Virtuosen*, die eine »Sonderkategorie« von Gemeinschaftsangehörigen bilden, die religiösen Ansprüchen weitest möglich entsprechen und religiöse Ideale verkörpern.⁵⁴

Welche Konsequenzen hat diese Variante der Einbindung und Aufwertung für weitere religiös-gemeinschaftliche und nicht-religiös gesellschaftliche Ein- und Ausschlüsse? Festzuhalten ist, dass es sich hierbei zum einen um eine spezifisch religionsinterne, gemeinschaftliche Einbindung und Aufwertung handelt. Sie ist festgelegt auf systemspezifische, nämlich religiöse Kommunikation. Zum anderen ist das religiöse Virtuositentum »geistig behinderter« Menschen an eine in sich paradoxe Adressierung gebunden: Sie stellt eine Institutionalisierung von Abweichung dar – und damit eine Legitimierung von Abweichung.⁵⁵ Stark an ein einzelnes System gekoppelte Inklusion und Institutionalisierungen von Abweichung sind sowohl in systemtheoretischen Diskussionen als auch in der Religionswissenschaft bekannte Phänomene. Die Adressierung »geistig behinderter« Menschen als Personen mit überdurchschnittlicher transzendenzbezogener Fähigkeit lässt sich im Anschluss an die systemtheoretischen und religionswissenschaftlichen Argumentationen hinsichtlich dieser Phänomene interpretieren. Dabei zeigt sich das Risiko gesellschaftlicher Exklusion, das mit dieser Variante der Inklusion – nämlich mit dem religiösen Virtuositentum – verbunden ist.

Oben wurde aufgezeigt, dass die Einbindung und positive Bewertung »geistig behinderter« Menschen als transzendenzbezogen besonders Fähige ganz wesentlich auf gesellschaftlicher Exklusion – und in einem gewissen Ausmaß auch auf gemeinschaftlicher Exklusion – beruht: Nur deshalb, weil soziale – und zu einem gewissen

53 Vgl. z.B. Herr N.C., Z. 279ff. und 386–392, sowie Frau A.W., Z. 714ff. und 853–862.

54 Weber 2005, S. 95, vgl. auch S. 109.

55 Vgl. Kleine 2015, S. 9.

Grad auch religiös-gemeinschaftliche – Konventionen *nicht* beachtet werden, können überhaupt religiöse Erzählungen, die als religiöses Virtuosität erscheinen, entstehen. Je größer die gesellschaftliche und die gemeinschaftliche Einbindung wird, desto weniger kann es zu Erzählungen kommen, die Merkmale aufweisen, die als Kennzeichen transzendenzbezogener Fähigkeit gedeutet werden. Für diejenigen, die sozial und gemeinschaftlich eingebunden sind und sich deshalb nicht auf eine Art und Weise, die als besonders authentisch empfunden wird, Transzendente annähern können, würde eine Quelle der Transzendenzenerfahrung und eine Quelle des Beweises für die Existenz von Transzendente versiegen, wenn entsprechende Erzählungen aufgrund stärkerer Einbindungen nicht mehr auftreten. Wie oben gezeigt, schildern die Betreuenden ihre Transzendenzenerfahrungen in einer sozial und gemeinschaftlich akzeptierten Form und umgehen damit das Risiko, selbst sozial und gemeinschaftlich exkludiert oder nur noch über Sonderpositionen (hyper-)inkludiert zu werden. Würden sie in der Weise der Virtuosen von Transzendenzenerfahrungen erzählen, stünde ihre Vernunft, ihre Zurechnungsfähigkeit, und d.h. letztlich ihre ›normale Inkludierbarkeit‹ in nicht-religiöse Systeme, infrage. Daran anschließend ließe sich die Frage stellen, ob die soziale Exklusion einiger Menschen in ihrem Interesse sein könnte, da sie zu einer – für ihre eigene gesellschaftliche und gemeinschaftliche Stellung ungefährliche – Möglichkeit authentischer Transzendenzenerfahrung führt. In dieser Logik müsste die Inklusion in andere Systeme also möglichst unwahrscheinlich gemacht werden, um das Virtuosität »geistig behinderter« Menschen zu erhalten.⁵⁶

Gesellschaftliche, nicht-religiöse Exklusion ist also einerseits Voraussetzung der Phänomene (Erzählungen und Handlungsweisen, die als Zeugnisse transzendenzbezogener Fähigkeit gelten), die als religiöses Virtuosität religiös-gemeinschaftlich inkludiert werden. Diese spezielle religiös-gemeinschaftliche Inklusion, die Adressierung als religiöse Virtuosen, setzt andererseits ebenfalls selbst Exklusion voraus. Dabei institutionalisiert sie Abweichung und Exklusion.⁵⁷ Um dies nachvollziehen zu können, ist zum einen festzuhalten, dass Transzendente und die Gesellschaft mit ihren Normen und Strukturen von den Befragten als gänzlich unterschiedlich voneinander vorgestellt werden. Es ist zum anderen von zentraler Bedeutung, dass die Überwindung der Gesellschaft und das Eingehen in oder das Entsprechen des Transzendenten als erstrebenswertes Ideal gilt. Einheit mit oder Entsprechen des Transzendenten kann es in dieser Perspektive nur zum Preis der Abweichung von den gesellschaftlichen Normen und der gesellschaftlichen Exklusion geben. Innerhalb der Gemeinschaft können die Erzähl- und Handlungsweisen der Betreuten also nur inkludiert und aufgewertet werden, insofern sie als Abweichung gelten. Nur dadurch, dass »geistig behinderte« Menschen abweichen oder genauer: als abweichend empfunden werden, stellen sie die Möglichkeit der Überwindung der Gesellschaft und die Möglichkeit, Transzendente zu entsprechen, in Aussicht und können als Verweis auf Transzendente und seine Wirkung im Immanenten betrachtet werden. Aus die-

56 Es müsste (bewusst oder auch unbewusst) eine Erziehung zu »Behinderten«/religiösen Virtuosen erfolgen.

57 Ähnlich ließe sich auch in Bezug auf die nicht ausschließlich religiöse, Gesellschaftskritik implizierende Deutung »geistig behinderter« Menschen als »MentorInnen des einfachen, freudvollen Lebens und dessen, was im Leben wirklich wichtig ist argumentieren (vgl. Herr E.L., Z. 208ff. und 491f., Sr. E.W., Z. 629ff., und Frau K.J., Z. 1004-1009).

sem Grund werden die unkonventionellen (abweichenden) Handlungen der Betreuten zumindest von einigen Betreuenden und zumindest innerhalb von Beschreibungen »nicht als ein sanktionierungsbedürftiges Zuwiderhandeln gegen die geltenden Normen verstanden, sondern als ein Transzendieren derselben.«⁵⁸ Die Betreuten beweisen die Existenz von Transzendtem und stellen »die Erreichbarkeit der Transzendenz durch [ihr] Beispiel in Aussicht [...] (Vorbildcharakter).«⁵⁹ Die gegebene soziale Ordnung einschließlich Exklusion und hyperinklusive Sonderpositionen, die sie beinhaltet, ist folglich in doppelter Hinsicht Voraussetzung des religiösen Virtuositums, das »geistig behinderten« Menschen zugeschrieben wird. Dadurch, dass die Handlungsweisen von »geistig behinderten« Menschen auch (oder gerade) im Zuge ihrer Adressierung als religiöse Virtuosen als abweichend markiert werden, wird des Weiteren die gegebene soziale Ordnung bestätigt.⁶⁰

Die Inklusion als Virtuosen erscheint für »geistig behinderte« Menschen zunächst risikolos oder sogar vorteilhaft – jedenfalls dann, wenn angenommen wird, dass diese Gruppe sonst von Exklusion und Abwertung betroffen ist. Jedoch führt die Adresse der Virtuosen, wie aufgezeigt, nicht zu weiterer Inklusion, sondern ist eng an Exklusion gebunden – und dies kann als problematisch bewertet werden, wenn Menschen, denen eine »geistige Behinderung« zugeschrieben wird, tatsächlich nicht gänzlich exkludiert sind oder polykontexturale Inklusion angestrebt wird. Darüber hinaus ist diese Einbindung, um es vereinfachend zu sagen, so sehr auf das Kerngeschäft von Religion, nämlich auf die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz, auf Gott und verschiedene Inkarnationen bezogen, dass nicht vorstellbar ist, wie diese religiöse Adressierung von »geistig behinderten« Menschen in anderen, nicht-religiösen Gesellschaftsbereichen adaptiert werden sollte oder inwiefern diese mitgeteilten Informationen im Rahmen nicht-religiöser Systeme als Teil der eigenen Operationen verstanden und damit zum Ausgangspunkt weiterer Operationen gemacht werden könnte. In systemtheoretischer Perspektive handelt es sich also jedes Mal, wenn eine solche Adressierung erfolgt, um religiöse Kommunikation, die keine Offenheit für nicht-religiöse Anschlüsse lässt. Ließe sich zeigen, dass die Adressierung »geistig behinderter« Menschen als religiöse Virtuosen dazu führt, dass die Betreffenden in anderen Bereichen weniger befähigt werden, würde das die Interpretation dieser Art und Weise des Einbezugs als Hyperinklusion untermauern.

8.2 *Congregationally Disabling Religion*: Behinderung in religiösen Gemeinschaften

Kirchen verstehen sich als Kontexte, in denen jeder willkommen ist, konstatiert die Religionswissenschaftlerin Erinn Staley in Bezug auf *mainline*-protestantische Gemeinden in den USA der Gegenwart.⁶¹ In den Interviews, die im Rahmen dieser Arbeit geführt wurden, werden die jeweils eigenen religiösen Gemeinschaften und ihre Akti-

58 Kleine 2015, S. 10.

59 Ebd., S. 10.

60 Vgl. ebd., S. 11.

61 Vgl. Staley 2014, S. 432. Unter *Mainline*-Protestantismus versteht sie protestantische Kirchen in den USA, die nicht »fundamentalistisch oder pfingstlich« sind (S. 429, Übersetzung der Verfasserin).

vitäten in allen drei untersuchten Kontexten ebenso als offen und einschließend präsentiert. Staley weist des Weiteren darauf hin, dass es trotz des Selbstanspruchs auf Inklusivität in *mainline*-protestantischen Gemeinden zu Ausschlüssen kommt. Insbesondere würden Menschen mit »geistiger Behinderung« und andere, die nicht in der Lage seien, der »Gottesdienstkultur« – damit meint Staley die im Gottesdienst geltenden Normen – zu entsprechen, ausgeschlossen.⁶² Staley konstatiert:

Worshippers are expected to stand and sit on cue; to speak and sing in unison; to direct their gazes at leaders and bow their heads reverently; to hold hymnals, Bibles, and paper bulletins; and to refrain from most other forms of moving, noisemaking, or touching objects that indicate they are not paying attention or that might distract others from listening to the sermon, prayer, or scripture readings.⁶³

Die Normen angemessenen Verhaltens dienen, der Argumentation Staleys folgend, in *mainline*-protestantischen Gottesdiensten dazu, die eigene Aufmerksamkeit anzuzeigen und gleichzeitig die Aufmerksamkeit der anderen Gottesdienstteilnehmenden nicht zu stören. Die Bedeutung des aufmerksamen Zuhörens (»good hearing«) und wie das aufmerksame Zuhören anzuzeigen ist, d.h., welches Verhalten und Handeln als Erkennungszeichen für Aufmerksamkeit gilt, führt Staley zum einen auf die Betonung des aufmerksamen Zuhörens im sozialen Umfeld der Gottesdienste zurück. Dazu zählt die »Annahme, dass der Körper eines Menschen unter der Kontrolle eines rationalen Willens steht«, sodass es einem Menschen jederzeit möglich ist, »still und bewegungslos zu sitzen«.⁶⁴ Menschen, die diesen Normen nicht entsprechen, werden als Störende und nicht als Teilnehmende wahrgenommen, resümiert Staley.⁶⁵ Zum anderen benennt Staley Aspekte protestantischer Theologie für das von ihr beschriebene Phänomen. Sie argumentiert in Anschluss an den Theologen Avery Dulles: Sprache und Verkündigung sind im *mainline*-Protestantismus von zentraler Bedeutung und *mainline*-protestantische Gottesdienste sind entsprechend »linguistic event[s]«.⁶⁶ Damit weist Staley darauf hin, dass einerseits Maßstäbe aus dem Umfeld von Religion, die dazu führen, dass Menschen mit bestimmten Eigenschaften ausgeschlossen werden, von religiösen Zusammenhängen aufgenommen und reproduziert werden. Andererseits macht sie deutlich, dass es interne Bedingungen religiöser Gemeinschaften dafür gibt, dass Ausschlüsse aus diesen erfolgen. Beide Bedingungen von religiöser Exklusion, die miteinander verwoben sowie nicht immer klar und eindeutig voneinander zu trennen sind, wirken, auch wenn ein gänzlich anderer Anspruch, nämlich »inklusiv« zu sein, formuliert wird. Daran anschließend lassen sich in Bezug auf das Verhältnis von Religion und Unfähigkeitskonstruktionen folgende Thesen aufstellen: (1) Religion nimmt die exmanente Feststellung von Unfähigkeit/»Behinderung« aus ihrer Umwelt auf und führt diese fort. Religion reproduziert damit Behinderungsvor-

62 Vgl. ebd., S. 432.

63 Ebd., S. 429.

64 Ebd., S. 430.

65 Ebd., S. 430f.

66 Ebd., S. 430.

gänge (Disability).⁶⁷ (2) Religiöse Kontexte weisen selbst immanente Strukturen auf, die dazu führen, dass bestimmte menschliche Eigenschaften sowie Verhaltens- und Handlungsweisen als (Zeichen der) Unfähigkeit gelten. Religion erzeugt auf diese Weise selbst »Behinderung« und Disability und wird damit zu deren Ursache. Das Interviewmaterial verweist auf beides: auf die Reproduktion von Unfähigkeit in religiösen Kontexten und auf die immanente religiöse Herstellung von Unfähigkeit und Exklusion.

8.2.1 Reproduktion von Unfähigkeit in religiösen Kontexten

In Kapitel 7.2.1 wurde gezeigt, dass zum einen die Nichtentsprechung, wenn sie auf die Konstitution eines Individuums zurückgeführt wird, religiös erklärt werden kann. Zum anderen können, wie in Kapitel 7.2.2 gezeigt, spezifische Praktiken für Ausgeschlossene entwickelt werden⁶⁸ oder allgemeine Praktiken spezifisch für Gruppen von Ausgeschlossenen durchgeführt werden.⁶⁹ Zudem ist es unter bestimmten Voraussetzungen möglich, dass Ausgeschlossene in die allgemeinen Praktiken inkludiert werden.⁷⁰ Zweifelsohne handelt es sich bei all diesen Varianten des religiösen Einbezugs um Inklusion im systemtheoretischen Sinne. Im Folgenden wird gezeigt, dass es sich jedoch um spezielle Varianten der Inklusion mit weitreichenden Exklusionseffekten handelt: Sie setzen zum einen immer voraus, dass Exklusion stattfindet. Zum anderen, so kann im Folgenden gezeigt werden, heben diese Varianten der Inklusion die Exklusion, auf die sie sich beziehen, nicht auf. Vielmehr reproduzieren sie Unfähigkeit und Disability sowie die Exklusion, die im Kontext der hier untersuchten Fälle mit Behinderungsvorgängen einhergeht. Auf welche Weise werden die außerhalb und innerhalb von Religion hergestellten Unfähigkeiten reproduziert, d.h. immer wieder neu hergestellt? Inwiefern stellt Religion also einen Kontext dar, der zur Verstetigung von Unfähigkeitskonstruktionen führt? Dieses Verhältnis, in dem Religion (Re-)Produzentin von Disability und Exklusion ist, kommt zum Tragen, wenn Religion die Konstruktion von »geistiger Behinderung«, die in anderen Systemen erfolgt, beobachtet, übernimmt und erklärt; sowie dann, wenn »behinderte« Menschen als solche in religiöse Praktiken einbezogen werden.

Beobachtung. Die Unfähigkeit, an religiösen Zusammenhängen zu partizipieren, kann auf Zugangsbeschränkungen beruhen. Der Zugang zu und die Teilnahme an religiösen Praktiken kann durch zahlreiche, sehr unterschiedliche Faktoren erschwert oder verhindert werden. Die GesprächspartnerInnen machen für den erschwerten oder verhinderten Zugang zu religiösen Praktiken im Zusammenhang mit dem All-

67 Gleichzeitig wird damit auch Fähigkeit hergestellt und reproduziert. In diesem Kapitel soll aber die Herstellung und Reproduktion von Unfähigkeit – also der Behinderungsvorgang – im Fokus stehen.

68 Anthroposophische, evangelische und katholische Behindertenhilfe, Heilpädagogik und Sozialtherapie stellen in diesem Sinne spezifische Praktiken zur Inklusion von Exkludierten dar. Auch der Exorzismus kann z.B. als religiöse Praktik der Inklusion von Exkludierten aufgefasst werden. Zum katholischen Exorzismus im Zusammenhang mit »Behinderung« vgl. Cloerkes 2001, S. 86f.

69 Unter allgemeine Praktiken, die spezifisch für Gruppen von Ausgeschlossenen durchgeführt werden, können z.B. spezielle »Behinderten«- oder Einrichtungsgottesdienste, separate Konfirmationsgruppen sowie auch die »Behindertenseelsorge« gefasst werden.

70 Siehe Kap. 7.2.3.

tag in Einrichtungen für Menschen mit »geistiger Behinderung« u.a. nicht-religiöse, »äußere« Umstände verantwortlich. Diese betreffen die Personalausstattung der Einrichtungen, den Mangel an frei verfügbarer Zeit der Betreuten durch die Arbeitsdauer in den Werkstätten⁷¹ sowie das familiäre Umfeld und rechtliche Bestimmungen. Die Bedeutung von Familie und Recht wird insbesondere in Interviews, die in evangelischen und katholischen Kontexten geführt wurden, geschildert. So z.B. von der katholischen Marienschwester E.:

Sr. E.W.: Und dann hängt ja immer noch da dran wenn ein Behinderter getauft wird (1) dann müssen Sie die Einverständnis der Eltern haben und des Betreuers sonst könn Sie das nich- gar nicht machen //mhm// die könn der kann nicht einfach sagen ich will hier getauft werden so einfach ist das nicht das wusst ich auch nicht das hab ich aber gelernt //mhm// also er selber muss das wollen und we- es kann ja sein dass die Eltern gar nicht christlich sind, gar nicht und sagen ja warum soll mein behindertes Kind denn jetzt getauft werden (1) bloß weil der das jetzt will⁷²

Im evangelischen Kontext weist Herr R., der Pfarrer und Vorstandsmitglied einer diakonischen Einrichtung ist, darauf hin, dass religiöse Initiation und Mitgliedschaft von rechtlichen Bestimmungen abhängig sind. Dabei fordert er zwar zunächst eine Unabhängigkeit religiöser Kontexte von den rechtlichen Bedingungen des Staates; er räumt dann jedoch ein, dass staatliche Gesetze religiöse Vorgänge weitreichend beeinflussen.

Herr O.R.: Würd ich immer dafür eintreten dass das {=rechtliche Unmündigkeit} in der Kirche keine Bedeutung haben darf //mhm// es hat natürlich insofern eine Bedeutung als (1) bei den [...] die noch nicht vierzehn Jahre alt sind der gesetzliche Betreuer einwilligen muss in die Konfirmation oder auch in die Taufe (2) weil sie noch nicht religionsmündig sind //mhm// aber auch äh (2) nicht voll rechtsmündige Menschen sind ja nach unserem Gesetz ab vierzehn religionsmündig //mhm// von daher [...] bedarfes da keiner Zustimmung es bedarf aber auch bei einem Erwachsenen immer einer Zustimmung wenn es um die (1) Mitgliedschaft auch im Sinne von einer Verpflichtung einen Mitgliedsbeitrag zu zahlen geht (1) //hm// von daher wenn ein erwachsener Mensch getauft wird (1) ä:h muss der gesetzliche Betreuer nicht zustimm der Taufe zustimm aber der Mitgliedschaft in der Kirche zustimm⁷³

Rechtliche Bestimmungen (als Element eines System außerhalb von Religion) können demnach Barrieren für die Partizipation innerhalb des Religionssystems bzw. genauer: in der Organisation Kirche, die dem Religionssystem zugerechnet wird, darstellen. Da systemtheoretisch davon ausgegangen wird, dass ein System ein anderes nicht direkt beeinflussen kann, lässt sich diese intersystemische Beziehung, wie sie in den Beschreibungen von Schwester E. und Herrn R. zum Ausdruck kommt, systemtheoretisch als Beobachtung eines Systems durch ein anderes fassen: Religiöse Vorgänge (wie sie hier durch Schwester E. und Herrn R. geschildert werden) beziehen die Beob-

71 Vgl. Sr. E.W., Z. 352-363.

72 Ebd., Z. 966-972.

73 Herr O.R., Z. 652-661. Im evangelischen Kontext skizziert Frau K.J., ein fiktives Beispiel für beschränkende Einflüsse aus der Familie. Dabei gibt sie an, sich solchen einschränkenden Einflüssen aufgrund ihrer religiösen Überzeugung entgegenstellen zu wollen (Z. 873-876).

achtung mit ein, dass eine Person in anderen Systemen (in diesen Fällen: Familie und Recht) als unmündig gilt. In den Schilderungen Herrn R.s wird anschaulich, wie Luhmann das Verhältnis von Organisationen und Funktionssystemen beschrieben hat: Zum einen umfasst organisationsförmige Kommunikation (hier die Kirche) nicht die Gesamtheit religiöser Kommunikation: Religion findet also auch außerhalb von Organisationen (hier Kirche) statt und Religion und religiöse Organisationen inkludieren bzw. adressieren Personen nicht in identischer Weise. Zum anderen ist eine Organisation zwar einem bestimmten Funktionssystem zugeordnet (eine Kirche gehört zur christlichen Religion bzw. zu einer spezifischen Ausprägung christlicher Religion), sie hat aber als einzige Systemform die Möglichkeit, mit anderen Kommunikations- und Funktionsformen in Kontakt zu treten. Organisationsförmige religiöse Kommunikation kann also sowohl religiöse, nicht organisationsförmige Kommunikation als auch rechtliche Kommunikation umfassen. Die Gruppe der Personen, die an religiösen Organisationen beteiligt werden, setzt sich folglich nicht zuletzt unter dem Eindruck nicht-religiöser sozialer Verhältnisse zusammen. Oder anders gesagt: Religiöse Organisationen und ihre Mitgliedschaft werden in Abhängigkeit von sozialen Stellungen gestaltet. Im hier besprochenen Fall führt dies dazu, dass Menschen, die als »geistig behindert« gelten, aus evangelischen und katholischen religiösen Organisationen ausgeschlossen bleiben.

Im anthroposophischen Kontext scheinen rechtliche Bestimmungen weniger von Bedeutung für die Partizipation an religiösen Zusammenhängen zu sein als in evangelischen und katholischen⁷⁴ – obwohl sich die untersuchten religiösen Zusammenhänge im selben gesellschaftlichen Kontext befinden. So entsteht der Eindruck, dass anthroposophische Religion in größerer Unabhängigkeit von der Beobachtung anderer Systeme operiert als evangelische und katholische Religion – oder zumindest so präsentiert wird.⁷⁵ Für die Konstruktion von Unfähigkeit kann dies bedeuten, dass diese in anthroposophischen Kontexten stärker entlang spezifisch-anthroposophischer oder spezifisch-religiöser Kriterien erfolgt als in evangelischen und katholischen Kontexten.⁷⁶ Mit Blick auf die Daten aus den evangelischen und katholischen Kontexten wird deutlich, wie eine Angleichung von Unfähigkeitskonstruktionen und Partizipationsbeschränkungen über Systemgrenzen hinweg erfolgen kann – nämlich durch Beobachtung und insbesondere im Kontext von Organisationen. Es zeigt sich außerdem, dass sich die Konstruktion von Unfähigkeit innerhalb religiöser Kontexte nicht nur aus religionsimmanenten, sondern auch religionsexmanenten Bedingungen ergeben. Beide lassen sich im Zuge einer systemtheoretischen Analyse voneinander unterscheiden; empirisch aber sind sie nicht voneinander getrennt.

»Behinderte« in der Gemeinde und sprachliche Pseudoauflösung. Aus evangelischen und katholischen Organisationen wie den Kirchen bleiben »geistig behinderte«

74 Einer Darstellung zufolge versucht das familiäre Umfeld beschränkenden Einfluss auf die religiöse Partizipation einer Betreuten zu nehmen. Die Begründung der Familie wird entkräftet und es wird betont, dass eine gewisse religiöse Partizipation von allen Angehörigen der Lebensgemeinschaft erwartet wird (vgl. Herr D.A., Z. 380-391, und Frau M.B., Z. 162-165). Zu diesem Fall siehe auch Kap. 8.1.3.

75 Gleichwohl wird eine Distinktion zwischen Religion und anderen sozialen Bereichen auch bei diesen hervorgehoben (vgl. z.B. Herr O.R., Z. 652-688).

76 Hinweise darauf ergeben sich auch aus der Analyse der Berücksichtigung von »geistiger Behinderung« in den religiösen Lehrkomplexen der entsprechenden religiösen Traditionen (siehe Kap. 7.2.1).

Menschen ausgeschlossen. Dennoch werden sie auf unterschiedliche Weise religiös adressiert. Teilweise handelt es sich dabei um spezielle Adressierungen, die nicht-religiöse Stellungen von Personen berücksichtigen, in religiöse Kontexte übernehmen und zudem dadurch gekennzeichnet sind, dass sie religionsinterne Partizipation nur eingeschränkt zulassen.

Auf der Grundlage der durchgeführten Analysen kann festgestellt werden, dass eine Möglichkeit, Menschen, die als »geistig behindert« gelten, in religiöse Zusammenhänge einzubeziehen, darin besteht, dass eine eigene Adresse für die betreffenden Menschen innerhalb religiöser Lehren und Praktiken geschaffen wird. Wie bereits oben festgehalten, ist der Begriff »Seelenpflege-Bedürftige« Ausdruck einer solchen speziellen Adresse in anthroposophischen Kontexten. In evangelischen und katholischen Kontexten ist kein spezifischer Begriff für eine religiöse Verarbeitung von »Behinderung« feststellbar. Eine eigene Adresse bzw. eine spezielle Adressierung im religiösen Kontext lässt sich dennoch bei genauer Betrachtung sprachlicher Wendungen finden. Verdeutlicht werden kann dies an Aussagen der katholischen Marienschwester E., in denen sie die Zugehörigkeit von Menschen mit »Behinderungen« zur Gemeinde hervorhebt. Dabei fällt auf, dass die Zugehörigkeit mit keiner (weiteren) religiösen Position im Zusammenhang steht: Weder gehören Täuflinge und Firmpatinnen mit »Behinderungen« zur Gemeinde noch wird beschrieben, dass Menschen »mit Behinderungen« MessdienerInnen, Priester oder Ordensfrauen werden könnten; sondern Menschen mit »Behinderungen« gehören gemäß ihrer Beschreibung *als solche* zur Gemeinde:

*Sr. E.W.: Zu unserer Gemeinde gehören die Menschen mit Behinderungen ganz selbstverständlich dazu ganz selbstverständlich das ist überhaupt keine Frage*⁷⁷

An späterer Stelle betont Schwester E. noch einmal, dass »Behinderte« in den Gottesdienst kommen und »die [...] selbstverständlich dazu[gehören]«. Dabei wird deutlich, dass sie davon ausgeht, dass »Behinderte« aus anderen Gesellschaftsbereichen ausgeschlossen sind und sie die religiöse Inklusion der ausgeschlossenen »Behinderten« befürwortet:

*Sr. E.W.: Und dann ist auch so dass ähm die mit den Behinderten immer wieder auch in den Gottesdienst gekommen sind [...] die gehören ganz selbstverständlich dazu ist überhaupt keine Frage das ist auch schön und auch wichtig dass die irgendwo drinne sind (6)*⁷⁸

»Behinderte« werden damit zu einer Position oder Adresse innerhalb einer religiösen Gemeinschaft mit einer spezifischen Aufgabe – neben Täuflingen, PriesterInnen etc.⁷⁹ Inklusion und eine gewisse, eingeschränkte oder spezifische Partizipation werden damit möglich.⁸⁰ Angenommen werden kann, dass durch die Anwendung und Etablie-

77 Sr. E.W., Z. 270f. In Bezug auf den Gottesdienst vgl. Z. 289f.

78 Ebd. Z., 286-291. »[I]rgendwo« kann sich auf den Kontext, aber auch auf die Art und Weise beziehen: Wichtig sei, dass sie »irgendwie« drinne sind.

79 Siehe auch Kap. 8.1.4.

80 Beispiele für eine gewisse (eingeschränkte) Partizipation sind das »Dazugehören« oder das Anzünden von Kerzen im Gottesdienst zur Adventszeit (vgl. Sr. E.W., Z. 270f., 286-291 und 273ff.). Jedoch

rung dieser Adresse die kommunikativen Konflikte und Krisen innerhalb religiöser Zusammenhänge gelöst werden. Für Schwester E. stellt es keinen Widerspruch dar, zu betonen, dass »Menschen mit Behinderungen ganz selbstverständlich dazu[gehören]« und ihre Partizipation gleichzeitig zu beschränken. Eventuell hängt dies damit zusammen, dass es für sie generell nicht ungewöhnlich ist, verschiedene Personen innerhalb der Gemeinde unterschiedlich zu adressieren.⁸¹

Abbildung 7: Bezeichnungen für Menschen mit »geistiger Behinderung«

Systematisierung und Interpretation	Bezeichnungen aus den Interviews
grundlegende Unterscheidungen zur Nicht-Behinderung und zwischen verschiedenen Behinderungen	»geistige Behinderung(en)« »Körperbehinderung« »seelische Behinderung« »Sinnes-/Seh-« und »Lernbehinderung«/»lernbehindert« »Sozialbehinderung(en)«
Variationen »geistige Behinderung«	»(geistige) Behinderung(en)« »(geistig) Behinderte(r)« »behinderte(r/s) Mensch(en)/Schüler/Kind(er)«, »Mensch(en) mit (geistiger/n) Behinderung(en)«
Steigerungen	»schwer behinderte(r) Mensch(en)« »schwerst (geistig) Behinderte(r)« »mehrfach« oder »schwerst mehrfach behinderte(r) Mensch(en)/Schüler/Kind(er)«
Alternative Bezeichnungen in Anlehnung an Fachtermini, die aus gesellschaftspolitischen Bewegungen, Pädagogik oder Schulpolitik stammen und Defizite oder einen Hilfebedarf anzeigen	»Menschen mit Beeinträchtigung(en)« »Menschen mit Beeinträchtigung im Rahmen der geistigen Behinderung« »Menschen mit Handicap« »lernschwache Kinder« »hilfebürftige(r) Mensch(en)« »Menschen mit Förderbedarf geistige Entwicklung« »Leute, die eine Einschränkung haben«
speziell anthroposophisch	»Seelenpflege-bedürftige Menschen«
Alternative Bezeichnungen mit positiv konnotierten Begriffen	»Menschen mit besonderen Fähigkeiten«, »besonderer Mensch« »Menschen, die so besonders sind«

weist Schwester E. auch darauf hin, dass der volle Umfang der Partizipation nur Initiierten möglich sei (Z. 202-232, 841-846, 867-891 und 914-927).

81 Vgl. ebd., Z. 64-82.

Alternative Bezeichnungen ohne expliziten Bezug zum Begriff »Behinderung« oder zur Konstitution eines Menschen; häufig räumlicher Bezug und Bezug zum Wohnen; z.T. mit der Tendenz zur Infantilisierung	<ul style="list-style-type: none"> »Betreute« (eventuell von Interviewerin übernommen) »(die) Heimbewohner« »die Bewohner« »die Menschen, die hier [leben]« »die Leute« »Menschen« »junge Frau« »junge Erwachsene« »Menschen wie ich«
speziell anthroposophisch	»Dörfler«
Bezeichnungen in Verbindung mit einem Possessivpronomen	<ul style="list-style-type: none"> »unsere Behinderten« »unsere Schüler« »unsere Heimbewohner« »unsere Bewohner« »unsere Leute« »meine Leute« »unsere Menschen«
speziell anthroposophisch	»unsere Freunde«
Vage, unspezifische Bezeichnungen, die ein Otherring implizieren	<ul style="list-style-type: none"> »Gruppe aus Einrichtung« »einige von denen« »so jemand« »diese Art von Menschen« »unsere« »die«
Diagnosen/medizinische Klassifikationen	<ul style="list-style-type: none"> »Down Syndrom« »Autist(in)« »Epileptiker« »hyperaktiv« »Blinde« »Alkoholkinder« (Vermutlich bezieht sich die Bezeichnung auf Kinder mit sog. Fetal Alcohol Spectrum Disorder (FASD))
Beschreibungen, die eine implizite Gleichsetzung mit Krankheit und unerwünschter Abweichung erkennen lassen	<ul style="list-style-type: none"> nicht nur bei »Behinderten«, auch bei »gesunden Menschen«; »bei uns und in Normalenschulen« »wirst Du auch noch bestraft für Deine Krankheit« es wird von »Krankheitsbildern« gesprochen, das Down Syndrom als ein »Krankheitsbild« bezeichnet
speziell anthroposophisch	es gäbe keine »geistige Behinderung«, denn der Geist könne nicht »krank« sein

Systematisierte Übersicht der Bezeichnungen für Menschen mit »geistiger Behinderung« in den ausgewerteten Interviews.

Diese Beschreibungen und Inklusion von Menschen als »Behinderte« geht mit einer Reifizierung und Generalisierung von »Behinderung« einher: Ein Mensch hat nicht eine »Behinderung« (oder: eine Eigenschaft, die als »Behinderung« gilt); ein Mensch ist ein »Behinderter«. Darüber hinaus ist dieser Mensch, überspitzt gesagt, nichts weiter: nicht Mann oder Frau, Kind oder Erwachsener, SchülerIn oder ArbeitnehmerIn,

KünstlerIn oder SportlerIn, KonfirmandIn oder Gemeindemitglied. In der symbolisch interaktionistisch geprägten Soziologie abweichenden Verhaltens wurde für ein solches Phänomen der Terminus des *Master Status* verwendet.⁸²

Nicht alle GesprächspartnerInnen verwenden die Bezeichnung »Behinderte« so wie Schwester E. Die Bezeichnungen »(geistig) Behinderte«, »(geistig) behinderte« Menschen und Menschen mit »(geistiger) Behinderung« werden von den GesprächspartnerInnen insgesamt sogar eher selten verwendet. Dennoch kommt auch in deren Schilderungen die Zuschreibung eines Master Status zum Tragen und es erfolgt eine spezielle Adressierung von bestimmten Menschen. Sie liegt diversen Bezeichnungen zugrunde, die zwar die pejorative Bezeichnung »geistig behindert« vermeiden, aber ebenfalls den Zweck erfüllen, Menschen, die in irgendeiner Weise als eingeschränkt gelten, zu einer Gruppe zusammenzufassen, zu benennen und zu adressieren. Solche Bezeichnungen können als differenzierende Alternativbezeichnungen aufgefasst werden. Als ein Hinweis auf die Auflösung von differenzierenden Kategorien können sie demnach nicht gedeutet werden: Die Abwesenheit des Begriffs der »geistigen Behinderung« ist nicht pauschal als Abwesenheit einer entsprechenden Kategorisierung zu verstehen, auch wenn diese abgelehnt wird. Sie rekurrieren mindestens darauf, dass in irgendeinem Zusammenhang eine Differenzierung vorgenommen wird.⁸³

Beispiele für Alternativbezeichnungen, die keine Auflösung bedeuten, sind die Begriffe »unsere Freunde«, »Dörfler« und »Bewohner«. Alle drei Bezeichnungen verweisen auf der Wortebene nicht auf eine körperliche oder kognitive Eigenschaft eines Menschen und implizieren vordergründig keine Bewertungen und Hierarchisierungen. Sie scheinen damit Personen unabhängig von Bewertungen und Hierarchisierungen zu adressieren und stattdessen mit sozialen Beziehungen oder örtlichen Positionen in Bezug zu stehen. Die Bezeichnung »unsere Freunde« suggeriert zudem eine (horizontal-egalitäre Beziehung), die unabhängig ist von unterschiedlichen individuellen Merkmalen. Diese Bezeichnung wird wie die erstgenannten jedoch in den Interviews nur für eine ganz bestimmte Gruppe gebraucht und damit eine Unterscheidung von Gruppen reproduziert. Dies geschieht wiederholt (also nicht spontan).⁸⁴ Außerdem ist von »unseren Freunden« die Rede, wenn die soziale Beziehung keine Rolle für das Gesagte spielt oder auch dann, wenn die Beziehung zwischen SprecherIn und dem/der, über den/die gesprochen wird, nicht dem entspricht, was allgemein unter einer Freundschaft verstanden wird. So ist auch von »Bewohnern« oder »Dörflern« die Rede, auch wenn der Wohnort einer Person in der Schilderung nicht von Bedeutung ist. Sie sind nur insofern bedeutsam, als dass durch sie ein Unterschied zu Nicht-BewohnerInnen und Nicht-DörflerInnen gemacht wird. Kurz: Die Bezeichnungen referieren auf Menschen, die als »geistig behindert« gelten, und meinen sie als »geistig behinderte« Menschen im Gegensatz zu Menschen, die als nicht-»geistig behindert« gelten, ohne sie so zu bezeichnen. Eingebunden werden sie als eine spezifische Gruppe in einer spezifischen Weise. Zu dieser spezifischen Inklusionsweise gehören die speziellen religiösen Adressierungen sowie auch speziell für diese Gruppe errichtete Organisationen und Praktiken.

82 Vgl. Becker 1963, S. 32f.

83 Dies trifft auch auf den Sprachgebrauch in der vorliegenden Arbeit zu.

84 Diese Aussage beruht auf dem Wissen der Verfasserin über den betreffenden Kontext.

Sonderstrukturen als Reproduktion von Normalität und Exklusion. Der Exklusion aus einzelnen religiösen Praktiken kann mit der Inklusion in andere religiöse Praktiken begegnet werden. Dies kann insbesondere an Beschreibungen der Heilerziehungspflegerin Frau F. verdeutlicht werden. Frau F. erwähnt im Interview eine »Heimmesse« und einen Gottesdienst, der für die BewohnerInnen der katholischen Einrichtung, in der sie arbeitet, vorbereitet wird.⁸⁵ Wie oben aufgezeigt, schildert Frau F., dass »aufgrund ihres Verhaltens« nicht alle »Heimbewohner« mit in die Kirche gehen, wenn sonntags die »Gläubigen ausm Ort« zur Messe kommen. Zur »Heimmesse« gehen jedoch alle »Heimbewohner«. Frau F. weist außerdem darauf hin, dass es auch für diejenigen, die nicht mit in die Kirche gehen, eine Möglichkeit gibt, die Messe zu verfolgen. Für diese gebe es eine Fernseh-Liveübertragung des Gottesdienstes in das Wohnheim:

Frau C.F.: Wir haben auch en en im Fernsehen den Sender [...] da könn wir direkt in die Kirche schalten //mhm// und die Heimbewohner die eben nich mitgehen können aufgrund ihres Verhaltens ä-hm weil die zu unruhig sind und da stell ich dann den Gottesdienst an wenn ich Frühdienst hab und die könn dann sich auf die Couch setzen und da hab ich aus ner andern Gruppe ne junge Frau die dann also die ganze Zeit im Sessel sitzt und alles hört und mitmacht⁸⁶

Die Fernsehübertragung der Messe für die HeimbewohnerInnen kann als Sonderpraktik zur Inklusion von Exkludierten verstanden werden. Aus systemtheoretischer Sicht handelt es sich um religiös-gemeinschaftliche Inklusion, da die HeimbewohnerInnen im Religionssystem berücksichtigt werden. Die Berücksichtigung erfolgt zum einen durch die Bereitstellung der Fernsehübertragung der Messe.⁸⁷ Zum anderen kann angenommen werden, dass die MessezuschauerInnen vor den Fernsehgeräten dadurch Teil der Gemeinschaft werden, dass für sie bei der Betrachtung des Rituals und durch das Mitmachen die gleichen Dinge symbolisch aufgeladen und damit wiedererkennbar werden wie für diejenigen, die sich während des Rituals in der Kirche befinden. Zudem ist vorstellbar, dass »behinderte« Menschen selbst zum gemeinschaftsstiftenden Symbol werden: Einige, die als RepräsentantInnen dieser Gruppe gelten, sind eventuell in der Messe anwesend und können als »Behinderte«, die von der Gemeinschaft der Gläubigen wohlwollend integriert werden, wahrgenommen werden oder es kann innerhalb des Rituals – z.B. in einer Predigt – über diese Gruppe gesprochen werden. Außerhalb des Rituals kann dann die Erinnerung an das Gemeinschaftsgefühl während des Rituals wachgerufen werden, wenn diejenigen, die an dem Ritual teilgenommen haben, »behinderten« Menschen begegnen. »Behinderte« Menschen bzw. die Wahrnehmung von Menschen als »behindert« werden damit zum Trigger des Gefühls, zu einer bestimmten Gemeinschaft zu gehören. Gleichzeitig werden durch die räumlich separierte Sonderpraktik aber potenzielle Konflikte, die sich aus einer Diskrepanz zwischen Verhaltens- und Handlungserwartungen auf der einen und auf-

85 Vgl. Frau C.F., Z. 701-704 und 849f.

86 Ebd., Z. 826-831.

87 Weitergehend wäre zu prüfen, inwiefern die erwarteten Effekte für die Gläubigen in der Kirche und für die HeimbewohnerInnen vor dem Fernseher übereinstimmen oder ob eine Übereinstimmung nicht als nötig erachtet wird, weil z.B. die Menschen als unterschiedlich und damit ihre religiösen Bedürfnisse ebenso als unterschiedlich gelten.

tretendem Verhalten und Handeln auf der anderen Seite ergeben können, vermieden. Dies gilt ebenso für die zeitlich (und eventuell auch räumlich) abgetrennten Sonderpraktiken der Bewohnergottesdienste und Heimmessen.

Diese Sonderstruktur innerhalb des Religionssystems erinnert sowohl an die Sonderstruktur im Bildungssystem für Menschen, die als »behindert« gelten, wie sie u.a. in Deutschland teilweise noch immer üblich ist, als auch an das Verhältnis vom Wohlfahrtssystem zu seiner sozialen Umwelt. Auch bei der Beschulung an Sonderschulen und der Berücksichtigung durch Wohlfahrtseinrichtungen handelt es sich um Inklusion im systemtheoretischen Sinne. So wie diese Organisationen stellen religiöse Sonderpraktiken »Sonderinstitutionen, eingerichtet zur spezialisierten Einwirkung auf als »besonders« klassifizierte Individuen«, dar und bilden Strukturen, die zu Einschränkungen und Stigmatisierung führen können, da die »institutionelle Ordnung [...] über Rollen in Szene gesetzt und aufrechterhalten« wird.⁸⁸ Die Separierung bestimmter Menschen, die in diesem Beispiel durch religiöse, von nicht-religiösen Kategorisierungen beeinflusste Sonderpraktiken erfolgt, wirken sich also, so die an Irving Goffman anschließende These der Erziehungswissenschaftlerin Lisa Pfahl, auf die Rollen aus, die diese Menschen in der Gesellschaft besetzen. Separation und sehr unterschiedliche Adressierungen sind für die GesprächspartnerInnen nicht unbedingt kritikwürdig. Möglicherweise gelten sie innerhalb einer Religion deshalb nicht als anstößig, weil es üblich sein kann, in unterschiedliche Statusgruppen zu unterscheiden.⁸⁹

Reifizierung »geistiger Behinderung«. Soziale Adressierungen und Stellungen werden in religiösen Kontexten also übernommen. Sie werden in religiösen Kontexten zudem erklärt und dadurch schließlich reifiziert. »Geistige Behinderung« wird in den untersuchten Kontexten in verschiedener Weise erklärt. Um »mehr über [...] Behinderung zu erfahren«,⁹⁰ werden einerseits nicht-religiöse Informationsquellen herangezogen.⁹¹ Religion gilt in diesen Fällen als nicht zuständig für das Verständnis von »geistiger Behinderung« (Exklusion). Andererseits lassen sich in den Interviews spezifisch religiös-gemeinschaftliche Deutungen für »geistige Behinderung« feststellen: »Geistige Behinderung« wird als »Seelenpflege-Bedürftigkeit« oder als Schöpfung und Zeichen einer Gottheit gefasst und erfährt damit religiöse Beachtung (Inklusion).⁹²

Die genannten religiösen Deutungen reproduzieren »geistige Behinderung« insofern, als dass sie genau die physische und/oder kognitive Beschaffenheit eines Menschen, die außerhalb von Religion als »Behinderung« bezeichnet wird, und die Gründe, aus denen es zu Unterschieden der Beschaffenheit von verschiedenen Menschen kommt, erklärt. Damit geht (wenn auch nicht immer) eine Übernahme der Vorstellungen davon einher, welche Konstitution normal und welche abweichend und defizitär ist. »Geistige Behinderung«, die in nicht-religiösen Kontexten, wie z.B. Medizin, Recht und Pädagogik, festgestellt wird, wird damit in essenzialistischer Weise erklärt und als das Andere oder das Abweichende vom Normalen, das als solches objektiv

88 Pfahl 2011, S. 71 und 72.

89 In christlichen Kontexten kann die Unterscheidung von Statusgruppen mit der biblischen Metapher der Gemeinde als Leib Christi in Verbindung gebracht werden (1 Kor 12:12-31, Elberfelder Bibel; vgl. auch Herr O.R., Z. 630-636).

90 Frau K.J., Z. 739f.

91 Vgl. z.B. ebd., Z. 138-147, 172ff. und 966-988.

92 Siehe Kap. 7.2.1.

gegeben ist, fixiert. Die Annahmen von vermeintlich substanziell gegebenen Unterschieden und davon, bei welchen Eigenschaften es sich um defizitäre Abweichungen handelt, werden so reproduziert, reifiziert und diese Annahmen legitimiert.

Gemäß solchen religiösen Anschauungen erschaffen Gottheiten, die Kräfte der geistigen Welt oder dergleichen die einzelnen Menschen mit ihren individuellen Eigenschaften. Die menschlichen Eigenschaften gelten als (als solche) gegeben und letztendlich nicht als Resultate menschlicher Zuschreibungen und Kategorisierungen. Zwar können Bezeichnungen, Bewertungen und Diskriminierungen auf soziale Vorgänge zurückgeführt werden; bestimmte Eigenschaften werden aber als Einschränkungen an sich angenommen und nicht als Produkt der spezifischen sozialen Umgebung. In diesen Fällen tragen entsprechende religiöse Erklärungen für »geistige Behinderung« zur Stabilisierung des Verständnisses von »Behinderung« entsprechend einem essentialistisch-individuellen Modell bei.

Teilweise enthalten religiöse Deutungen von »geistiger Behinderung« nicht nur eine Erklärung für das Auftreten von »Behinderung«, sondern schreiben »geistiger Behinderung« und seinem Auftreten auch einen Zweck zu. Die Vorstellung eines Zwecks von »Behinderung« und ihrem Auftreten setzt die Annahme voraus, dass »Behinderung« tatsächlich als solche gegeben ist und nicht im Zuge sozialer Vorgänge hergestellt wird. In einigen der für diese Arbeit untersuchten Interviews wird »geistiger Behinderung« und ihrem Auftreten der Zweck zugeschrieben, zum Prozess der individuellen Entwicklung beizutragen. In diesem Zusammenhang erfährt »Behinderung« eine positive Wertung. In evangelischen und katholischen Kontexten wird vor allem auf die Entwicklung Nicht-»Behinderter« im Diesseits fokussiert; in anthroposophischen Zusammenhängen geht es vorrangig um die Entwicklung derjenigen, die von »Behinderung« betroffen sind, die sich über mehrere Inkarnationen des Ichs erstreckt. Letzteres wird z.B. im Gespräch mit dem ehemaligen Hausvater einer anthroposophischen Lebensgemeinschaft und Waldorf-Religionslehrer erkennbar:

Herr D.A.: Wie ist das mit [...] der Behinderung oder so Mann und Frau [...] das is etwas was nur auf der Erde notwendig ist und da sagt Steiner auch jedes jeder Mensch wird als Frau oder als Mann geboren immer und immer wieder das durchmischt sich [...] die Erfahrung muss man machen //mhm// warum ist ne Frau so wie ne Frau is und en Mann so wie en Mann ist so ja vielleicht ist das was was ich lern kann [...] warum wird ein Mensch behindert geboren warum gibt es Krankheit warum gibt es Leid auf der Welt und (4) wenn wenn ein Mensch klein is lernt er durch Nachahmung [...] wenn ich erwachsen bin kann ich mich selbst schulen also n besserer Mensch werden [...] und wenn beides nicht richtig funktioniert hilft eigentlich nur Leid also wenn ich diese Schulung wenn ich selbst nicht auf die Idee komm dass ich anders in meinem Leben werden muss dann hilft eigentlich nur Leid mich dahin zu bring also kann ich das Leid als ne ge- bestimmte Mission vielleicht auffassen [...] ich sehs als notwendig an //mhm// also die Notwendend um das Wort zu erklären [...] wenn ich jetzt Karma seh kann ich ja als Begriff dazunehm ich hab in meinem Leben irgendeinem Menschen was getan, das muss ich ausgleichen [...] in einem nächsten Leben⁹³

Herr A. schreibt »Behinderung« nicht nur einen notwendigen Zweck zu; er assoziiert »Behinderung« außerdem mit Leid. Damit wird zum einen ein Verständnis von »Be-

93 Herr D.A., Z. 936-958 und 1050-1055.

hinderung« als essenziellem Zustand und zum anderen als ein Zustand, der *per se* eine Einschränkung darstellt, notwendig. Eine positive Deutung von »Behinderung« ist dann nur im Hinblick auf ihre karmisch-katalytische Wirkung möglich. Um die hier aufgestellte These der Reifizierung von »Behinderung« durch religiöse Erklärung noch einmal etwas anders zu formulieren: Nur wenn »Behinderung« als biologisch gegeben (substanzuell) und als Leid aufgefasst wird, ist die Vorstellung möglich, dass es sich bei »Behinderung« um einen katalytischen (läuternden) oder lehrreichen, entwicklungs-fördernden Zustand handelt. Dass läuternde Zustände als notwendig erachtet werden, hängt wiederum mit Vorstellungen bestimmter religiöser Traditionen zusammen. Ähnlich verhält es sich auch bei evangelischen und katholischen Deutungen von »Behinderung« als einem »Anderssein«.⁹⁴ Nur so kann »Behinderung« und können »behinderte« Menschen als Spiegel für die »Normalen«, Nicht-»Behinderten« dienen und nur so kann der Zustand der Nicht-»Behinderten« als ebenfalls – aber in anderer Weise – unvollständig interpretiert werden, und die Vorstellung von Gott als Macht, die von Unvollständigkeit erlöst, lässt sich so nachdrücklich legitimieren.⁹⁵ Die religiöse Reifizierung von »geistiger Behinderung« resultiert einerseits aus der Art und Weise, in der religiös auf dieses soziale Phänomen Bezug genommen wird. Andererseits stellt sie eine Möglichkeit dar, religiöse Vorstellungen zu plausibilisieren.

8.2.2 Religiöse Herstellung von Unfähigkeit und Exklusion

In einer Gesellschaft gelten jeweils bestimmte Eigenschaften als Merkmale von »Behinderung« und bestimmte Menschen als »behindert« (Historizität von Disability).⁹⁶ Wie diese Bewertung von Eigenschaften und Menschen zustande kommt, spielt für die meisten im Alltagsgeschehen keine Rolle.⁹⁷ »Behinderung« erscheint ihnen in der Folge als eine objektiv und universell gegebene, invariable Eigenschaft einzelner Menschen. Ausgehend von der Annahme, dass die Zuschreibung von »Behinderung«/»geistiger Behinderung« auf einem sozialen Vorgang der Produktion und der Konstatierung von Unfähigkeit beruht, der von dem Kontext abhängig ist, in dem er erfolgt, wird im Folgenden der Fokus auf die Frage gerichtet, wie es in den untersuch-

94 Vgl. auch den Titel von Joss-Dubach 2014.

95 Ein essenzialistisches Verständnis von »Behinderung« ist nicht an sich problematisch. Essenzialisierungen zu problematisieren, bedeutet eine bestimmte normative Haltung einzunehmen. Für die Disability Studies gemäß dem kulturellen Modell, deren Konsens darin besteht, »Behinderung« als soziales Konstrukt zu verstehen, ist eine essenzialistische Sichtweise nicht annehmbar. Es stellt sich damit weiterführend die Frage, inwiefern Disability Studies aus der Theologie heraus betrieben werden können. Inwieweit können aus einer theologischen Anschauung heraus Eigenschaften von Menschen als sozial hergestellt angenommen werden, wenn z.B. Gott als Schöpfer der Menschen und ihrer Eigenschaften nicht infrage gestellt werden kann?

96 Dies bedeutet auch, dass keine semantischen Äquivalente zum Begriff »Behinderung«/»behindert« in unterschiedlichen Sprachen vorliegen müssen (vgl. Schumm/Stoltzfus 2016b, S. xiii, und Donahue 2016, S. 14f.). Gesellschaftsübergreifende Disability Studies haben daher vielmehr von funktionalen Äquivalenten zu Dis/ability im oben beschriebenen Sinne zu fragen als nach semantischen Äquivalenten oder verschiedenen Umgangsformen mit bestimmten menschlichen Eigenschaften. Ein ähnliches Vorgehen schlägt der Religionswissenschaftler Christoph Kleine (2013) für die vergleichende Religionswissenschaft mit Bezug auf die Erforschung von Religion vor.

97 Vgl. Weisser 2007, S. 237.

ten Fällen dazu kommt, dass bestimmte Eigenschaften in religiösen Kontexten als (religiöse) Unfähigkeiten gelten. Es soll außerdem erörtert werden, inwiefern auf die Feststellung von Unfähigkeit ein Ausschluss aus religiösen Zusammenhängen folgt.

Aufbauend auf der Annahme der sozialen Konstruktion von »geistiger Behinderung«, kann davon ausgegangen werden, dass religiöse Konstruktionen von Unfähigkeit nicht deckungsgleich mit der Zuschreibung von »geistiger Behinderung« in nicht-religiösen Kontexten sein müssen.⁹⁸ In den Kapiteln 7.2.4 und 7.3.2 wurde bereits gezeigt, dass diejenigen, die als »geistig behindert« gelten, im religiösen Kontext nicht unbedingt als unfähig gelten, an religiösen Praktiken teilzunehmen und Zugang zu Transzendente[m] zu haben. Die Frage ist also: Wie kommt – gemäß den Schilderungen der GesprächspartnerInnen – in religiösen Zusammenhängen Unfähigkeit zustande? Oder anders formuliert: Wie sehen religiöse Vorgänge der Behinderung aus? Dafür werden an dieser Stelle verschiedene Aspekte, die in der Analyse der Interviews als Bedingungen der Herstellung von religiöser Unfähigkeit und Exklusion hervorgetreten sind, betrachtet: die Gestaltung von Raum und von religiösen Ritualen, die Antizipation von Normen und spezifisch religiös-gemeinschaftliche Bewertungen der Konstitution von Menschen.

Religiöse Gestaltung von Raum und die Konstruktion unfähiger Körper. Räumlich-materielle Gestaltungen tragen maßgeblich zur Konstruktion von Fähigkeit und Unfähigkeit bei.⁹⁹ Dies betrifft auch religiöse Zusammenhänge. Praktiken religiöser Gemeinschaften werden mitunter an bestimmten Orten, zu festgelegten Zeiten und in einer spezifischen Art und Weise durchgeführt. Diejenigen, die an den Praktiken teilnehmen wollen, müssen die entsprechenden Orte erreichen, von den Veranstaltungszeiten wissen und sich entsprechend ihrer eigenen Position, die sie innerhalb einer Gemeinschaft innehaben, an den Ablauf anpassen. Praktiken religiöser Gemeinschaften stellen also (intendierte und unintendierte) Anforderungen an ihre Teilnehmenden, sich im Raum zu bewegen und sich zu positionieren. Diese Anforderungen haben Auswirkungen auf die Auswahl und die Zusammensetzung der Gruppe der Partizipierenden.

Beschränkungen durch räumliche Bedingungen beschreibt z.B. Frau M. In der Zeit, in der sie in einem Wohnheim der Diakonie gewohnt habe, sei sie noch häufig in die Kirche gegangen. Zum einen habe sie dort in die Kirche gehen müssen.¹⁰⁰ Zum anderen sei ihr der Kirchenbesuch unter den Bedingungen der dortigen Umgebung auch leicht möglich gewesen:

Frau L.M.: Da war die Kirche gleich gegenüber (blubb) raus ausm Haus rein in die Kirche¹⁰¹

In der Umgebung der Außenwohngruppe hingegen sei es für sie aufgrund der räumlichen Distanz schwierig, die Kirche zu erreichen:

98 Die Zuschreibung »geistiger Behinderung« nicht-religiöser Kontexte drückt sich in dem untersuchten Feld z.B. dadurch aus, dass Menschen als Betreute in Einrichtungen für Menschen mit »geistiger Behinderung« wohnen. Sie spiegelt sich aber auch in den entsprechenden in den Interviews gebrauchten Bezeichnungen.

99 Mit Fokus auf den Körper vgl. Gugutzer/Schneider 2007, S. 40f.

100 Vgl. Frau L.M., Z. 326-331.

101 Ebd., Z. 326f.

Frau L.M.: *In der Kirche zu gehen das is, ganz schön weit hier*¹⁰²

Auf die Bedeutung der materiellen Umgebung religiöser Aktivitäten für die Auswahl und Zusammensetzung der Teilnehmenden hinsichtlich ihrer Konstitution verweisen auch die Schilderungen Frau W.s sehr deutlich. Frau W. gehört einer evangelischen Konfession an und hat sowohl in staatlichen als auch in frei-gemeinnützigen, religiös gebundenen Einrichtungen als Betreute gewohnt. Zum Zeitpunkt des Gesprächs wohnt sie in einer Caritaseinrichtung für Menschen mit einer »geistigen Behinderung«. In der Vergangenheit sei sie wiederholt zu kirchlich organisierten »Auszeiten« gefahren. Dies sei ihr aber aktuell aufgrund der materiellen Ausstattung in der Unterkunft nicht mehr möglich:

*Frau A.W.: Un zur Auszeit kann ich nich fahren ich war [...] immer [...] zur Auszeit aber die haben keine technischen Hilfsmittel, mit ins Bett legen und ausem Bett raus nehm, da fehlt die Technik, und da hat mich der Doktor [...] hat mich gewarn dass ich das mit mein Körper [...] nich aushalte da immer, ohne Hilfsmittel da mitfahren und die Anstrengung [...] und da kann ich von der Kirche auch nich mehr zur Auszeit fahren weil das für mein Körper zu anstrengend is [...] wenn Du denn da immer in normale Autos ein und aussteigen musst viermal am Tag und das war ne ganze Woche einfach zu viel*¹⁰³

Gemäß ihrer eigenen Darstellung entspricht der Körper Frau W.s nicht den Anforderungen, die von der materiellen Umgebung und dem Ablauf der kirchlichen Auszeit an die Teilnehmenden gestellt werden.¹⁰⁴ Die Lösung für die Diskrepanz zwischen ihrer körperlichen Konstitution und den räumlichen Anforderungen der kirchlichen Auszeit wird ihrer Beschreibung nach mittels der Exklusion ihres Körpers aus dem Raum erreicht – nicht aber durch eine Anpassung des Raums. Dies obwohl die Gestaltung des Raums ebenso zur Diskrepanz beiträgt wie die Konstitution des Körpers bzw. obwohl die Diskrepanz erst durch den Bezug von Körper und Raum aufeinander entsteht. Damit erfolgt eine »Entlastung des Raums« (und derjenigen, die ihn gestalten) von der »Schuld« an der Diskrepanz; dagegen werden körperliche Eigenschaften für die Diskrepanz verantwortlich gemacht und Frau W. hat die Konsequenzen der Lösung zu tragen.¹⁰⁵

Die Erwartung an die Bringschuld des Körpers – und der Person, der der Körper zugeschrieben wird – wird in anderen Beispielen noch deutlicher: Körperliche und gesundheitliche Konstitutionen Einzelner werden in mehreren Interviews als verantwortlich dafür präsentiert, dass Einzelne die Orte von Praktiken einer Gemeinschaft nicht (mehr) erreichen: Schwester E. stellt z.B. fest, dass ein Bewohner einer Wohneinrichtung »körperlich nich mehr« konnte und daher nicht mehr an der Messe teilgenommen habe.¹⁰⁶ Herr V. erwähnt, dass einer seiner Mitbewohner in der anthroposophischen Lebensgemeinschaft nur dann zum Bibelabend am Esstisch der

102 Ebd., Z. 325f.

103 Frau A.W., Z. 619-627, 631-635, 639-659, 686-698 und 702-709.

104 Vgl. auch Herr O.R., Z. 198-204.

105 Der Körper wird der Person Frau W. zugeschrieben. In der Folge hat sie als Person die Konsequenzen zu tragen und wird von der Auszeit ausgeschlossen.

106 Sr. E.W., Z. 486.

Hausgemeinschaft komme, »wenns ihm gut geht«. ¹⁰⁷ Die Anforderungen der materiellen Umgebung einer religiösen Praktik bleiben implizit. »Behinderung« wird damit in der Präsentation gänzlich an den Einzelnen und ihren Körpern festgemacht, während die materielle, soziale und psychische Umwelt entlastet wird.

Konstruktion von Unfähigkeit durch die Anforderungen religiöser Rituale. Nicht nur der Raum und seine Gestaltung behindern, sondern auch die Abläufe von religiösen Ritualen können Ausgangspunkt von Behinderung sein. Bauliche Bedingungen stellen offensichtliche Anforderungen an die Konstitution von Menschen. Weniger offensichtlich, aber dennoch ebenso wirkungsvoll stellen Erwartungen an Verhalten und Handlungen Anforderungen an die Konstitution von Menschen. Verhaltens- und Handlungserwartungen konstruieren ebenso wie Treppenstufen in einem Gebäude Un-/Fähigkeiten und haben Folgen für den Aus- und Einschluss von Menschen. In ihren Beschreibungen benennt die evangelische Förderschullehrerin Frau J. einige Anforderungen von Ritualen als Ursache für religiöse Partizipationsbeschränkungen.

Frau J. geht auf die Konfirmation, das entscheidende Initiationsritual, das in der Regel formal einer weitreichenden Partizipation in evangelischen Gemeinschaften vorausgesetzt ist, ein. Ein Ausschluss von diesem Ritual kann damit weit über das Ritual hinausreichende Exklusionskonsequenzen haben. Frau J. erklärt, bei der Konfirmation handele es sich um »das öffentliche Bekenntnis [...] ja ich will mit Gott leben«. ¹⁰⁸ Sie weist darauf hin, dass es ihrer Erfahrung nach Menschen gebe, »die das eben nicht könn«.

Frau K.J.: Die [könn] jetzt nich ja sagen oder irgendwie sich artikulieren ¹⁰⁹

Das Ritual – und zwar abhängig davon, wie es gestaltet ist – schließt demnach bestimmte Menschen aus, da sie nicht seinen Anforderungen entsprechen. Das Wollen, die innere Haltung o.Ä. der Betroffenen werden demnach nicht oder weniger beachtet. ¹¹⁰ In der Konsequenz ist allein die Unfähigkeit zum verbalen Bekenntnis – die in Abhängigkeit zu den Erwartungen des Kontextes zu einer eben solchen wird – ausschlaggebend für die Exklusion. ¹¹¹ Frau J. lehnt diese Unfähigkeitskonstruktion aufgrund ihrer ausschließenden Folgen ab und spricht sich dafür aus, dass die Aufnahmebedingungen an die Eigenschaften der Einzelnen angepasst und auch sie damit schließlich inkludiert werden. ¹¹² Bei der weiteren Analyse zeigt sich, dass aber auch Frau J. die religiöse Zugehörigkeit oder Einbindung an Bedingungen knüpft, und zwar daran – so wie es auch in der gängigen Gestaltung des Konfirmationsrituals der Fall ist –, dass der Wille zur Zugehörigkeit und Einbindung ausgedrückt wird. Jedoch geht Frau J. davon aus, dass dieser Wille nicht nur durch ein verbalisiertes Bekenntnis zum

¹⁰⁷ Herr A.I./Herr R.V., Z. 695.

¹⁰⁸ Frau K.J., Z. 882f.

¹⁰⁹ Ebd., Z. 874 und 882-894.

¹¹⁰ Vgl. ebd., Z. 912-924.

¹¹¹ Vgl. auch Jelinek-Menke 2016. Auch in diesem Beispiel kommt die Bedeutung des Körpers zum Ausdruck. Siehe auch die Schilderungen von Frau A.W. ihrer Hauskonfirmation (Z. 721f., 752f., 757-760 und 764-767).

¹¹² Vgl. Frau K.J., Z. 867-876, 892ff und 912-924. Siehe auch Kap. 7.2.3.

Ausdruck gebracht werden kann, sondern z.B. auch über Mimik und Gestik vermittelt und in den Augen und im Verhalten und Handeln von Personen erkennbar ist.

Frau K.J.: Das ja Sagen, wenn ich ein Kind kenne weiß ich es es also dann kann ich das einfach erkenn durch seine Mimik durch die Gestik is das das was was das Kind anrührt oder is es was was das Kind nich anrührt //mhm// und ich glaub ich würde dann so auch mit den Eltern dadrüber, kommunizieren wenn die Eltern sagen ich möchte das nicht dann könnte ich sagen hm ich merke aber das ist dem Behinderten jetz ganz wichtig oder so auf diese Tour, //mhm// dann könn die Eltern noch mal drüber nachdenken weil viele sagen ja gut ja Du musst Dich selbst entscheiden könn und Du musst selber ja sagen könn ((seufzt)) aber ich denke bei Behinderten spielt das keine Rolle das kann ich so erkenn //mhm// (1) und die Konfirmation an sich is auch bloß ne Handlung (2) en en en en so //ja// mh ja so mh (2) Konfirmation steht zum Beispiel nich in der Bibel //mhm// (1) sondern, das ja Sagen zu Jesus das Leben wie Jesus es gewollt hat Konfirmation is bloß das Wort dafür //mhm okay// sag ich mal so //mhm// und dass sie 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 (1) also wenn die jetz 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 sprechen ((lacht kurz))¹¹³

Warum hält Frau J. überhaupt noch an Inklusionsbedingungen fest? In systemtheoretischer Sicht lässt sich dies so erklären, dass religiöse Kommunikation nur erfolgen kann, wenn etwas vorhanden ist, das als religiös gedeutet und an das religiöse Kommunikation angeschlossen werden kann. Religiöse Kommunikation entsteht also nicht aus dem Nichts, sondern muss einen Ausgangspunkt identifizieren, der religiös verstanden wird. Im Beispiel von Frau J. wird deutlich, dass dieses religiöse Verstehen bzw. Anschließen ein durchaus subjektiver Vorgang sein kann: Religiöses Verstehen kann unabhängig von offiziellen Vorgaben einerseits und von den Intentionen, die ein Individuum mit der Mitteilung von Informationen verbindet, andererseits sein. Ausschlaggebend dafür, dass Kommunikation erfolgt und z.B. als religiös spezifiziert wird, ist, dass ein Gegenüber (z.B. ein menschlicher Körper) als Übermittler von Informationen und das, was dieses Gegenüber aussendet, als spezifische Information bewertet wird. Der Körper und die an ihm wahrnehmbare Äußerung (z.B. Sprache, Mimik, Gestik) stellen die Möglichkeit dar, Willen und Haltung zu überprüfen. Wille und Haltung können nicht selbst, sondern nur mittelbar über diese Äußerungen beobachtet werden: Sie sind in etwas Soziales, nämlich in Informationen, die mitgeteilt werden, zu transformieren bzw. in physischen Äußerungen zu identifizieren. Einige Interviews vermitteln einen Eindruck davon, dass Bewegungsintensität und die Kongruenz zwischen Bewegungen (Verhalten und Handeln) und Verhaltensnormen mit der Beurteilung religiöser Fähigkeit korrelieren: Je weniger oder abweichender sich eine Person bewegt, desto mehr stehen die Wahrnehmung, Haltung und Fähigkeit einer Person infrage.¹¹⁴ Im angeführten Beispiel identifiziert Frau J. Mimik und Gestik schließlich als Äußerungen, die den Willen zur religiösen Zugehörigkeit widerspiegeln. Was konkret als religiöser Ausdruck gilt, kann nicht systemtheoretisch

¹¹³ Frau K.J., Z. 861-876 und 642-662.

¹¹⁴ Vgl. Frau C.F., Z. 810-814, und Sr. E.W., Z. 919-928.

erklärt werden. Warum also der Blick und nicht ein Geräusch, warum das eine Verhalten und ein anderes nicht als Ausdruck des Willens zur religiösen Zugehörigkeit gilt, müsste sicherlich in mikrosoziologischen Einzelfalluntersuchungen geklärt werden. Persönliche und kontextbezogene Bedingungen spielen vermutlich eine Rolle. An dieser Stelle ist festzuhalten, dass Körper, ihr Gebrauch und wie sie interpretiert werden, entscheidende Bedeutung dafür haben, wie die religiöse Fähigkeit einer Person eingeschätzt wird.

Antizipation von Unfähigkeit und Exklusion. Abläufe von Ritualen und die mit ihnen verbundenen Erwartungen entfalten ihr Exklusionspotenzial nicht erst in dem Moment, in dem ein Ritual stattfindet, sondern bereits in dessen zeitlichem Vorfeld. Schon die Befürchtung, die Erwartungen, die mit einem bestimmten sozialen Zusammenhang verbunden sind, möglicherweise nicht zu kennen und ihnen folglich nicht zu entsprechen, kann eine Zugangsbarriere darstellen. Mit einer solchen Befürchtung begründet Frau U., die als Betreute in einer Außenwohngruppe einer evangelischen Einrichtung wohnt, dass sie nicht die örtliche Kirche besuche:

Frau E.U.: Hier is auch ne in [Ortsname] ne Kirche aber geh ich nich hin alleine ich dann, keine Ahnung (1) dass (1) niemand mehr dann sagen kann [...] was ich machen sollte¹¹⁵

Wie bei Frau U. ist auch in der Präsentation der Heilerziehungspflegerin einer katholischen Einrichtung, Frau F., eine Antizipation von Erwartungsverletzungen der Grund dafür, dass es zu einem Ausschluss von einer religiösen Praktik kommt. Frau F. erwähnt, dass manche »Heimbewohner« sonntags »nich mitgehen können« zur Messe.¹¹⁶ Sie begründet dies mit dem »Verhalten« der betreffenden »Heimbewohner«. ¹¹⁷ In ihren Ausführungen wird deutlich, dass Frau F. davon ausgeht, dass eine Differenz zwischen dem Verhalten mancher »Heimbewohner« und den Erwartungen der »Gläubigen ausm Ort« in Bezug auf das Verhalten während der Messe besteht.

Frau C.F.: Das is sonntags so dass hier in der Kirche ja die ganzen Gläubigen ausm Ort und überall herkomm //mhm// und wir haben einige Heimbewohner die dann äh sehr unruhig sind die laut re:den oder ä:h die mit ihrem Schaukeln und ihrem Ganzen da eine Unruhe reinbring und das möchtenwa natürlich auch nich dass die andern Leute die äh von sonstwoher komm (im) z-zum Gottesdienst dass die dann eben doch, bisschen gestört sind durch diese Leute [...] das is ähm wenn zum Beispiel der Pfarrer vorne spricht das is ja ne große Kirche ne ä:h hinter Dir sitzt jemand der pausenlos redet //mhm// oder pausenlos hier ((schlägt mit beiden flachen Händen wiederholt auf die Oberschenkel)) so macht ne oder immer im Buch raschelt weil er mitsing will aber nichts findet ä:h dann denk ich schon wird man abgelenkt [...] ja: also die Autistin lassenwa sonntags hier und den schwerstmehrfach behinderten jung Mann¹¹⁸

Im Heim gelassen, also von der Messe ausgeschlossen, werden diejenigen, die für die Erwartungsverletzung verantwortlich gemacht werden: »einige Heimbewohner«. Sie

115 Frau E.U., Z. 229ff.

116 Frau F. selbst gehört einer evangelischen Gemeinschaft an.

117 Frau C.F., Z. 827f.

118 Ebd., Z. 836-840 und 845-852. Für eine ähnliche Sichtweise im anthroposophischen Kontext vgl. Frau M.B., Z. 593-600 und 667f.

seien »unruhig«, würden »laut reden« und »pausenlos« »schaukeln« und »rascheln«. Dieses Verhalten und Handeln gilt, gemäß der Darstellung Frau F.s, den »Gläubigen« im Kontext Kirche als unangemessen und störend.¹¹⁹ Die Nichtentsprechung wird zur Unfähigkeit, angemessen in der Kirche zu handeln, und diese wiederum zu einem individuellen und persönlich zu verantwortenden Problem. Die Lösung erfolgt über die Exklusion des problematisierten Verhaltens und Handelns und damit durch Ausschluss der Person, der das entsprechende Verhalten und Handeln zugeschrieben wird; respektive über den »Einschluss« der betreffenden Personen in das Wohnheim. Damit stabilisieren sich die gängigen Ein- und Ausschlussvorgänge.

Das, was als Störung gilt, wird gemäß der Darstellung von Frau F. nicht in direkter physischer Interaktion ausgehandelt. Deutlich wird damit die Wirkmächtigkeit der Erwartungen. Die Erwartungen entfalten bereits dadurch ihre Macht, dass sie antizipiert werden. Bereits wenn das Gelingen angemessener Handlungen infrage steht bzw. eine Störung für wahrscheinlich gilt, erfolgt der Ausschluss aus dem Zusammenhang, in dem potenziell eine Diskrepanz von Handlungsnormen und Handlungsvollzug sichtbar werden könnte. Normalität und ihre Stabilität generieren sich damit nicht nur dadurch, dass sie immer wieder *unmittelbar* hergestellt werden. Sie werden auch dadurch garantiert, dass sie bereits im Vorfeld einer Situation reproduziert werden.¹²⁰

Die Reproduktion einer Situation, wie sie als normal gilt, bevor diese stattfindet, wird auch im Fall der katholischen Marienschwester E. deutlich. Schwester E. stellt ausführlich dar, dass sie vor der Initiation einer Person prüfe, ob diese Person fähig sei, den Anforderungen (des »inneren Kreises«) der Gemeinschaft zu entsprechen.¹²¹ Die rituelle Initiation erfolgt als Bestätigung der von ihr »diagnostizierten« Fähigkeit. Das Initiationsritual selbst stellt damit weder eine Herstellung noch eine Prüfung religiös-gemeinschaftlicher Fähigkeit dar, sondern dient dazu, die in einem dem Ritual vorausgehenden Prozess festgestellte Fähigkeit zu proklamieren. Die Wahrscheinlichkeit des Scheiterns des Rituals aufgrund des Verhaltens und Handelns der zu Initiierenden wird dadurch minimiert.¹²²

Die Prüfung der religiös-gemeinschaftlichen Fähigkeit erfolgt nach Angaben von Schwester E. über ihr »Gespür«.¹²³ Insgesamt stellt sich Schwester E. als eine Art *gatekeeper* dar. Sie präsentiert sich als zuständig, »Glauben« der Einzelnen zu »bauen«¹²⁴ und für das Funktionieren der Gemeinde zu sorgen. Gemäß ihren Darstellungen gehört dazu, die Bedürfnisse der einzelnen Gemeindemitglieder zu ermitteln und zu erfüllen.¹²⁵ Damit einher geht die Zuweisung von gemeinschaftsinternen Rollen an

119 Vgl. auch Frau A.W., Z. 867-874. Frau F. selbst nimmt an anderer Stelle für sich in Anspruch, eine andere Einstellung zu haben.

120 Für eine Beschreibung unmittelbarer Aushandlung der Normalität vgl. Frau A.W., Z. 867-874.

121 Sr. E.W., Z. 786-800 und 810-843.

122 Die Fähigkeit und Normalität der zu Initiierenden steht bereits vor dem Ritual fest. Dies erklärt, warum ein (Inklusions-)Ritual, wie Kastl beschreibt, Gleichheit und »Inklusion« nicht erzeugen kann: Im Vorfeld dieser Rituale wird keine Fähigkeit hergestellt, sondern sie beruhen gerade darauf, dass Unfähigkeit und Ausschluss konstatiert werden und können somit weder Gleichheit herstellen noch die Gesellschaft in eine »inklusive« transformieren (siehe Kap. 7.2.4, Fn. 320).

123 Sr. E.W., Z. 933-939 und 945ff.

124 Ebd., Z. 858.

125 Vgl. ebd., Z. 64-85.

die Einzelnen. In ihren Schilderungen im Zusammenhang mit einem Bewohner einer Caritaseinrichtung wird anschaulich, wie sie die Verteilung von Rollen in der Gemeinschaft vornimmt:

Sr. E.W.: Dieses von inn ((klopft mit einer Hand auf den Tisch)) heraus ja sagen ich will getauft werden (1) da war ich mir bei [Vorname] einfach nicht sicher und trotzdem hab ich gesagt ja [Vorname] wird getauft (1) hab da hab ich gesagt das kann ich riskieren [...] und, da hab ich einfa- ja gesagt ich Taufe is völlig in Ordnung das könn wir gerne gut und gerne so machen [...] {aber er} ist nicht mit zur Erstkommunion gegang und zwar aus nem ganz einfachen Grund, weil, meines Erachtens äh [Vorname] es nich verstanden hat also vom Intellektuellen [...] er versteht nicht also ich ((schlägt mit der flachen Hand auf den Tisch)) bin der Meinung jeder kann zur Erstkommunion gehen wenn er versteht, normales Brot vom Leib Christi zu unterscheiden, wenn er sich bewusst ist also das is noch ganz normales Brot was ich hier esse und hier ist der Leib Christi wirklich gegenwärtig ich, empfangen ihn ich nehme ihn in mein Herz>auf< und da war ich mir bei [Vorname] einfach nicht sicher (1) und deswegen hab ich dann ähm, das n bisschen, ausgebremst wobei ich nich im Nichhinein immer noch nich weiß obs auch richtig war¹²⁶

Für den Bewohner, um den es an dieser Stelle geht, kommt demnach die Position des Getauften infrage, jedoch nicht die eines Mitglieds der Abendmahlsgemeinschaft. Schwester E. verweist dabei auf eine Vorstellung – die Transsubstantiationslehre –, die vor allem für den römisch-katholischen Kontext bedeutsam ist, da sie dort den Status eines Dogmas hat. Erkennbar wird in der zitierten Passage also eine spezifisch katholische Unfähigkeitskonstruktion, die sich in der erfolgten Exklusion widerspiegelt.

Es kann vermutet werden, dass für Menschen, denen eine »geistige Behinderung« zugeschrieben wird und/oder die in entsprechenden Einrichtungen wohnen, sozusagen erschwerte Prüfungsbedingungen im Vorfeld von Initiationen gelten.¹²⁷ Als Grund dafür kann vermutet werden, dass die »Diagnose« religiös-gemeinschaftlicher Unfähigkeit auch auf der Beobachtung von Unfähigkeitsfeststellungen anderer Systeme beruhen kann.¹²⁸ Ausschlüsse oder eine bestimmte Art und Weise der Inklusion in ein System beeinflussen also die Art und Weise der Inklusion in ein anderes – hier: in das Religionssystem.

Bewertung der Konstitution des Individuums und Exklusion. Ausschlüsse von religiösen Zusammenhängen und Adressen (Positionen in der Gemeinschaft wie z.B. vom Pfarramt/Priestertum) können außerdem mit pauschalen Vorstellungen über die Konstitution von Menschen bestimmter Gruppen zusammenhängen. So macht die anthroposophische Hausmutter Frau B. die Konstitution von bestimmten Menschen, nämlich von Menschen, denen eine »geistige Behinderung« zugeschrieben wird, dafür verantwortlich, dass sie für das Pfarramt nicht geeignet sind. Frau B. macht im Rahmen einer Erzählung deutlich, dass Menschen, die als »geistig behindert« gelten, ihrem Verständnis nach nicht PfarrerIn sein können: Ausgangspunkt der Erzählung ist, dass eine »Gruppe aus [einer] befreundeten Einrichtung von außerhalb« einmal besuchsweise bei einem gemeinschaftlichen Ritual der Christengemeinschaft, an

126 Ebd., Z. 914-923 und 220-233.

127 Vgl. ebd., Z. 277-286, 794-799, 969-976, 649-662 und 911-928.

128 Siehe Kap. 8.2.1.

dem sie teilgenommen habe, dabei gewesen sei. Dabei sei es dazu gekommen, dass einer der Betreuten (»Dörfler«) den Pfarrer imitiert habe.

Frau M.B.: *Der eine hat dann die Begrüßung mitgemacht und hatte sich was Schwarzes angezogen und spielte den Pfarrer also das is dann son bisschen ((atmet tief ein)) grenzwertig [...] mh das is (t) nich so einfach weil es d- soll ja auch die Substanz nich irgendwie verändern so [...] es is is is es is ja kein Spiel [...] es is ja schon, ne ernste Angelegenheit [...]*

RJM: *Also ein Dörfler als ^L Handlungsleitender wär*

Frau M.B.: *Ja: das ^J geht geht gar nich nee¹²⁹*

Frau B. nennt die gespielte Übernahme der Aufgabe des Pfarrers durch einen Betreuten »grenzwertig« und bringt ihre Ablehnung dieses Vorgangs zum Ausdruck. Als Argument gegen dieses Spiel führt sie an, dass »die Substanz nich irgendwie veränder[t]« werden dürfe. Dies impliziert zunächst die Vorstellung, dass der Umstand, dass die Aufgaben des/der PfarrerIn imitiert werden, das, worauf das Ritual bezogen sei (möglicherweise: »das eigentliche Wesen«), unzulässig beeinflusse. Auf die Nachfrage der Interviewerin verneint Frau B. pauschal, dass ein Betreuer (»Dörfler«) Handlungsleitender sein könne. Es entsteht damit der Eindruck, dass aus Frau B.s Sicht niemals die Möglichkeit besteht, dass Betreute ordiniert und PfarrerIn werden. Dies möglicherweise, weil sie annimmt, dass diese (in ihrem aktuellen Leben) aufgrund ihrer Konstitution, die sie für objektiv gegeben und substanziell erachtet, niemals »mehr als nur spielen« können.

Frau B. erwähnt keinerlei körperliche, verhaltens- oder handlungsmäßige Eigenschaften von Betreuten, die eine unzulässige Substanzveränderung des Rituals oder seines Bezugspunktes bewirken und aufgrund derer Betreute von der Ordination auszuschließen seien.¹³⁰ Möglicherweise steht ihre Ablehnung der Ordination von Menschen, die als »geistig behindert« bzw. »seelenpflege-bedürftig« gelten, in Bezug mit der anthroposophischen Annahme, dass die Seele der betreffenden Menschen nicht vollständig mit dem Körper verbunden sei.¹³¹ Frau B. geht im Interview zwar nicht explizit auf Vorstellungen seelischer Unterschiede zwischen verschiedenen Menschen ein. Sie deutet aber an einer Stelle die Vorstellung einer wesentlichen Verschiedenheit zwischen »behinderten« und nicht-»behinderten« Menschen an.

Frau M.B.: *Bei den m:h behinderten Menschen is es ganz klar dass sie an einer anderen Stelle stehen als äh wir jetz hier, //mhm// denn sie haben noch ihre ganze Einschränkung zu, bewegen und zu, bearbeiten¹³²*

Der Ausschluss von Betreuten vom Pfarramt würde dann, so lässt sich vermuten, aus einer Annahme über die objektive Konstitution der betreffenden Menschen resultieren, die auch nicht über eine bestimmte (Aus-)Bildung oder irgendwelche anderen Maßnahmen veränderbar ist. Dies würde auf eine Annahme einer grundsätzlich unterschiedlichen substanziellen Beschaffenheit von Menschen mit und ohne »geisti-

129 Frau M.B., Z. 722-743.

130 Frau M.B. wechselt im folgenden Abschnitt das Thema (Z. 747).

131 Siehe Kap. 7.2.1.

132 Frau M.B., Z. 947ff. Die »Behinderung« stehe »im Wege [...] ein guter Mensch [zu] sein« (Z. 949f).

ger Behinderung« verweisen und darauf, dass diese Vorstellungen über soziale und gemeinschaftliche Positionen entscheiden,¹³³ wohingegen nicht-»behinderte« Menschen durch eine Ausbildung und Prüfung zu legitimen Handlungshaltenden werden können, wie Frau T., Betreute einer anthroposophischen Lebensgemeinschaft, schildert:

Frau V.T.: Derjenige der ders handelt der is dann nich je- der ist nicht dann (2) der ist dann der Handelnde der ist nicht der n- irgendjemand der einfach so das eh sagt sondern auch dazu steht //mhm// zu der Opferfeier //mhm// (2) das kann auch nicht jeder machen da muss man extra ähm äh ähm ähm eine Prüfung ablegen¹³⁴

8.3 Transcendence Related Disabling Religion: transzendenzbezogene Behinderung

Der Zugang zu Transzendtem ist aus emischer Sicht nicht immer möglich – vielmehr kann dieser sogar behindert werden.¹³⁵ Vor dem Hintergrund dieser Feststellung wird das erhobene Material daraufhin befragt, welche Umstände aus Sicht der Befragten Transzendenzerfahrungen verhindern. Dabei ist auf Deutungen von Eigenschaften und Konstruktionen von Unfähigkeit zu schauen, die dazu führen, dass bestimmte Eigenschaften aus emischer Sicht zur Ursache dafür werden, dass Menschen unfähig sind, Transzendentes zu erfahren. Damit werden diese Deutungen von Eigenschaften und Konstruktionen von Unfähigkeit, die sowohl nicht-religiös als auch religiös geprägt sind, selbst zu religiösen Vorgängen.

Die Analyse zeigt, dass transzendenzbezogene Unfähigkeiten und Fähigkeiten vor allem auf individuelle Eigenschaften – also auf Umstände, die selbst bzw. deren Ursache in einzelnen Menschen verortet werden – zurückgeführt werden. In der Regel gilt dabei in der Perspektive von Betreuten und Betreuenden: Fehlt aus ihrer Sicht eine bestimmte individuelle Eigenschaft oder ist diese mangelhaft, sind Transzendenzerfahrungen nicht oder nur schwer möglich. Eine als stark empfundene Ausprägung bestimmter Eigenschaften führt hingegen zu transzendenzbezogener Fähigkeit. In den meisten Fällen ist es nicht so, dass die Befragten »geistig behinderte« Menschen als gänzlich defizitär interpretieren und damit pauschal als unfähig betrachten, Transzendentes zu erfahren. »Geistig behinderte« Menschen sind demnach nicht gleichzusetzen mit »geistlich behinderten« Menschen. Auch Menschen mit »geistiger Behinderung« verfügen aus Sicht der Befragten über Fähigkeiten und sind daher ihnen zufolge in der Lage, mit Transzendtem in unmittelbarer Verbindung zu stehen. In Kapitel 7.3.2 wurde gezeigt, dass »geistig behinderte« Menschen teilweise als besonders fähig gelten, Wissen von oder Kontakt zu Transzendtem zu haben. Andersherum gehen die Befragten davon aus, dass auch nicht-»behinderte« Menschen Defizite haben und folglich »geistlich behinderte« Menschen sein können. In der Regel wird sowohl für »geistig behinderte« als auch für nicht-»behinderte« Menschen von Abstufungen von

133 Dies kommt wohl rassistischen Welt- und Menschenbildern bzw. rassistischen Konzeptionen gesellschaftlicher Ordnung nahe.

134 Frau V.T., Z. 251-254.

135 Vgl. z.B. Kött 2003, S. 150.

Kompetenzen und Defiziten und damit auch von einer Abstufung transzendenzbezogener Un-/Fähigkeit ausgegangen.

Eine Ausnahme von der Regel *mangelhafte Eigenschaft = behinderter Transzendenzzugang*; *ausgeprägte Eigenschaft = Transzendenzzugang* bildet die Vorstellung, dass ein wenig ausgeprägter Intellekt zu einem besseren Zugang zu Transzendtem führe und ein stark ausgeprägter Intellekt Transzendenzzugänge behindere. Eine ausgeprägte Eigenschaft, die im Alltag häufig als positiv bewertet wird, wird damit zum Ausgangspunkt eines religiösen Defizits. Diese Vorstellung kommt im Sample nur bei zwei der befragten Betreuenden vor. In ihr wird eine Tendenz zur Pauschalisierung deutlich, die mit der starken Befürwortung einer bestimmten Vorstellung von »Inklusion« sowie mit einer bestimmten Präsentationsweise der Zusammenhänge von Religion und »geistiger Behinderung« durch die GesprächspartnerInnen in Verbindung gebracht werden kann.

8.3.1 Individuelle Defizite als Ursache ›geistlicher Behinderung‹

Der Zugang zu Transzendtem kann aus emischer Sicht durch verschiedene defizitäre Eigenschaften beeinträchtigt sein. Dazu zählt z.B. eine geringe »Reife«. So deutet es die evangelisch Betreute Frau M. in einer ihrer Beschreibungen an: Ihre Nachbarin sei eine von den »Heiden die [...] nicht an Gott« glauben. Zu ihr habe Frau M. gesagt: »[W]irste erst mal so reif wie ich dann merkst es«¹³⁶ und macht damit ein bestimmtes Ausmaß an »Reife« zur Bedingung transzendenzbezogener Erfahrungen. Ist diese »Reife« nicht ausreichend gegeben, sind aus ihrer Sicht Transzendenerfahrungen nicht möglich.

Des Weiteren kann in einem gering ausgeprägten Intellekt eine Beeinträchtigung für den Zugang zu Transzendtem gesehen werden. So zeigt es das Beispiel der katholischen Marienschwester E. In ihren Ausführungen handelt es sich bei der Erkenntnis, dass Christus im Menschen »wohnt«, um einen Zugang zu Transzendtem.¹³⁷ »Der Mensch der das versteht«, der »[pflegt] Gemeinschaft« und »geh[t] zum Gottesdienst«, konstatiert Schwester E.¹³⁸ Die Erkenntnis der Präsenz Christi im Menschen und damit der Zugang zu Transzendtem beruht gemäß ihrer Darstellung auf einem intellektuellen Verstehen. Die Teilnahme an religiösen Praktiken wie der Besuch der Messe, die Initiation und die Kommunion sind dabei zum einen Ausdruck dieser Erkenntnis(-fähigkeit) und zum anderen ein Mittel, »diese innige Beziehung mit Christus noch mal anders pflegen« zu können.¹³⁹ Als Gemeindereferentin begegnet Schwester E. Menschen, die als »geistig behindert« gelten, vor allem in einer Wohneinrichtung der Caritas, die sie regelmäßig besucht, sowie dann, wenn Eltern sich von ihr wünschen, dass sie deren Kinder, denen eine »geistige Behinderung« zugeschrieben wird, auf die Erstkommunion vorbereitet.¹⁴⁰ Schwester E. schildert im

136 Frau L.M., Z. 374f. Nicht ganz klar ist, ob Frau M. an dieser Stelle von einer Person mit oder ohne »geistiger Behinderung« spricht.

137 Sr. E.W.: »[D]iese innige Beziehung mit Christus [...] Christus wohnt in mir ganz ganz noch mal ganz real« (Z. 811f.).

138 Ebd., Z. 818ff.

139 Ebd., Z. 811f.

140 Vgl. z.B. ebd., Z. 178-199, 349ff. und 786-815.

Zusammenhang mit diesen Begegnungen, dass sie ein »Gespür« dafür habe, dass manche »behinderte« Menschen zur Erkenntnis der Präsenz Christi im Menschen in der Lage seien, manche jedoch diese Fähigkeit des Transzendenzzugangs nicht hätten.¹⁴¹ Letzteren mangle es an intellektuellem Verstehen dafür:

*Sr. E.W.: Wenn der Behinderte das nicht vom Intellekt nicht verstehen kann (1) dann kann ich das leider nicht ändern dann ist das einfach so*¹⁴²

Trotzdem sei dieser »Behinderte« wie alle Menschen »von Gott geliebt«¹⁴³ und wird auf diese Weise religiös inkludiert. Jedoch hat der Mangel der Erkenntnisfähigkeit gemäß der Darstellung Schwester E.s Auswirkungen auf die Stellung der Betroffenen in der religiösen Gemeinschaft: Weiterführende Initiationsstufen wie die Kommunion und Firmung und das damit verbundene »Tiefergehen« im Kreis der christlichen Gemeinschaft kommen für diejenigen »geistig behinderten« Menschen, deren Intellekt zu gering ausgeprägt ist, für sie nicht infrage.¹⁴⁴

»**Geistliche Behinderung**« als **Konsequenz** »**geistiger Behinderung**«. Herr C., der als Betreuer in einer vollstationären Einrichtung für Menschen mit »geistiger Behinderung« der Caritas wohnt, nennt eine weitere Eigenschaft, die den Kontakt zu Transzendtem unmöglich mache, nämlich eine bestimmte Sprechweise von Personen:

*Herr B.C.: Die könn das nicht {mit Gott reden} [...] weil sie nich so richtig reden könn //ah// ja weil sie weil sie Zungeschnalzen und so*¹⁴⁵

Der Blick auf den intratextuellen Kontext dieser Argumentation zeigt, dass Herr C. an dieser Stelle begründet, dass »geistig behinderte« Menschen allgemein nicht in der Lage zum Kontakt mit Transzendtem seien. Ein bestimmtes parasprachliches Merkmal (»Zungeschnalzen«) dient ihm als Beispiel (»und so [weiter]«) innerhalb seiner Begründung. Damit spricht er – im Gegensatz zu den anderen Befragten – der Gruppe von Menschen, denen er eine »geistige Behinderung« zuschreibt, pauschal eine transzendenzbezogene Fähigkeit ab. Dies ist wiederum vor dem Hintergrund seines Anliegens, selbst nicht als »behindert« gelten zu wollen, zu betrachten: Für Herrn C. ist es von zentraler Bedeutung, dass er »nich geistlich behindert« ist.¹⁴⁶ Seine religiöse Partizipation, einschließlich seiner Fähigkeit, mit Gott zu reden, dient ihm als eindeutiger Beleg für seine Nicht-»Behinderung«. Folglich stellt er »geistig behinderte« Menschen als immer auch »geistlich behindert« dar, um deutlich machen zu können, dass er nicht dieser Gruppe angehört.

141 Ebd., Z. 933-936 und 945-951. Offen bleibt, ob es aus ihrer Sicht auch nicht-»behinderte« Menschen gibt, die unfähig sind, Transzendentes zu erleben.

142 Ebd., Z. 841ff.

143 Ebd.

144 Siehe auch Kap. 8.2.2.

145 Herr B.C., Z. 505 und 513f.; vgl. auch Z. 495-501.

146 Ebd., Z. 428; vgl. auch Z. 432, 440-443 und 711ff. Dass Herr C. »geistlich« statt »geistig« sagt, ist vermutlich keine (intendierte) Anspielung auf transzendenzbezogene, religiöse oder christliche Zusammenhänge. Sein Ausdruck inspirierte die Verfasserin aber, den Begriff »geistliche Behinderung« zu gebrauchen.

Abstufungen transzendenzbezogener Un-/Fähigkeit. Sowohl hinsichtlich transzendenzbezogener Fähigkeit als auch hinsichtlich transzendenzbezogener Unfähigkeit nehmen die Befragten in den meisten Fällen Abstufungen vor: Verschiedene Menschen und Menschengruppen sind aus ihrer Sicht nicht entweder gänzlich fähig oder gänzlich unfähig zu Transzendenzerfahrungen; vielmehr gehen die Befragten davon aus, dass transzendenzbezogene Un-/Fähigkeit in zahlreichen Abstufungen vorliegt und sich auf verschiedene Teilaspekte beziehen kann. Teilweise werden die Zugänge zu verschiedenen Teilaspekten religiöser Erfahrungen – mehr oder weniger bewusst – mit jeweils unterschiedlichen Wertigkeiten verbunden.

So beschreibt die evangelische Förderschullehrerin Frau J., dass »geistig behinderte« Kinder so wie jüngere nicht-»behinderte« Kinder aufgrund ihres Entwicklungsstands nur bestimmte Aspekte von Gott wahrnehmen und andere ausblenden, da diese sie (eventuell: intellektuell und/oder emotional) überforderten:

Frau K.J.: Die nehm das an die Kinder die nehm auch die Seite an Jesus hat mich lieb nich (1) die negative Seite also Gott war sauer weil die Menschen nich gemacht haben was sie sollten und was in der Bibel steht oder so, es gibt ja nich bloß den liebenden Gott sondern auch den strafenden Gott //mhm// das is was was für die Kinder zu viel ist zu hoch ist für sie is Gott als der liebende Vater da und=und das nehm sie an und=und das is die Religion die sie in sich haben und das is eigentlich auch das was wir den Kindern beibring klar oder was wir leben klar kommt dann auch in größeren Klassen das, der strafende Gott oder so diese Fälle //mhm// durch diese Vätergeschichten das is schon ja manchmal ganz schön krass was da in der Bibel steht wo man sagen muss hupps (1) aber das sind so Sachen die nehm die Kinder jetzt gar nich, wahr=selbst das würden sie sich auch anhören und darüber hinweggehen denk ich einfach das wichtige is Gott hat mich lieb (1) und das macht jeder so wie ein Kind einfach //mhm// kindlichen Glauben, egal ob behindert oder nich behindert denk ich da ist nich viel Unterschied //mhm// denn die behinderten Kinder sind ja eigentlich (1) aufen anderen Entwicklungslevel und so wie der Entwicklungsstand is so könn sie dann auch den Glauben annehm //mhm// (1)¹⁴⁷

Die Annahme unterschiedlicher Formen von Religiosität findet sich ebenfalls bei der anthroposophischen Betreuenden Frau B. Zwar unterscheiden sich die Formen von Religiosität ihr zufolge prinzipiell und unabhängig von einer »Behinderung«, dennoch bestünden aber auch generelle Unterschiede zwischen der Religiosität »geistig behinderter« und nicht-»behinderter« Menschen:

Frau M.B.: Ich würd gerne noch was äh sagen [...] w- zur mh, Religiosität von beeinträchtigten //mhm// Menschen wie das eigentlich so sein kann aber dann müsste man ja, die Schwierigkeit is über is ja allein schon zu beschreiben wie denn die Religiosi- wies mit der Religiosität von normalen Menschen bestellt is also da kommt man ja schon ins Schleudern weil das is ja so was Individuelles [...] das e:h würd ich doch jedem, Menschen (2) zugestehen eine besondere Ebene die ihm gemäßige A-Art von Religiosität zu entwickeln und dazu muss man, ein Raum geben (2) und das machen wir eigentlich ne da kann ja jeder sitzen und empfinden und denken mh was er möchte und schaut sich das Bild an und schaut sich die Kerzen an und hört zu: oder auch nich [...] also das is so was (2) Individuelles aber dass man den den Raum hat (2) f-für die Entwicklung (1) eines religiösen Gefühls das (wird) das (1) würd ich schon für jeden, auch für den was weiß

147 Frau K.J., Z. 645-658.

ich wie sch-schwer behinderten Menschen das hab ich an mein schwerst mehrfach behinderten Schülern auch gemerkt (2) [...] das is ja sehr sehr sehr geordnet was wir da auch tun und was wir sprechen //mhm// äh ohne das gehts nicht aber in innerhalb d-dessen bin ich völlig frei [...] und mh jeder is an an ner anderen Stelle auf seinem Weg //mhm// (2) und bei den m:h behinderten Menschen is es ganz klar dass sie an einer anderen Stelle stehen als äh wir jetzt hier, //mhm// denn sie haben noch ihre ganze Einschränkung zu, bewegen und zu, bearbeiten,¹⁴⁸

Auch die evangelische Heilerziehungspflegerin Frau F., die in einer katholischen Caritas-Einrichtung arbeitet, geht auf Unterschiede »geistig behinderter« Menschen in Bezug auf ihr Verhältnis zu religiösen Sachverhalten ein. Dabei thematisiert sie ein fehlendes oder gering ausgeprägtes intellektuelles Fassungsvermögen von »geistig behinderten« Menschen und schildert, dass in diesem Fall aber Empfindungen – z.B. von Geborgenheit – möglich seien:

Frau C.F.: Und der jüngste Sohn (1) ((seufzt)) will ich mal sagen der fasst das vielleicht von seinem ganzen Wesen her nich [...] und=und meine [Vorname] die is inner sehr katholischen Familie also, dort denk ich schon dass die beten wird (1) obwohl da vom vom (2) die hat son flüchtiges Gedankengut also das is so ((deutet ein Pfeifen an)) alles bei ihr so schnell weg aber ich denke schon dass die zu Hause auch beten und die geht auch viel [...] in die Kirche also das denk ich schon dass bei ihr das noch anders verhaftet is //mhm// ne ja und meine [Vorname] das is n evangelisches Mädchen ((mit tiefer Stimme))/joa die geht halt mit weils weil alle gehen und weils schön is und gesung wird und ja:/ mein [Vorname] is gar nichts der geht aber überall mit hin mit und dann hab ich noch n schwerst mehrfach behinderten jung Mann (1) wo ich denke äh (2) da is kei- äh gar nich möglich Verständnis für die Kirche zu haben höchstens für die Empfindung dass alles schön klingt und ((angedeutetes Seufzen)) ich ich kann ja nich für ihn sprechen ob er sich //mhm// dort geborgen fühlt aber ((mit etwas tieferer Stimme))/ich denk mal so wie dort sitzt so ja/ (2) is schwierig ne¹⁴⁹

Obwohl die meisten Befragten keine pauschalen Zuordnungen von transzendenzbezogener Un-/Fähigkeit und Nicht-/»Behinderung« vornehmen (wollen), ist dennoch festzustellen, dass es zumindest den Betreuenden vergleichsweise schwerfällt, die transzendenzbezogene Un-/Fähigkeit von Menschen, denen sie eine »geistige Behinderung« zuschreiben, einzuschätzen: Während die meisten Betreuenden die Frage der transzendenzbezogenen Un-/Fähigkeit von nicht-»behinderten« Menschen in den Gesprächen wenig oder nebenbei thematisieren, erscheint sie in Bezug auf »geistig behinderte« Menschen für sie viel stärker diskussionswürdig zu sein. Wie im folgenden Zitat aus dem Interview mit dem evangelischen Einrichtungsleiter Herrn L. schildern Betreuende Schwierigkeiten, die Wahrnehmung »geistig behinderter« Menschen einzuschätzen, und erwähnen im Zuge dessen, dass Wahrnehmungen immer individuell, subjektiv und für andere nicht direkt einsehbar seien:

148 Frau M.B., Z. 877-882, 885-889, 892-895, 939ff. und 946-949.

149 Frau C.F., Z. 86f. und 803-814.

Herr E.L.: *Ich weiß es ja gar nicht richtig wie sie wahrnehm auch //mhm// kann ich ja gar nicht jeder hat ja seine eigene subjektive Wahrnehmung wa((?)) ich kann das ja nicht wissen wie das wie das auf ihn wirkt //mhm// (2) schwer (2)*¹⁵⁰

Eventuell könnte auch die Konfrontation mit »geistiger Behinderung«, die Ausdruck einer Verstehensunsicherheit ist, bei den nicht-»behinderten« Betreuenden die Einsicht fördern, dass Wahrnehmungen subjektiv und nicht unmittelbar sichtbar sind.

Im Vergleich mit den Betreuten fällt auf, dass Betreute – mit Ausnahme von Herrn C. – weitgehend unabhängig von einer Einteilung in »behindert« und nicht-»behindert« über die transzendenzbezogene Un-/Fähigkeit von einzelnen Personen urteilen. Die Wahrnehmung der Religiosität von bestimmten Personen scheint bei den Betreuenden demnach zum einen unter größerem Einfluss nicht-religiöser Kategorien und der mit ihnen verbundenen Stereotypen zu stehen als bei den Betreuten.¹⁵¹ Dies kann nicht darauf zurückgeführt werden, dass die Betreuten, also die Menschen, denen eine »geistige Behinderung« zugeschrieben wird, diese Kategorien nicht kennen und nicht anwenden würden. In den Interviews mit dieser Gruppe gibt es zahlreiche Belege dafür, dass sie diese Einteilungen kennen und auch selbst vornehmen. Beispiele dafür sind entsprechende Selbst- und Fremdbeschreibungen¹⁵² oder die Abwehr dieser Kategorisierung, wie sie im Gespräch mit Herrn C. deutlich wird. Die Wahrnehmung von Kompetenzen Einzelner scheint für die meisten der befragten Betreuten also weniger stark kategoriengeleitet zu sein als die von Betreuenden. Zum anderen kann vermutet werden, dass die abstrakte, nach Verallgemeinerung strebende Frage nach *der* Religiosität oder transzendenzbezogenen Fähigkeit »geistig behinderter« Menschen für diejenigen, die selbst als »geistig behindert« kategorisiert werden und gemeinsam in entsprechenden Einrichtungen wohnen, deshalb nicht sinnvoll ist, weil sie alltäglich sowie unmittelbarer und intensiver als die selbst nicht-»behinderten« Betreuenden die Heterogenität dieser Gruppe erleben: Sie bemerken die Diskrepanz zwischen sich und den Stereotypen der Gruppe, der sie zugeordnet werden; sie realisieren die Unterschiede zwischen sich und anderen dieser Gruppe und nehmen wahr, dass sich auch die anderen Angehörigen der Gruppe voneinander unterscheiden. Die verallgemeinernde Frage erscheint vor dem Hintergrund einer solchen Alltagserfahrung unpassend; es ist vielmehr plausibel, von individuellen Ausprägungen von Religiosität unabhängig von Gruppenzuordnungen auszugehen.

8.3.2 Der Intellekt als Ursache »geistlicher Behinderung«

Im Gegensatz zur Darstellung »geistiger Behinderung« und defizitärer Eigenschaften als transzendenzbezogene Einschränkung können auch nicht-»geistig behinderte« Menschen aufgrund der starken Ausprägung einer bestimmten Eigenschaft, nämlich des Intellekts, als »geistlich Behinderte« beschrieben werden. Grundlage dafür ist die Zuordnung »*geistige Behinderung*« = *wenig Intellekt* und *Nicht-»Behinderung«* = *viel Intellekt*.

150 Herr E.L., Z. 823-825. Vgl. auch Frau M.B., Z. 877-882., Frau K.J., Z. 444-457, und Herr O.R., Z. 501-512.

151 Siehe Kap. 8.2.1.

152 Vgl. z.B. Herr B.C., Z. 432, 440-443 und 605, Herr A.I./Herr R.V., Z. 6, 831ff., 837, 927ff. und 941, Frau L.M., Z. 409-412 und 508f., Frau V.T., Z. 487-495, 500, 534f., 539f., 591f., 601 und 605, sowie Frau A.W. Z. 144f., 201f., 255f., 280f., 395, 525, 531f., 676-681, 841ff. und 867-874.

Der Intellekt und seine Ausprägung werden dabei im Vergleich zum Alltag grundlegend anders bewertet: Die Vorstellung Nicht-»Behinderter« als »geistlich Behinderter« beruht auf der Annahme, dass ein stark ausgeprägter Intellekt eine behindernde Wirkung haben kann; er stellt ein Hindernis für den Zugang zu Transzendtem dar.

Negative Beurteilungen des Intellekts. Eine negative Bewertung des Intellekts im Hinblick auf Transzendenzzugänge vertritt der evangelische Pfarrer Herr R. Den Gebrauch und die Schulung des Intellekts als alleiniges Mittel des Zugangs zu Gott hält er für ungeeignet:

Herr O.R.: Ich glaube dass (1) der Zugang zu Gott sehr viel zu tun hat mit E-Erfahrung [...] und das das was wir gemeinhin Wissen nenn oder so da nur ne nachgeordnete Rolle spielt [...] Glaube [...] entsteht [...] aus dem äh der Erfahrung, heraus //mhm// (2) und weniger aus der intellektuellen Beschäftigung mit den Inhalten //mhm// nur die intellektuelle Beschäftigung wenn also vom Religionsunterricht bis zum Theologiestudium kann das natürlich vertiefen aber sie kanns auch behindern glaub ich¹⁵³

Im anthroposophischen Kontext kann der Intellekt ebenfalls als Behinderung von Transzendenzzugängen gelten. So stellt es der ehemalige anthroposophische Hausvater und Waldorf-Religionslehrer Herr A. dar. Er beschreibt die Gruppe der Erwachsenen, die als nicht-»geistig behindert« gelten, als »zu klug«, um präzises Wissen über die geistige Welt zu haben bzw. für sich zu bewahren. Herr A. veranschaulicht die Vorstellung darüber, wie das Wissen über die geistige Welt verfällt, indem er diese Entwicklung, die sich im Verlauf des Lebens eines nicht-»behinderten« Menschen vollziehe, damit vergleicht, wie sich sein Wissen über seine Träume im Tagesverlauf verändere: Viele kleine Kinder würden wissen, »was auf der anderen Seite ist«,¹⁵⁴ doch

Herr D.A.: Wenn wir zu klug werden denn denken wir über die Sachen zu sehr nach und dann is es weg //mhm// das is doch so ähnlich wie mit einem Traum wenn ich morgens aufwach weiß ich noch n ganz klein Moment genau was da war, und je länger ich wach bin umso weniger weiß ich von dem Traum, weiß ich heute Morgen ich weiß ganz genau ich hab noch n paar Minuten dran gedacht was war das fürn Blödsinn und ich kann ich weiß jetz nich mehr was das für ein Blödsinn war ((lacht)) nichts mehr,¹⁵⁵

Pauschalisierung als Grundlage der Forderung nach »Inklusion«. Herr R. und Herr A. nehmen, so zeigt sich, eher pauschale Zuordnungen vor: Nach ihnen verfügen Menschen mit »geistiger Behinderung« über die Fähigkeit, Transzendentes zu erfahren; Menschen ohne »geistige Behinderung« sind in Bezug auf transzendenzbezogene Erfahrungen eher unfähig.¹⁵⁶ Auffällig ist, dass es sich bei den entsprechenden Schilderungen um Beschreibungen handelt, aber nicht um Erzählungen. Erzählungen werden als Belege dieses Idealbildes angeführt und handeln daher von Gegebenheiten, die die vorgenommene Zuordnung illustrieren. Wie aber kommt es zu diesem Idealbild?

153 Herr O.R., Z. 457-468.

154 Herr D.A., Z. 1102f. Gleiches treffe auf Menschen mit »geistiger Behinderung« zu (siehe Kap. 7.3.2).

155 Ebd., Z. 1135-1140.

156 Siehe Kap. 7.3.2.

Ein Aspekt, der zur Entstehung dieser pauschalen Zuordnung beiträgt, kann in den starken Forderungen Herr R.s und Herr A.s nach »Inklusion« gesehen werden. Unter »Inklusion« verstehen beide ein Zusammensein oder Zusammenleben von »behinderten« und nicht-»behinderten« Menschen, bei dem jede Gruppe ihre spezifischen Fähigkeiten zum Nutzen für die jeweils andere Gruppe einbringt.¹⁵⁷ Herr R. und Herr A. müssen also aufzeigen, dass beide Gruppen sowohl Defizite, die kompensiert werden sollen, als auch Kompetenzen, von denen andere aufgrund ihrer Defizite profitieren, haben. Vor diesem Hintergrund präsentieren sie eine »geistliche Behinderung« Nicht-»Behinderter«, die durch die Nähe zu »geistig behinderten« Menschen, denen sie besondere transzendenzbezogene Fähigkeiten zuschreiben, aufgehoben werden kann. Die »geistliche Behinderung« Nicht-»Behinderter« begründen sie mit deren intellektueller Verfassung, mit zu viel intellektueller Beschäftigung oder zu stark ausgeprägtem Denken. Sie übernehmen damit zwar die stereotype Vorstellung von »geistig behinderten« Menschen als Gegenpart zum intellektuellen, rationalen, kulturell versierten und damit modernen Menschen, geben diesem aber im Rahmen religiöser, transzendenzbezogener Vorstellungen eine positive Wertung. Diese wiederum steht im starken Kontrast zum hohen Stellenwert intellektueller Leistungsfähigkeit im Alltag. Die Darstellung Nicht-»Behinderter« als Behinderte und »behinderte« Menschen als besonders Fähige erscheint damit gesellschaftskritisch und revolutionär – oder zumindest im Einklang mit aktuellen kompetenzorientierten (sonder-)pädagogischen Ansätzen. Außerdem bedient diese Darstellung die religiöse Vorstellung aller Menschen als an sich unvollständig und damit heilungs- und erlösungs-, also kompensationsbedürftiges Wesen.

Auf diese Weise kann die Notwendigkeit der »Inklusion« »geistig behinderter« Menschen als solche postuliert werden – jedenfalls dann, wenn eine zu geringe Verbindung zum Transzendenten als problematisch betrachtet wird. Eine Differenzierung der Gruppe der »geistig behinderten« Menschen in transzendenzbezogene Fähige und transzendenzbezogene Unfähige würde die Forderung nach »Inklusion«, die auf dem Argument des gegenseitigen Nutzens bzw. auf dem Argument des transzendenzbezogenen Nutzens für Nicht-»Behinderte« durch das Zusammensein mit »geistig behinderten« Menschen aufbaut, schwächen. Die Erfahrungen transzendenzbezogener Fähigkeit »geistig behinderter« Menschen wird daher zur Basis verallgemeinernder Beschreibungen. Diese wiederum können die Wahrnehmung »geistig behinderter« Menschen im Alltag beeinflussen.

157 Siehe Kap. 7.1.1.

Kapitel 9

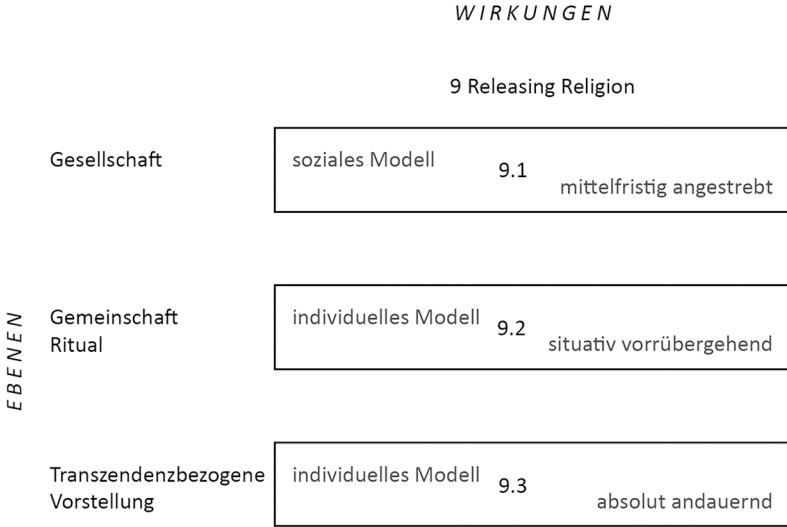
Releasing Religion: religiöse Aufhebung von Behinderung

Das Verhältnis von Religion und Disability ist vielfältig. Die Wirkungen, die Religion gemäß den Interviews auf »geistige Behinderung« haben kann, sind nicht auf Förderung und Inklusion (*Enabling Religion*) sowie Beschränkung, Verfestigung und Exklusion (*Disabling Religion*) begrenzt. Neben Schilderungen dieser Effekte enthalten die Gespräche auch Darstellungen davon, dass sich »Behinderung« im Zusammenhang mit Religion auflöst. Insgesamt liegen im erhobenen Material nur wenige solcher (Re-)Präsentationen von Auflösungen »geistiger Behinderung« vor. Sie sind daher als Einzelfälle zu werten und vorzustellen. Obwohl nur wenige Beispiele für die Auflösung von »geistiger Behinderung« erhoben wurden, lassen sich die Darstellungen aber systematisieren: Es können (1) mittelfristig angestrebte, (2) situationsgebunden vorübergehende sowie (3) absolute, andauernde Auflösungen unterschieden werden. Diese drei Varianten der Auflösung von »Behinderung« lassen sich zudem jeweils einer der Ebenen, die schon in den vorangegangenen Kapiteln von Bedeutung waren, zuordnen: (1) Mittelfristig angestrebte Auflösung ist auf den allgemeinen gesellschaftlichen Umgang mit »Behinderung« bezogen (*Socially Releasing Religion*); (2) situationsgebunden vorübergehende Auflösung steht im Zusammenhang mit Ritualen religiöser Gemeinschaften (*Congregationally Releasing Religion*) und (3) absolute, andauernde Auflösung wird in Bezug zu den Transzendenzrepräsentationen einer jeweiligen religiösen Tradition beschrieben (*Transcendence Related Releasing Religion*).

Es ist des Weiteren erkennbar, dass Vorstellungen, Bestrebungen oder Erleben einer Auflösung von »Behinderung« jeweils mit einem bestimmten Verständnis von »Behinderung« zusammenhängen: Wird »Behinderung« als das Auftreten bestimmter individueller Eigenschaften verstanden (individuelles Modell), bedeutet eine Auflösung von »Behinderung«, die Eigenschaften, die als »Behinderung« gelten, zu verändern, zu beheben oder ihr Entstehen zu verhindern. Erfolgt eine Auflösung, gibt es diejenigen Eigenschaften, die in einem bestimmten Bezugsrahmen als »Behinderung« aufgefasst werden, nicht mehr. Bei einem Verständnis von »Behinderung« im Sinne einer sozialen Diskriminierung (Disability) aufgrund persönlicher Beeinträchtigungen (Impairments; soziales Modell) lässt sich »Behinderung« (Disability) durch gesellschaftliche Veränderungen aufheben. Eigenschaften, die als Beeinträchtigungen, als

dysfunktional oder anormal gelten, bestehen weiterhin und gelten auch weiterhin als solche, führen aber nicht zu Ausschluss und Diskriminierung.¹

Abbildung 8: Dimensionen Releasing Religion



Dimensionen von Releasing Religion und ihr Zusammenhang mit emischen Modellen von Behinderung; Aufbau Kap. 9.

Auf den ersten Blick scheint es sich bei der Aufhebung »geistiger Behinderung« um ein speziell religiöses Phänomen zu handeln. Nach einer eingehenderen Analyse der entsprechenden Darstellungen wird jedoch deutlich, dass die Aufhebung von »Behinderung« in religiösen Kontexten auf Vorgänge verweist, die auch unabhängig von Religion auftreten können. Im Folgenden wird also zunächst allgemein gezeigt, dass »Behinderung« und Nicht-»Behinderung«, d.h. Unfähigkeit und Fähigkeit, aus sozialen Vorgängen resultieren. Damit trägt die vorliegende religionswissenschaftliche Arbeit unmittelbar zum Anliegen der Disability Studies nach kulturellem Modell bei – nämlich dazu, aufzuzeigen, dass es sich bei »Behinderung« sowie bei Nicht-»Behinderung« (Unfähigkeit/Impairment und Disability sowie Fähigkeit/Ability) um kontextabhängige soziale Konstruktionen handelt. Im Speziellen, mit Bezug auf die Fragestellung dieser Arbeit, tritt zutage, dass der Bezug von religiösen Kontexten und der Selbst- und Fremdwahrnehmung von »Behinderung« aufeinander zu Darstellungen führen kann, die den Eindruck einer Aufhebung von »geistiger Behinderung« vermitteln.

1 Zu den Zielsetzungen, die mit einem jeweiligen Modell von Behinderung verbunden sind, vgl. Waldschmidt 2005, S. 26.

9.1 *Socially Releasing Religion*: Aufhebung von Behinderung in der Gesellschaft durch Religion

Auch wenn davon ausgegangen wird, dass es sich bei der Behinderung von Menschen um einen gesellschaftlichen Vorgang handelt, ist dennoch ihre reale Dimension anzuerkennen: Im Sinne des *Thomas-Theorems* ist zu konzedieren, dass »geistige Behinderung« als individueller Zustand und Behinderung als sozialer Vorgang insofern real sind, als dass sie im Alltag vielen als real gelten und diese Annahme reale Konsequenzen hat.² So gehen die GesprächspartnerInnen davon aus, dass einige Menschen TrägerInnen von Eigenschaften sind, die sie für objektiv dysfunktional halten (Impairments), und dass diese Eigenschaften in der Gesellschaft negativ bewertet und Grundlage von Diskriminierung sind (Disability). Wie oben aufgezeigt, bewerten einige von ihnen selbst die entsprechenden Eigenschaften negativ und beschränken die Partizipation von Menschen, denen sie diese Eigenschaften zuschreiben. Aus sozialwissenschaftlich-analytischer Sicht ist folglich festzustellen, dass Behinderung ein Vorgang ist, der empirisch nachweisbar fortlaufend in der Gesellschaft stattfindet. In dieser Perspektive ist »geistige Behinderung« als Variante von Disability auch in konstruktivistischer Perspektive etwas real Gegebenes.

Die Wahrnehmung von Behinderungsvorgängen und von Benachteiligung aufgrund dessen, dass ein Mensch als »behindert« gilt, als real, ist notwendige Voraussetzung dafür, dass diese Vorgänge kritisiert werden und dafür, dass Menschen sich dafür einsetzen, dass diese Vorgänge beendet werden³ – dies gilt sowohl für wissenschaftliche als auch für außerwissenschaftliche Kontexte. Inwiefern wollen die Befragten eine Aufhebung von Behinderung erreichen? Wie bereits oben dargelegt, gilt den Befragten Religion in der Regel als geeignetes Mittel, um die Abweichung der Einzelnen vom Normalzustand so weit wie möglich zu verringern, sowie als Motivation dafür, Ungleichbehandlungen entgegenzuwirken. Dies kann sich so weit steigern, dass es in Einzelfällen dazu kommt, dass Religion als Mittel dargestellt wird, das eine vollständige Überbrückung dieser Differenz zum Normalzustand und zu einer vollständigen Aufhebung von Ungleichbehandlung bewirkt. Inwiefern werden Religion und »geistige Behinderung« also zueinander ins Verhältnis gesetzt, sodass es zu einer Aufhebung von »geistiger Behinderung« auf der Ebene der Gesellschaft kommt? Anhand der Analyse von zwei Fallbeispielen wird im Folgenden gezeigt, dass (1) diakonisches Engagement zur Abschaffung von Einrichtungen und von Behinderung (im Sinne von Diskriminierung) führen soll und (2), wie sich eine Einzelperson bemüht, ihre Identifizierung als »behinderter« Mensch und die damit einhergehenden sozialen Einschränkungen mittels religiöser Partizipation abzuwehren.

2 Als *Thomas-Theorem* wird die These der Soziologin Dorothy Thomas und des Soziologen William Thomas »If men define situations as real, they are real in their consequences« bezeichnet (1928, S. 572).

3 Hinreichende Bedingung ist, dass Behinderungsvorgänge und Benachteiligung als unangemessen gelten.

9.1.1 Abschaffung von Behinderung als religiöses Anliegen

Religiös gebundene Wohlfahrts- bzw. Behindertenhilfeorganisationen werden, wie oben dargelegt, vor allem in Kontexten von Caritas und Diakonie mit der Aufgabe und dem Anspruch verbunden, Moderatorinnen von Inklusion zu sein. Sie sollen aus Sicht von befragten Betreuenden – in als positiv empfundener Weise – auf die Stellung von »geistig behinderten« Menschen in der Gesellschaft einwirken. Auf dieser Basis entwirft Herr L., Leiter einer evangelisch-diakonischen Wohn Einrichtung, im Gespräch eine weitreichende Gesellschaftsvision: Ihm schwebt die vollständige Abschaffung von Separation und Einschränkung durch diakonisches Engagement vor – und damit die Beendigung von Behinderungsvorgängen in der Gesellschaft.

»Behinderung« als Kombination individueller Merkmale und sozialer Einschränkung. Das Behinderungsverständnis von Herrn L. lässt sich als soziales Modell von Behinderung fassen. Zum einen assoziiert Herr L. »Menschen mit Behinderung«⁴ mit bestimmten physischen, verhaltensbezogenen und charakterlichen Eigenschaften. Dabei bewertet er diese individuellen Eigenschaften als Zustände des Mangels und der Einschränkung (Impairments). Für Herrn L. hat »Behinderung« damit eine negative Dimension und ist an ein Individuum geknüpft.⁵ Die Impairments seien z.B. durch Unfälle oder »medizinische Gründe« wie Sauerstoffmangel während der Geburt oder aufgrund einer »Ernährungsstörung« entstanden. Herr L. betont, dass Unfälle sowie »medizinische Gründe« – und damit »Behinderung« – prinzipiell jeden immer und überall treffen könnten.⁶ Zum anderen weisen Herrn L. zufolge aber auch soziale Konstellationen behindernde Komponenten auf. Im Fall von Menschen, die als physisch und/oder kognitiv beeinträchtigt (impaired) gelten, führten vor allem entsprechende (Wohn-)Einrichtungen, deren Ausstattung und Gestaltung dazu, dass die Betroffenen in Abhängigkeit von anderen und ohne die Möglichkeit (oder mit stark eingeschränkter Möglichkeit) auf selbstbestimmte Entscheidungen und gesellschaftliche Partizipation lebten:

Herr E.L.: Diese Abhängigkeit ich glaub diese Abhängigkeit und diese nicht Selbstbestimmung das is, [...], wenn ich mir vorstellen muss, ich wär in ner Einrichtung, und, das is ja dieses nicht entscheiden Können⁷

4 In dem aufgezeichneten Interview mit ihm benutzt er den Ausdruck »geistige Behinderung« kein einziges Mal. Einmal erwähnt Herr L. »junge Leute mit seelischer Behinderung« – ohne näher darauf einzugehen. Er gebraucht vielmehr die eher unspezifischen Begriffe »Behinderung« und »Menschen mit Behinderung«. Außerdem spricht er von »Menschen mit Schwerstmehrfachbehinderung«, die für ihn eine Gruppe darstellen, die von »Leute[n] die [...] aktiver teilnehm könn« zu unterscheiden seien (Z. 324f.). Die Einrichtung, die er leitet, adressiert in ihrer öffentlichen (Selbst-)Darstellung (z.B. im Internet) explizit »erwachsene Menschen mit geistiger Behinderung« (aus Gründen der Anonymisierung muss hier auf den Quellenverweis verzichtet werden).

5 Bewegungslosigkeit, »nur noch mit den Augen kommuiziere[n]«, »Abhängigkeit«, Blindheit, »nich richtig hören könn«, »nich sprechen könn«, »sich schlecht äußern könn« (Herr E.L., Z. 268-279 und 284-287).

6 Die Erklärung dafür, dass sich Unfälle und »medizinische Gründe«, die zu »Behinderung« führen, ereignen, gingen aus seiner Sicht auf göttliches Eingreifen, das einem bestimmten, den Menschen aber unbekanntem Plan folge, zurück (vgl. ebd., Z. 885-897 und 902-904).

7 Ebd., Z. 277ff. und 312f.

Einrichtungen werden also von Herrn L. als Behinderung im Sinne einer sozial bedingten Einschränkung verstanden (Disability), die dann zum Tragen kommt, wenn Dysfunktionen (Impairments) vorliegen. Herr L. betont, dass es bei »Inklusion« darum gehe, »Einrichtung[en] abzuschaffen«.

Herr E.L.: *Es geht nich um Einrichtung es geht darum eher Einrichtung abzuschaffen //mhm// eher ein Leben mittendrin zu zu gewährleisten,⁸*

Mit der Abschaffung von Einrichtungen würde Behinderung – im Sinne von Disability nach einem sozialen Modell von Behinderung – aufgehoben. Statt einer behinderten Lebensgestaltung wäre dann »ein Leben mittendrin« möglich. Die Abschaffung von Behinderung bedeutet demnach für Herrn L. nicht, dass es keine »biologisch eingeschränkten« Menschen mehr gäbe oder geben sollte. Die Abschaffung von Behinderung heißt in seinem Fall, dass Menschen mit Einschränkungen durch die Abschaffung von Einrichtungen nicht (mehr) von gesellschaftlichen Beschränkungen (Disability) betroffen wären. Die Umsetzung der Abschaffung dieser sozialen Behinderung nennt Herr L. »Inklusion«.

Das Anliegen, soziale Behinderungen abzuschaffen, leitet Herr L. aus der Einsicht ab, dass es prinzipiell möglich sei, selbst von »Behinderung« (Impairment und Disability) betroffen zu sein.⁹ Für Herrn L. folgt aus dieser Einsicht zunächst die Frage, wie er selbst als »behinderter« Mensch behandelt werden wollen würde. Darauf baut er eine Übertragung seiner (antizipierten) Bedürfnisse auf die Menschen, die ihm als »behindert« gelten, auf. Diese gleichen Bedürfnisse macht er wiederum zum Maßstab für seinen Umgang mit »behinderten« Menschen:¹⁰

Herr E.L.: *Wie schnell kann sich das, kann sich das auch drehen, und dann is für mich die Frage, wie möchte ich auch behandelt werden dann wenn wenn mir mal was passiert //mhm// ich kann ja genau in die Situation komm dass ich bald ins Auto einsteige oder ich krieg halt n Schlaganfall, und bin völlig, völlig bewegungslos und bin auf andere angewiesen auch son bisschen so die Wertigkeit wa(?) so meine Rolle auch im Betreuungsalltag das is mir wichtig, die Leute mit Respekt und mit Würde,¹¹*

»Ganz normales Leben« als christliches Anliegen. Sein Ziel ist es, so macht Herr L. deutlich, sich »dafür einsetzen [zu wollen] dass Menschen mit Behinderung ganz normal leben könn«.¹² Aus der Gleichheit der Bedürfnisse leitet er also weiterhin das Postulat nach einer Gleichheit der Optionen in der Lebensgestaltung ab. Diese »Grund-einstellung« sei bei ihm »schon immer da« gewesen. Nachdem die Einrichtung, in der

8 Ebd., Z. 295f.

9 Vgl. ebd., Z. 268-279.

10 Vgl. ebd., Z. 232-279 und 369-376.

11 Ebd., Z. 238-243. Die Ausführungen Herrn L.s erscheinen an dieser Stelle lückenhaft. Sie lassen sich wie folgt interpretieren: »[...] bin auf andere angewiesen {diese Vorstellung hat Auswirkungen} auch son bisschen so {auf} die Wertigkeit {von dem wie ich arbeite} wa(?) {=nicht wahr(?)} {auf} so meine Rolle auch im Betreuungsalltag das is mir {deshalb} wichtig, {dass ich} die Leute mit Respekt und mit Würde {behandel}«.

12 Ebd., Z. 174f.

er zur Zeit der DDR gearbeitet hatte, nach dem Zusammenschluss von DDR und BRD von der Caritas übernommen worden war, habe er schließlich bemerkt, dass es sich bei seiner »Grundeinstellung« um eine christliche Einstellung handele.

Herr E.L.: Das wurde dann neunzig wurde es dann die Caritas [...] und da hatte man sozusagen hatte man aber auch dann für sich entdeckt dass man, dass man gar nicht so weit weg war auch die ganze Zeit von dem Glauben [...] also so welches Menschenbild ich hatte //mhm// ich hatte ja ohne zu wissen, ehm hatte ich schon n Menschenbild gehabt wo ich gesagt hab das is mir wichtig ehm dass jeder wertvoll auch is und dass man dass man eh sich auf Augenhöhe begegnet und dass man respektvoll miteinander umgeht und so was und das da hat man dann entdeckt dass es ja dass man schon sone gewisse Grundeinstellung auch hatte [...] dass man eigentlich die Werte vertritt¹³

Herr L. deutet seine Haltung retrospektiv als christlich. »Mit dem Glauben« habe sich seine »Grundeinstellung« schließlich »nochma verstärkt«. ¹⁴ Herr L. geht damit in seinem eigenen Fall von einer Art *natürlichen (christlichen) Religion* ¹⁵ aus, die durch einen egalitären Umgang mit Menschen gekennzeichnet sei. Später wechselte Herr L. in eine Diakonievereinigung und ließ sich evangelisch taufen. Nun sieht er es als Aufgabe der Diakonie, diese egalitäre Umgangsweise durch das Etablieren entsprechender Strukturen umzusetzen. Aus seiner Sicht liegt es in der Verantwortung evangelisch-diakonischer Organisationen, gesellschaftliche Behinderungen abzuschaffen. ¹⁶ Herr L. erhebt damit den Anspruch, dass evangelische Organisationen eine weitreichende Wirkung auf die Gestaltung der Gesellschaft ausüben sollten.

Herr L. entwickelt, so lässt sich folgern, seine individuelle Konzeptualisierung christlicher Religion vor dem Hintergrund seiner persönlichen Wahrnehmung von Behinderung und historischer Entwicklungen. Beides kann demnach Einfluss darauf haben, welche Rolle Religion und ihren (Wohlfahrts-)Organisationen zugeschrieben wird. Im Fall der Schilderungen von Herrn L. betrifft dies vor allem die Vorstellungen, dass egalitäre Umgangsweisen ein christliches Spezifikum seien sowie dass es Aufgabe der Diakonie sei, Behinderung abzuschaffen und die Gesellschaft maßgeblich zu gestalten. Thematisiert wird hier also die Rolle, die evangelisch-christliche Religion und die Organisation der Diakonie für Vorgänge der Behinderung bzw. ihre Aufhebung in der Gesellschaft haben. Religion kann aber auch für das Bemühen um die Aufhebung von Behinderungsvorgängen, die eine einzelne Person treffen, Bedeutung haben.

¹³ Ebd., Z. 643, 647f. und 653-661. Auf diesen Abschnitt folgt eine Art Konversionsbeschreibung. Aus Herrn L.s Darstellungen wird nicht deutlich, ob er sich anschließend katholisch oder evangelisch taufen ließ. Zum Zeitpunkt des Gesprächs arbeitet er in einer Einrichtung der Diakonie und scheint sich der evangelischen Gemeinschaft, der sich der Einrichtungsträger zuordnet, verbunden zu fühlen.

¹⁴ Ebd., Z. 549f.

¹⁵ Vgl. Byrne/Holmes o.J. Jede Bemühung um eine »behinderungsfreie« Gesellschaft kann so als christlich bzw. als auf christlichen Werten beruhend gedeutet werden.

¹⁶ Vgl. z.B. Herr E.L., Z. 331-336. Siehe auch Kap. 7.1.1.

9.1.2 Individuelle Abwehr von Behinderung durch religiöse Partizipation

Die Demonstration religiöser Kompetenz (z.B. durch gemeinschaftsspezifisches und/oder rituelles Wissen) kann genutzt werden, um sich von anderen abzusetzen und um das eigene Selbstverständnis zu verdeutlichen. So hebt die evangelisch betreute Frau M. hervor, dass sie bei Kirchenbesuchen die Erste sei, die zum Altar gehe und bete. Die anderen würden sich hingegen zurückhalten. Sie hält fest: Sie selbst gehöre der Gemeinschaft an, die anderen seien »Heiden«.¹⁷ Die Demonstration ihres Wissens über bestimmte Handlungsweisen in der Kirche unterstreicht dieses differenzierende Selbstverständnis.

Auch Herr C. dient die Darstellung seiner Kompetenz, an religiösen Zusammenhängen zu partizipieren, dazu, sich abzugrenzen: Herr C. macht im Gespräch deutlich, dass er, im Gegensatz zu seinen MitbewohnerInnen, nicht-»geistig behindert« sei. In der Demonstration seiner Nicht-»Behinderung« spielt religiöse Partizipation eine entscheidende Rolle. Außerdem nutzt Herr C. religiöse Partizipation als Mittel gegen die Einschränkungen, die mit der Inklusion in eine Wohneinrichtung für Menschen mit »geistiger Behinderung« einhergehen.

»Geistige Behinderung« als individuelle Eigenschaft. Für Herr C., der in einer vollstationären Caritaseinrichtung als Betreuer wohnt, ist »geistige Behinderung« eine unveränderliche Eigenschaft von Individuen.¹⁸ Aus seiner Sicht ist es möglich, dass Menschen als »geistig behindert« kategorisiert werden, obwohl sie es nicht sind. Herr C. scheint sich selbst von einer solchen irrtümlichen Kategorisierung bedroht zu sehen und ist bemüht, sowohl die fälschliche Kategorisierung als auch die sozialen Einschränkungen und Ausschlüsse, die mit dieser Kategorisierung verbunden sind, abzuwehren. Die Bestrebungen Herrn C.s richten sich damit nicht allein auf die negativ beurteilten sozialen Folgen, die mit der Feststellung der »Behinderung« eines Individuums verbunden werden – wie in dem oben besprochenen Fall von Herrn L. Seine Bemühungen richten sich auch auf die individuelle Befreiung davon, dass sein soziales Umfeld ihm eine »geistige Behinderung« zuschreibt.

Demonstration von Nicht-»Behinderung«. Insgesamt ist am Interview mit Herrn C. zu erkennen, dass er darauf bedacht ist, sich als kompetent und selbstbestimmt zu präsentieren bzw. darauf, dass seine Kompetenz und seine Fähigkeit zur Selbstbestimmung nicht infrage gestellt werden. Dies zeigt sich sowohl in der Präsentation seiner Lebensgeschichte und seines Alltags als auch in seinen Reaktionen innerhalb der Interviewsituation.¹⁹ Zu Beginn des Gesprächs kommt Herr C. im Zusammenhang der Darstellung seiner Schullaufbahn auf eine Situation zu sprechen, in der er ärztlich beurteilt worden sei: Aufgrund der Diagnose eines »Doktor[s]« sei er von der »Hilfsschule«,²⁰ die er besucht habe, »zurückgestellt worden«. Die Diagnose weist Herr C.

17 Frau L.M., Z. 373f.

18 Vgl. Herr B.C., Z. 440-443 und 539f.

19 Die Interaktionskontrolle war in der Analyse dieses Gesprächs entscheidend.

20 Mit dem Ausdruck »Hilfsschule« verwendet Herr C. eine Vorgängerbezeichnung von Sonder- bzw. Förderschule, also für eine Schule für Kinder und Jugendliche, die (aufgrund einer »Behinderung«) nicht an einer Regelschule unterrichtet werden.

jedoch als falsch zurück.²¹ Im weiteren Verlauf wird insbesondere darin, wie er auf einige Interviewfragen reagiert, deutlich, dass es für ihn von großer Bedeutung ist, vermeintlichen Zweifeln an seiner Kompetenz und Selbstständigkeit entgegenzuwirken: So reagiert er gereizt²² und widerspricht der Interviewerin, wenn er offenbar meint, nicht richtig verstanden worden zu sein,²³ wenn er den Eindruck hat, dass die Interviewerin davon ausgeht, dass er etwas nicht könne²⁴ oder nicht selbst entscheiden habe²⁵ oder dass er die Gedanken anderer anstatt seiner eigenen wiedergebe.²⁶ Darüber hinaus revidiert er z.T. seine eigenen Aussagen, nachdem er zunächst angegeben hat, etwas nicht zu können,²⁷ und betont, dass er Dinge gut oder selbst könne.²⁸ Schließlich weist Herr C. explizit und vehement zurück, dass er »geistig behindert« sei, als er offenbar den Verdacht hat, die Interviewerin habe unterstellt, dass er eine »geistige Behinderung« habe.²⁹ Sein Insistieren darauf, dass er kompetent, selbstbestimmt und eben nicht »geistig behindert« sei, verweist darauf, dass er sich der ständigen Gefahr ausgesetzt sieht, als »geistig behindert« eingeordnet zu werden.³⁰

Religiöse Partizipation als Beweis von Nicht-»Behinderung«. Unter den Schilderungen, die Herrn C.s Kompetenz unterstreichen sollen, befinden sich hauptsächlich Verweise auf religiöse Situationen wie den Kirchenbesuch und den Eintritt in eine religiöse Gemeinschaft. Im Zusammenhang mit seiner Kompetenzdemonstration erscheint damit besonders seine religiöse Partizipation bedeutsam. Wer »geistig behindert« ist, kann aus der Sicht von Herrn C. keinen Unterricht bei der Gemeindefeier erhalten, nicht am Gottesdienst teilnehmen und auch nicht mit Gott reden.³¹ Einen Grund sieht er z.B. darin, dass bei Menschen mit »geistiger Behinderung« »immer geschnattert« werde und sie »so tun obs sonst was wär«, »weil sie nich so richtig reden könn« und »weil sie Zungeschnalzen und so«. Das sei »nich schön« und würde stören.³²

Es zeigt sich, dass Herr C. religiöse Partizipation an bestimmte Leistungserwartungen knüpft. Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, dass er im Zusammenhang seiner Schilderungen kirchlicher Kontexte Vokabular aus der Arbeitswelt verwendet: Er habe sich in der Kirche »beworben« und es sei bei kirchlichen Aktivitäten hin und wieder ein »Disponent« anwesend.³³ »Geistig behinderte« Menschen erfüllen aus seiner Sicht – im Gegensatz zu ihm selbst – diese Leistungserwartungen nicht. Herr C. geht seinen Schilderungen zufolge auf seinen eigenen Wunsch hin zur Messe in die

21 Vgl. Herr B.C., Z. 44-48. Zunächst spricht Herr C. die Diagnose nicht vollständig aus. Später gibt er auf Nachfrage an, er habe vergessen, was der »Doktor« (vermutlich ein Arzt) gesagt habe (Z. 46 und 52).

22 Seine Gereiztheit drückt sich vor allem durch prosodische Merkmale aus.

23 Vgl. Herr B.C., Z. 78-81.

24 Vgl. ebd., Z. 413-415, 563-567 und 788-791.

25 Vgl. ebd., Z. 138 und 189-193.

26 Vgl. ebd., Z. 173f.

27 Vgl. ebd., Z. 229ff.

28 Vgl. ebd., Z. 691, 733, 796 und 852.

29 Vgl. ebd., Z. 426ff. und 711ff.

30 Dies beruht wahrscheinlich auf seinen Alltagserfahrungen als Bewohner einer Einrichtung für Menschen mit »geistiger Behinderung«.

31 Vgl. Herr B.C., Z. 445-449, 455-466 und 495-505.

32 Ebd., Z. 440-443, 513f., und Abs. 2.

33 Ebd., Z. 129f. und 274ff.

Kirche und ist in der Lage, zu beten und mit Gott zu sprechen.³⁴ Seine religiöse Fähigkeit ist zudem durch Taufe, Kommunion und Firmung offiziell kirchlich bestätigt.³⁵ Die Argumentation Herrn C.s ließe sich vereinfachend mit den Worten zusammenfassen: Er ist und kann gar nicht »geistig behindert« sein, wenn er doch nachweislich in die Kirche gehen und mit Gott sprechen kann. »Geistig behinderte« Menschen können dies seiner Ansicht nach nicht. Herrn C.s Darstellungen seiner religiösen Partizipation tragen also zur Demonstration seiner Kompetenz bei und spielen dabei eine Rolle, sich selbst von der Kategorisierung seines Umfeldes als »geistig behindert«, von der er sich bedroht sieht, zu befreien.³⁶

Religiöse Partizipation als Mittel gegen soziale Einschränkung. Die religiöse Partizipation stellt für Herrn C. nicht nur eine Möglichkeit zur Befreiung von der Kategorisierung als »geistig behindert« dar; er befreit sich durch sie zudem ein Stück weit von den Einschränkungen durch die Wohneinrichtung – und damit von den negativen sozialen Folgeeffekten der Kategorisierung als »behindert«. Herr C. deutet verschiedene Einschränkungen durch die Einrichtungen an. So schildert er, dass seine Ausflüge und die anderer, mit ihm befreundeter BewohnerInnen durch das Personal beschränkt werden, dass sein Aufenthaltsort durch andere bestimmt werde und ein Betreuer (gesetzlicher Vertreter) für ihn eingesetzt worden sei. Deutlich bringt Herr C. seine Unzufriedenheit mit dieser Fremdbestimmung zum Ausdruck.³⁷ Die Kirche erscheint in seinen Schilderungen demgegenüber als ein Ort und kirchliche Veranstaltungen als Gelegenheiten der Erweiterung seines sozialen und räumlichen Aktionsradius.³⁸ In Herrn C.s Begründung dafür, dass er sich habe taufen lassen, klingt an, dass diese Erweiterung durch die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft ein wesentlicher Teil seiner Motivation zur Taufe gewesen ist.

Herr B.C.: Ja weil ↓ *((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((?)) doch*³⁹

34 Vgl. ebd., Z. 347-356 und 370f.

35 Vgl. ebd., Z. 218-231 und 265-270.

36 Eine Unterscheidung verschiedener Gruppen unter den BewohnerInnen der Einrichtung nimmt auch die katholische Marienschwester E. vor, die Herrn C. auf Taufe, Erstkommunion und Firmung vorbereitet hat. Einige BewohnerInnen verfügen aus ihrer Sicht über die notwendigen individuellen Voraussetzungen, um z.B. getauft und gefirmt zu werden, andere nicht. Sie bezieht verschiedene Personen jeweils gemäß ihren Fähigkeiten in die Gemeinde mit ein. Anders als Herr C. hebt sie jedoch auch für die »religiös Fähigen« die Kategorisierung als »geistig behindert« nicht auf. Ihre Unterscheidung in »religiös unfähige Behinderte« und »religiös fähige Behinderte« könnte Herrn C.s Unterscheidung in »geistig Behinderte« und nicht-»geistig Behinderte« aufgrund »religiöser Un-/Fähigkeit« zugrunde liegen oder befördern.

37 Vgl. ebd., Z. 96ff., 102-109, 486ff. und 875.

38 Siehe auch Kap. 7.1.2.

39 Herr B.C., Z. 243-245. Herr C. macht nicht explizit, was er mit »weil ich gerne raus muss [...] hast Du ja sonst nichts davon« meint. An mehreren anderen Stellen geht Herr C. darauf ein, dass er nicht glaube, dass eintrete, wovon z.B. in den Predigten die Rede sei: Es werde kein Frieden eintreten, die Welt werde sich nicht verbessern. Die Verbesserung der Welt veranlasst aus seiner Sicht auch nicht Gott, sondern die Staaten müssten für diese sorgen. Er betont, dass er Zweifel habe, aber glauben müsse, weil der Pfarrer sage, »wir müssen glauben« (Z. 286 und vgl. z.B. Z. 154-169, 189-193, 202, 223f., 280ff.

An anderer Stelle weist Herr C. darauf hin, dass er im Zusammenhang kirchlicher Veranstaltungen viele Leute,⁴⁰ denen er sonst nicht begegne, treffen könne: Den Vorstand des Werkes, zu der die Einrichtung, in der er wohnt, gehört, ist z.B. aus seiner Perspektive nur sonntags in der Kirche anzutreffen.⁴¹ Die kirchlichen Veranstaltungen sind für Herrn C. Gelegenheiten, »zur Gesellschaft« zu gehen, sich »bei de Leute« und mit dem Pfarrer zu unterhalten.⁴²

Die Kirche befreit gemäß den Schilderungen Herrn C.s also aus der Einrichtung und damit aus einem von ihm als einschränkend geschilderten Zusammenhang, in dem die Anerkennung seiner Kompetenz, Selbstbestimmung sowie seines Selbstverständnisses als nicht-»behindert« nicht gegeben oder zumindest gefährdet ist. Die Kirche hingegen erkennt, so lässt sich schließen, – durch Taufe, Kommunion und Firmung – seine (religiöse) Kompetenz an und eröffnet ihm eine Erweiterung seiner sozialen Kontakte und Aktivitäten. Einrichtung und Kirche bilden für Herrn C. demnach keine Einheit, wenngleich die Einrichtung, in der er wohnt, eine religiös gebundene Einrichtung ist. Sie stellen sich seinen Schilderungen gemäß als zwei verschiedene Bereiche dar und Herr C. löst sich aus dem einen durch die Partizipation an dem anderen. Zudem dient ihm die Darstellung der Art und Weise der religiösen Inklusion (Partizipation) der Beeinflussung seiner Adressierung durch nicht-religiöse Zusammenhänge. Anders formuliert: Er beweist der Gesellschaft seine Nicht-»Behinderung« durch seine religiöse Partizipation und versucht durch diesen individuellen Beweis, die Kategorisierung seiner Person sowie seine Exklusion (z.B. Kontaktarmut) zu verhindern.

Es lässt sich schließlich folgern, dass im Gespräch mit Herrn C. deutliche Wechselwirkungen zwischen Religion und Dis/ability hervortreten: Unter dem Eindruck von Alltagseinschränkungen wird Religion zum Mittel der Befreiung von diesen Einschränkungen oder wird zumindest als solches erlebt oder dargestellt. Das Erleben von Behinderung beeinflusst damit die individuelle Konzeptualisierung von Religion. Das Befreiungspotenzial wird im besprochenen Fall nicht aus bestimmten Lehrinhalten abgeleitet, sondern beruht auf der Erfahrung von sozialen Adressierungen und sozialen Strukturierungen im Zusammenhang mit Religion. Im besprochenen Fall wird erwartet, dass sich religiöse Partizipation auf die eigene soziale Adressierung auswirkt: Die Zuschreibung von »Behinderung« und damit die Behinderungserfahrung soll mit ihrer Hilfe aufgehoben werden.

und 319ff.). Vor diesem Hintergrund lässt sich die Aussage »weil ich gerne raus muss [...] hast Du ja sonst nichts davon« als Verweis auf die Erweiterung seines sozialen und räumlichen Aktionsradius durch religiöse Zugehörigkeit deuten.

40 Vgl. ebd., Z. 142ff.

41 Vgl. ebd., Z. 574 und 578.

42 Ebd., Z. 268f.

9.2 *Congregationally Releasing Religion*: Aufhebung von Behinderung in religiösen Gemeinschaften

Religiöse Zusammenhänge, so wurde gezeigt, befähigen Menschen auf vielfältige Weise, um sie zu mehr oder weniger aktiven Teilen religiöser Gemeinschaften zu machen. Dabei verringern sie u.a. auch Ungleichheiten zwischen Einzelnen und Gruppen bzw. die Wahrnehmung und Sichtbarkeit von Unterschieden. Im Kontext von religiösen Ritualen oder anderen Interaktionen, die ›eindeutig religiös‹ sind, können diese Effekte so sehr gesteigert sein, dass sich ›geistige Behinderung‹ und die Ungleichheit zwischen Menschen aufzulösen scheinen – sowohl in emischer als auch etischer Perspektive.

Das Erleben einer situativen Aufhebung von ›Behinderung‹ im Kontext religiöser Rituale kommt im Interviewmaterial z.B. darin zum Ausdruck, dass sich die emischen Adressierungen von Personen spontan ändern oder dass Wendungen wie »bisschen [...] Erlösung«⁴³ verwendet werden; oder es wird beschrieben, dass sich die Teilnehmenden in »ganz andere[] Mensch[en]«⁴⁴ verwandeln. In etischer Perspektive handelt es sich bei solchen Schilderungen um die Repräsentation von Erfahrungen davon, dass Erwartungen und Handlungen plötzlich übereinstimmen – während diese Übereinstimmung im Alltag fortlaufend infrage steht und für deren Nichtzustandekommen ein Individuum verantwortlich gemacht wird.

9.2.1 Aussetzung der Kategorie ›geistig behindert‹

In der Erzähltheorie gilt die Textsorte der Erzählung als Spiegel von Erlebtem und von Handlungstheorien, die im Alltag tatsächlich wirksam werden. Sie steht daher im Zentrum von Analysen, die diese rekonstruieren sollen. Argumentationen und Beschreibungen hingegen lassen Rückschlüsse auf Narrative zu, die von den GesprächspartnerInnen aufgegriffen und (weiter-)verarbeitet werden, sowie auf die Intentionen der Befragten im Gespräch, d.h. darauf, wie die Befragten einen Sachverhalt in der konkreten Gesprächssituation darstellen wollen.⁴⁵ Zudem können auch einzelne Worte in den Fokus genommen werden.⁴⁶ Dies ist im Zusammenhang mit der durchgeführten Analyse z.B. dann sinnvoll, wenn mit der Verwendung bestimmter Bezeichnungen suggeriert werden soll, dass Menschen, die sonst als ›geistig behindert‹ gelten, nicht als solche wahrgenommen und adressiert werden. Oben wurde gezeigt, dass es sich dabei jedoch häufig um Pseudoauflösungen handelt.⁴⁷ Dennoch kommt es auch vor, dass die Kategorie ›geistige Behinderung‹ ausgesetzt wird und dass sich dies an der Verwendung von Begriffen erkennen lässt. Zwei Aspekte können als Indizien dafür, dass die Kategorie ›geistige Behinderung‹ ausgesetzt wird, angenommen werden: (1) Die Semantik der verwendeten Begriffe weist keine Unterscheidungen von bestimmten Menschen oder Menschengruppen hinsichtlich ihrer physischen oder kognitiven Konstitutionen auf, sondern impliziert eine Gleichheit zwischen Personen

43 Frau V.T., Z. 521.

44 Frau M.B., Z. 968.

45 Siehe Kap. 4.1.1.

46 Vgl. Strauss/Corbin 1996, S. 61-74.

47 Siehe Kap. 8.2.1.

oder innerhalb von Gruppen (horizontal egalitäre Beziehung). Auflösung von Kategorien in der sprachlichen Darstellung ist (2) dadurch gekennzeichnet, dass die Begriffe, die Gleichheit implizieren, nicht als Alternativbezeichnungen etabliert sind. Drückt sich eine Auflösung von Kategorien sprachlich aus, lässt sich dies also insbesondere daran erkennen, dass im Zuge einer Schilderung gängige, semantisch differenzierende Bezeichnungen spontan durch ungewöhnliche, semantisch egalisierende Bezeichnungen abgelöst werden. Die Verwendung einer Bezeichnung resultiert dann nicht in erster Linie aus einer bestimmten Intention der Befragten in der Gesprächssituation, sondern verleiht dem, wie eine Situation erlebt wurde, spontan Ausdruck. Eine situationsgebundene, vorübergehende Aussetzung der Kategorie »geistig behindert« zeigt sich anschaulich in einer Erzählung des evangelischen Pfarrers Herrn R. von einer Gebetssituation in einer diakonischen Wohneinrichtung für Menschen mit »geistiger Behinderung«. Die Aussetzung kommt darin zum Ausdruck, dass Herr R. einen Mann, den er sonst als »geistig behindert« kategorisiert, spontan als »Bruder« bezeichnet. Um zu verdeutlichen, dass es sich um eine Auflösung einer binären Kategorisierung von Menschen in »behindert« und nicht-»behindert« handelt, ist diese Bezeichnung und die Erzählung, in der sie verwendet wird, in deren intratextuellem Kontext zu beschreiben und zu analysieren.

Die Bezeichnung »Bruder« als Ausdruck empfundener Gleichheit. Zu Beginn des Interviews konstatiert Herr R., dass Menschen, die eine »geistige Behinderung« haben, über eine hohe Empathiefähigkeit verfügen. Er beschreibt, dass er erlebe, dass

Herr O.R.: Die Anteilnahme an: an dem, emotionalen Geschehen des Einzelnen [...] in solchen Gemeinschaften von Menschen mit einer geistigen Behinderung ungleich höher ist als in anderen Gemeinschaften⁴⁸

Dabei sei es nicht von Bedeutung, um welche Art von Gemeinschaft es sich handle (Schulklasse, Verein, Wohngruppe oder Kirchengemeinde).⁴⁹ Die höhere emotionale Anteilnahme wird damit von Herrn R. nicht auf einen bestimmten Typ von Gemeinschaft, sondern auf die Anwesenheit von Menschen mit »geistiger Behinderung« selbst zurückgeführt und als Spezifikum von Gruppen, in denen diese Menschen anwesend sind, hervorgehoben. Menschen mit einer »geistigen Behinderung« werden, so wird an dieser Stelle deutlich, von Herrn R. nicht nur durch die Attribuierung »mit einer geistigen Behinderung« als distinkte Menschen gekennzeichnet. Es wird darüber hinaus eine Eigenschaft, die mit ihnen verbunden wird, als spezifisch für sie bzw. unterschiedlich im Vergleich zu anderen Menschen präsentiert.

Im Zusammenhang mit der Behauptung einer ausgeprägten Empathiefähigkeit von Menschen mit »geistiger Behinderung« erzählt Herr R. von einigen Begebenheiten, die diese veranschaulichen sollen. Die zweite dieser Erzählungen verortet Herr R. in »eine[r] unserer Einrichtung hier in einem Wohnheim für erwachsene Menschen mit einer geistigen Behinderung«. ⁵⁰ Die Leiterin dieses Heims, so erklärt Herr R., sei verstorben. »[A]n dem Abend« sei Herr R. »in das Haus gegangen«. »[W]ir haben zusam-

48 Herr O.R., Z. 332-335.

49 Vgl. ebd., Z. 335ff.

50 Ebd., Z. 350f.

mengesessen«, schildert Herr R. die Situation.⁵¹ Der Ort der Erzählung wird an dieser Stelle durch die Bezeichnung »Haus« nicht mehr klar als Einrichtung oder Wohnheim deklariert und in der Formulierung »wir haben zusammengesessen« werden zunächst keine Unterschiede zwischen den Anwesenden kenntlich gemacht. Dies holt Herr R. jedoch sofort nach und erklärt: »die Bewohner die Mitarbeiter«.⁵² Er differenziert das »Wir« also in verschiedene Kategorien und auch die Ortsbestimmung des Erzählten wird durch die Bezeichnung »Bewohner« und »Mitarbeiter« implizit aktualisiert. Weiter erzählt Herr R., dass sie sich »an die Verstorbene erinnert«⁵³ und erzählt haben, Kerzen angezündet, gesungen und gebetet haben. Er bestimmt am Ende dieser Aufzählung genauer: »[A]lso ich hab gebetet.« Er schließt daran an:

Herr O.R.: Und dann sagt ein ((lässt die Hände auf den Tisch fallen)) Mann, ich will auch beten (2) und betet für den Mann der Verstorbenen (2) und für seine alte Mutter wo er sich Sorgen macht dass die sterben könnte ((lässt die Hände auf den Tisch fallen)) das hat mich so berührt wie er das was ihn bewegt in dem großen Kreis Gott sagt ähm ((lässt die Hände auf den Tisch fallen))⁵⁴

Wer dieser »Mann«, der einfordert, selbst beten zu wollen, ist, erklärt Herr R. nicht. Aufgrund des intratextuellen Kontexts kann aber vermutet werden, dass es sich bei ihm um einen Mann handelt, der als »geistig behindert« gilt und Bewohner des Heims ist. Denn wie eingangs aufgezeigt, will Herr R. mit der Erzählung ein Beispiel für die Empathiefähigkeit von Menschen, die als »geistig behindert« gelten, geben.⁵⁵ Herr R. versieht diesen »Mann« jedoch mit keinerlei (differenzierenden) Zuschreibungen wie etwa »ein Mann mit einer geistigen Behinderung« und Herr R. weist auch nicht darauf hin, dass es sich bei dem »Mann« um einen Bewohner der diakonischen Einrichtung handelt – was er sonst durchaus tut. Seine Kategorisierungen der Anwesenden sowie seine Bestimmung ihrer Beziehungen zueinander, die er zu Beginn vorgenommen hatte, erscheinen daher an diesem Punkt seiner Darstellung aufgehoben und unbestimmt – obwohl eine entsprechende Zuordnung für die (anfängliche) Intention seiner Erzählung entscheidend gewesen wäre. In der darauffolgenden Sequenz deutet Herr R. die geschilderte Begebenheit als eine Situation, in der sich die Verhältnisse umkehren, und unterstreicht damit noch einmal die Aufhebung der ansonsten gültigen Kategorisierungen.

51 Ebd., Z. 352f.

52 Ebd., Z. 353f.

53 Dass »die Verstorbene« die Leiterin des Heims, in dem sich das Erzählte abspielt, war, tritt an dieser Stelle in den Hintergrund. Ihre Beziehung zu den Anwesenden ist damit an dieser Stelle der Präsentation aufgehoben.

54 Herr O.R., Z. 356-360. Dass Herr R. in dieser Passage die Hände auf den Tisch fallen lässt, kann als Ausdruck seiner emotionalen Lösung interpretiert werden.

55 Auf das Thema der vergleichsweise hohen Empathiefähigkeit von Menschen, die als »geistig behindert« gelten, kommt Herr R. auch im Anschluss an die Erzählung am Ende des Absatzes wieder zurück und macht damit noch einmal die Intention für seine Erzählung deutlich.

Herr O.R.: *Ich bin dort hingegangen um, dort diese Hausgemeinschaft zu trösten und ich bin als Getrösteter weggegangen*⁵⁶

Herr R. intendiert an dieser Stelle vermutlich wieder, die Fähigkeiten von Menschen, die als »geistig behindert« gelten, hervorzuheben. An einer späteren Stelle kommt Herr R. noch einmal auf die geschilderte Begebenheit zurück. Die Interviewerin hat zuvor aufgegriffen, dass Herr R. eine »Befähigung der emotionalen Teilhabe« von »geistig behinderten« Menschen angesprochen habe, und fragt ihn, wie er »das im religiösen Bereich [...] im Zugang zu Gott oder im Beten« erlebe.⁵⁷ Herr R. verwendet in dem darauffolgenden Abschnitt wieder die Kollektivbezeichnung »wir«.

Herr O.R.: *Mmh (4) das Beispiel das ich eben brachte v- da von dem ((lässt eine Hand leicht auf den Tisch fallen)) Abend als wir zusammensaßen und trauerten*⁵⁸

Dieses Mal verzichtet er jedoch gänzlich auf eine Differenzierung dieses »Wir« nach Gruppenzugehörigkeiten.⁵⁹ Er betont hingegen die Gemeinsamkeiten aller Anwesenden: Sie hätten »miteinander« geweint und es habe sie »alle durchgeschüttelt wenn eine so junge Frau stirbt«. ⁶⁰ Auch kommt Herr R. wieder auf das Beten eines Einzelnen zurück. Dabei nimmt er eine Bestimmung der Beziehung zwischen ihm und dem Betenden, die er zuvor aufgelöst hatte, vor, indem er ihn als »Bruder« bezeichnet.

Herr O.R.: *Da hat mich so bewegt dieses: unvoll- ä unverstellte (3) Gott sagen (1) was (4) dieser, Bruder sich jetzt an Sorgen macht*⁶¹

Der Begriff »Bruder« (oder »Schwester«) wird weder von Herrn R. noch im gesamten übrigen Material ein weiteres Mal im Zusammenhang mit Menschen, die als »geistig behindert« gelten, verwendet, sodass der Begriff keine etablierte Alternativbezeichnung für Menschen, die als »geistig behindert« gelten, darstellt. Er ist vielmehr als ein spontaner Ausdruck einer Beziehung zu verstehen, wie sie in einer bestimmten Situation erlebt wird und die in diesem Moment unabhängig von der Kategorie »geistige Behinderung« ist.

56 Herr O.R., Z. 360f. Mit der Bezeichnung »Hausgemeinschaft« deuten sich die Kategorisierungen sowie die Intention zur Erzählung wieder an.

57 Ebd., Z. 419f.

58 Ebd., Z. 423f.

59 Dies vielleicht auch, weil er sie nun voraussetzen kann. Die Unterscheidung wäre jedoch von Bedeutung, wenn über die (vermeintlich) spezifischen Eigenschaften von Menschen, die als »geistig behindert« gelten, gesprochen werden sollte und Herr R. auf die Frage der Interviewerin hätte antworten wollen.

60 Herr O.R., Z. 424ff. (Hervorhebungen der Verfasserin).

61 Ebd., Z. 426f. Auffällig sind die Pausen an dieser Stelle. Sie könnten auf eine bewusste Wahl des Ausdrucks »Bruder« und damit auf die Intention, Gleichheit zum Ausdruck bringen zu wollen, hindeuten. Dies würde bedeuten, dass sich das thematische Feld seiner Erzählung an dieser Stelle geändert hat: Nachdem er zunächst das Spezifikum von »geistig behinderten« Menschen und damit ihre Unterschiedlichkeit zu nicht-»behinderten« Menschen belegen wollte, will er nun die Gleichheit unterstreichen. Allerdings zielen seine direkt anschließenden Erläuterungen auf die Bezeichnung »unverstellt«, sodass dort (wieder) die Fähigkeitszuschreibung das thematische Feld darstellt.

Entkopplung als Voraussetzung der Aussetzung von Kategorisierungen. Mit der Bezeichnung »Bruder« löst Herr R. für diesen einen Moment lang nicht nur alle zuvor und danach vorgenommen Kategorisierungen auf, sondern ersetzt diese durch eine vollständig neue Beziehungsbestimmung. Die proklamierte Beziehung durch die Benennung verweist – statt auf Unterschiedlichkeit – auf Gemeinsamkeit und eine gewisse Gleichheit. Die Analyse zeigt, dass die Aussetzung der Kategorisierung als Mensch mit »geistiger Behinderung« sich im Interview zum einen sukzessiv aufbaut und zum anderen schließlich auf die Erzählung einer bestimmten Situation beschränkt bleibt: Die egalisierende Verhältnisdeutung ist unmittelbar und ausschließlich auf das Beten eines Einzelnen in der einen konkreten Trauersituation bezogen. Zum Ausdruck gebracht wird sie mit der christlich konnotierten Bezeichnung »Bruder«. Die Auflösung von »Behinderung« ist damit an die (Re-)Präsentation einer religiösen Situation – also einer Situation, in der sich die Anwesenden zur Bewältigung von erlebter Kontingenz an Gott als Transzendenzrepräsentation wenden – gebunden. An die Stelle der Adressierung als Mensch mit »geistiger Behinderung« tritt eine religiöse Adresse. Dies korrespondiert einerseits damit, dass Herr R. davon ausgeht, dass es in kirchlichen, also christlich-religiösen Kontexten leichter sei, »Barrieren in den Köpfen abzubauen als in anderen gesellschaftlichen Settings«, da dort darauf verwiesen werden könne, dass es keine Hierarchien gebe und »alle [Menschen] Kinder Gottes« seien.⁶² Herr R. verweist damit auf Lehraspekte und Strukturen innerhalb der evangelischen Kirche, welche die Möglichkeit eröffneten, nicht-religiöse Kategorisierungen auszusetzen.

In etischer, soziologisch-theoretischer Perspektive können aus der beschriebenen Aussetzung der Kategorie »geistig behindert« zwei Schlussfolgerungen gezogen werden: Zum einen kann die Auflösung von »Behinderung« durch Religion als Stärkung der These von »Behinderung« als kontextabhängiger Zuschreibung betrachtet werden. In dem Moment, in dem sich der Kontext ändert, ist auch »Behinderung« nicht zwingend gegeben. Zum anderen kann die religiöse Neuadressierung als Hinweis darauf, dass Religion von den anderen Bereichen in gewisser Weise entkoppelt ist, gedeutet werden – so wie es auch Herr R. selbst behauptet.⁶³ Dadurch, dass religiöse Kommunikation – wie jede funktionsspezifische Kommunikation – nicht zwingend auf die Beobachtung der Kommunikation anderer Systeme angewiesen ist, sind innerhalb von ihr Adressierungen möglich, die es in anderen Systemen nicht sind. Die konfliktlösende Adressierung »geistig behindert« wird zudem in der dargestellten Situation obsolet, weil die Kommunikation an dieser Stelle vereindeutigt ist: Für Herrn R. ist klar, dass alles, was in dieser Situation passiert, religiöse, also auf Transzendentes bezogene Kommunikation ist. Die Möglichkeit der Aussetzung von Kategorisierungen in religiösen Kontexten wird damit etisch jedoch nicht – wie es Herr R. aus emischer Sicht tut – aus spezifischen innerreligiösen Bedingungen abgeleitet, sondern aus dem Verhältnis von Religion als Funktionssystem zu ihrer Umwelt, nämlich aus der Abgeschlossenheit des einen gegenüber dem anderen. Dabei kann angenommen werden: Je undurchlässiger die Grenze zwischen Religion und ihrer Umwelt und je eindeutiger

62 Ebd., Z. 688 und 693f. Einfügung der Verfasserin. Auch hier dient wieder die Nutzung einer Verwandtschaftsbezeichnung dem Verweis auf eine prinzipielle Gleichheit aller Menschen durch die existenzielle (genealogische) Abhängigkeit von Gott.

63 Siehe Kap. 8.2.1.

kommunikative Anschlüsse vorgegeben sind, desto mehr sind Auflösungen möglich.⁶⁴ Religion stellt, so kann geschlussfolgert werden, einen Zusammenhang dar, in dem die nicht-religiösen Behinderungsvorgänge nicht unbedingt reproduziert werden müssen, sondern der diese neutralisieren kann.

9.2.2 Auflösung von »Behinderung« und Herstellung von Gleichheit

Um als nicht-»behindert« zu gelten, ist es nötig, Erwartungen zu entsprechen. Je eindeutiger die Erwartungen sind, desto wahrscheinlicher ist es, diesen zu entsprechen und folglich nicht als »behinderter« Mensch adressiert zu werden. Rituale, so wurde oben argumentiert, sind Situationen, die Kommunikation in extremer Weise vereinheitlichen. Folglich befähigen Rituale eine große Bandbreite von Personen und erzeugen zudem die Empfindung von Gleichheit unter den Teilnehmenden. Dies kann so weit gehen, dass bestimmte Adressierungen, die sonst dazu dienen, unterschiedliche und auch von den Erwartungen abweichende Personen zu inkludieren, in der Situation eines Rituals oder während bestimmter Momente innerhalb von Ritualen obsolet werden. »Geistig behinderte« Menschen scheinen sich in diesen Situationen einen Moment lang in normal fähige, nicht-»geistig behinderte« Menschen zu verwandeln. Im Interviewmaterial wird die anthroposophische Opferfeier als eine solche Situation, die »geistige Behinderung« auflöst und Gleichheit herstellt, präsentiert.

Schilderungen von wesenhaften Veränderungen im Ritual. Eine wesentliche Veränderung von Menschen im anthroposophisch-religiösen Ritual der Opferfeier deutet Frau T. an, die seit vielen Jahren als Betreute in einer anthroposophischen Gemeinschaft wohnt und von sich selbst sagt, dass sie »lernbehindert« und »psychisch krank« sei. Frau T. beschreibt, dass während der Opferfeier eine Person »rum[geht]«, alle Anwesenden anspreche und sage, »ich darf empfangen Christi Geist«. Dabei spiele es keine Rolle, ob die Angesprochenen selbst nicht sprechen oder nicht laufen und aufstehen können. Die ansprechende Person (die/der Handlungsleitende) gehe »nicht gleich weg«, sondern bleibe »dann stehen« und warte auf ein Zeichen der angesprochenen Person, »dass sie auch das will das man ihn die Hand dahin« auf den Kopf legt.⁶⁵ Auf die anschließende Frage der Interviewerin, »was passiert [...] wenn man die Hand da aufgelegt bekommt und das gesagt wird«, antwortet Frau T. plötzlich erkennbar bewegt:

Frau V.T.: Da tut man innerlich so ne ((seufzt))/hach/ m äh m (2) das so wie ne Taufe //mhm// (und dann) empfängst Du das und das so Art, ja also ich find das immer, dass ich (sa-)sagen kann ((mit leichtem Zittern in der Stimme))/ich darf empfangen Christi Geist dass son bisschen eine Erlösung/(2) das ist eine Geste was man dann kriegt⁶⁶

Der Moment des Handauflegens ist, wie ihre Beschreibung zeigt, für Frau T. mit starken Emotionen verbunden. Darauf weisen die prosodischen Merkmale wie das

64 In Organisationen werden die Grenzen durchlässiger und eine Auflösung damit unwahrscheinlicher. Außerdem ist zu konstatieren, dass die undurchlässigen Grenzen, die Voraussetzung für die Auflösung sind, die Übertragung dieser Auflösung auf andere Zusammenhänge unwahrscheinlich macht.

65 Siehe auch Kap. 7.2.4.

66 Frau V.T., Z. 248-251.

Seufzen, Absetzen und das Zittern ihrer Stimme an dieser Stelle hin. Das, was sie beschreibt, bezieht sie auf einen »innerlich[en]« Vorgang, der für sie offenbar einen aufnehmenden und vereinigenden Charakter hat (»Taufe«, »(und dann) empfängst Du das«). Mit »Erlösung« verwendet sie schließlich für die Beschreibung ihres Erlebens einen Begriff, der auf eine grundlegende und umfassende Transformation einer Person hindeutet. Wovon sie sich in diesem Moment erlöst fühlt und inwiefern der Begriff von ihr mit religiösen Vorstellungen einer bestimmten Tradition verbunden wird, kann an dieser Stelle nicht sicher ermittelt werden. Zufällig erscheint der Gebrauch religiös konnotierter Begriffe, die Wandlung oder sogar Auflösung und Erneuerung implizieren, jedoch nicht. An einer anderen Stelle gibt Frau T. an, dass sie das Ziel habe, »frei« zu werden, und dass dafür weitere Leben notwendig seien.⁶⁷ Werden diese beiden Schilderungen Frau T.s aufeinander bezogen, lässt sich das Erleben von »bisschen Erlösung« als Umschreibung einer Art Vorschau auf ein Leben ohne »Behinderung« interpretieren.⁶⁸

Den Ausführungen der anthroposophischen Hausmutter Frau B. zufolge ist genau solch eine Vorschau auf einen Zustand ohne »Behinderung« zu ermöglichen, Intention der Opferfeier im Kontext der Sozialtherapie, d.h. im Kontext des anthroposophischen Umgangs mit »Behinderung«. Allgemein dient das anthroposophisch-religiöse Ritual der Opferfeier gemäß Frau B. einer Strukturierung, die sowohl im Alltag als auch dafür, sich dem Geistigen zuzuwenden, notwendig sei. Dies gelte gleichermaßen für Menschen mit und ohne »geistige Behinderung«.

Im Interview kommt Frau B. von sich aus darauf zu sprechen, dass sich in der Opferfeier eine wesenhafte Verwandlung von Menschen, die als »geistig behindert« gelten, ereigne. Ihre Darstellungen suggerieren, dass sich »Behinderung« bzw. die Merkmale von »Behinderung« oder die Wirkungen, die diese auf eine betroffene Person habe, im Ritual aufgehoben werden. In Ritualsituationen wird Unfähigkeit durch Fähigkeit ersetzt; aus einem Nichtkönnen wird ein Können und dies tue den Menschen gut. Mit dieser Erfahrung von Behinderungsauflösung bzw. individueller Wandlung wird somit aus ihrer Sicht ein therapeutischer Zweck erfüllt.

Das erste Mal deutet Frau B. eine Verwandlung von »geistig behinderten« Menschen an, als sie rituelle Praktiken in der Lebensgemeinschaft beschreibt: Nachdem sie geschildert hat, dass die religiös-rituellen Praktiken in den letzten Jahren verändert worden und diese Veränderungen in gewisser Weise angemessen seien,⁶⁹ geht Frau B. darauf ein, dass die Opferfeier stets eine starke Wirkung auf »geistig behinderte« Menschen ausübe:⁷⁰

67 Vgl. ebd., Z. 464.

68 Frau T. konstatiert nicht nur in Bezug auf sich selbst oder in Bezug auf Menschen, die als »geistig behindert« gelten, eine Transformation in Verbindung mit dem Ritual. Sie geht davon aus, dass diese auch die Ritualleitenden, also die Handlungshaltenden, betreffe. Diese seien »nicht [...] irgendjemand«, »sondern [einer, die/der] auch dazu steht.« – »Das kann nicht jeder machen da muss man extra [...] eine Prüfung ablegen« (Z. 523f. Einfügung der Verfasserin).

69 So sei z.B. die Kleiderordnung für die Teilnehmenden der Opferfeier »nicht mehr [...] so streng«. Insgesamt sei zu merken, dass »es [=die Religiosität] flacher werden« würde (Frau M.B., Z. 121f. Einfügung der Verfasserin).

70 Die Veränderungen der Gemeinschaftspraktiken scheint Frau B. zwar zu akzeptieren, aber nicht zu befürworten. Die Wirkung der Opferfeier auf die »behinderten« Menschen, die in der Lebensgemein-

Frau M.B.: Andererseits 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, der Christus Geist wird sein mit Dir [...] dieses einzel- diese einzelne Ansprache zu jedem Einzelnen wenn man das da ((hauchend))/also das ist/sagenhaft wenn man dann so wenn man die Leute sonst so kennt so wie sie so arbeiten und wie so irgendetwas nicht verstehen und was weiß ich ((atmet hörbar tief ein)) ((fast flüsternd, hauchend))>wenn sie dann da stehen und</ (2) dem Blick auch standhalten können den man dann so schaut also das ist, ein ganz ganz, beeindruckendes Erlebnis⁷¹

Ein weiteres Mal deutet Frau B. gegen Ende des Gesprächs an, dass sich »geistig behinderte« Menschen während einer religiösen Handlung veränderten. Dieses Mal steht diese Schilderung in Verbindung mit »schwerst mehrfach behinderten Schülern [...] die im Wachkoma sind«, von denen »man [denkt] die sind gar nicht mehr richtig anwesend«.

Frau M.B.: Und dann ha-haben wir ne Kerze angezündet und ich hab was auf äh so ner Harfe gespielt dann haben wir ausm Evangelium gelesen dann haben wir Va-Vaterunser gesprochen ((hauchend))/da war eine Stimmung die haben zugehört (1) da dachte man ff wie kann das denn jetzt sein/ (1) ((lässt die Hände auf die Oberschenkel fallen)) und dann wars, wieder weg⁷²

Frau B. hebt zum einen die »Stimmung«, die im Verlauf der Handlung entstanden sei, sowie den Umstand, dass die »schwerst mehrfach behinderten Schüler[] [...] zugehört« haben, als außergewöhnliches Ereignis hervor. Dies erreicht sie dadurch, dass sie die entsprechenden Sequenzen prosodisch betont. Des Weiteren erfolgt die Akzentuierung dadurch, dass Frau B. zuvor beschreibt, dass man (sonst) denke, die »schwerst mehrfach behinderten Schüler« seien »gar nicht mehr richtig anwesend« (d.h., dass sie sonst nicht zuhören). Außerdem stellt sie direkt im Anschluss die rhetorische Frage, »wie kann das denn jetzt sein«, und schließlich hält sie fest, dass das Ereignis nach einer gewissen Zeit »dann [...] wieder weg war[]«.

Eine Wirkung der Opferfeier und anderer religiöser Handlungen besteht gemäß den Darstellungen Frau B.s also darin, dass bestimmte Menschen im Kontext des Rituals Fähigkeiten zeigen, über die sie sonst nicht verfügen. Die Begriffe, die Frau B. in der Beschreibung verwendet, sowie die prosodischen und parasprachlichen Merkmale der Sequenzen verweisen nachdrücklich darauf, dass es sich dabei für Frau B. jeweils um ein außergewöhnliches Ereignis handelt und dass sich die Eigenschaften der Betroffenen innerhalb und außerhalb des Rituals ihrer Einschätzung nach grundle-

schaft betreut werden, dient ihr im Verlauf des gesamten Gesprächs immer wieder als Argument gegen diese Veränderungen. Vor diesem Hintergrund erscheinen ihre Beschreibungen der Verwandlung von »geistig behinderten« Menschen in der Opferfeier nicht als Ergebnis der Intention, diese Verwandlung zu behaupten oder auf sie hinweisen zu wollen. Somit kann davon ausgegangen werden, dass ihre Schilderungen von Verwandlungen ihrem Erleben oder ihrer Überzeugung entsprechen. Dies ist auch dann der Fall, wenn eher Beschreibungen als Erzählungen über die Verwandlung vorliegen.

71 Frau M.B., Z. 129-136.

72 Ebd., Z. 896-900.

gend voneinander unterscheiden.⁷³ Die Verwandlung ereignet sich Frau B. zufolge im Fall der Opferfeier im Moment der Ansprache der einzelnen Teilnehmenden, durch die Ansprache mit einer bestimmten Formel oder wird in diesem Moment dadurch erkennbar, dass sie einem Blick standhalten können.

Dass es sich um eine umfassende, wesenhafte Verwandlung der Betreffenden und nicht nur um eine Veränderung von einzelnen Eigenschaften handele, kommt in einer anderen Schilderung Frau B.s zum Ausdruck. Sie beschreibt in dieser, dass ihr in der Opferfeier »auf einmal« ein »ganz anderer Mensch«, dessen Wesen sich grundlegend von dem in anderen Situationen unterscheide, gegenüberstehe. Aus dem »behinderter« Menschen wird in ihrer Beschreibung ein vollständig anderer, nicht-»behinderter« Mensch, der in dieser Situation entsprechend nicht als »Behinderter« zu adressieren ist. »Behinderung« erscheint damit als aufgelöst. Auch an dieser Stelle hebt sie wieder den »Blick« als Erkennungszeichen für die Verwandlung hervor.

RJM: Können Sie das an was Konkreten festmachen an dem Sie das dann sehen oder ist das

Frau M.B.: *Oh das seh ich an dem Blick //ja// also wenn ich dann da stehe und, //ja// und ich kenn den Menschen sonst //mhm// wie er sonst einem so, begegnet dann ((hauchend, flüsternd))dann ist das was ganz anderes/ also dann ((hauchend))/guckt mich da/ n guckt mich en ganz anderer Mensch an aufeinmal //mhm// und ich kenn den doch wie er so durchs Leben schlurft sonst //ja// ((hauchend))/ganz ernst und, also das ist schon/ das ist schon toll⁷⁴*

Frau B. verweist noch ein weiteres Mal auf den Moment der Ansprache während der Opferfeier und betont, dass diese eine bestimmte Wirkung habe. Dieses Mal hebt sie dabei hervor, dass sich individuelle, negativ bewertete Eigenschaften nicht nur verwandeln bzw. auflösen, sondern dass neben dieser Auflösung von »Behinderung« als individuelles Merkmal auch eine Aufhebung von Unterschieden zwischen den verschiedenen Ritualteilnehmenden eintrete. Neben dem Verschwinden von Eigenschaften zugunsten des Eintretens einer anderen wird also auch »Behinderung« als Marker sozialstruktureller Unterschiede aufgelöst.

Frau M.B.: *Und dann wird man einzeln angesprochen, so als ä:hm (1) wirklich (1) gleichwertiger Mensch unter Menschen also da ist die Behinderung überhaupt da m da stehen ja dann auch Mit-Mitarbeiter dabei (1) wens gut ((lachend))/wens schön ist/ [...] es is schon so gedacht dass man äh ganz (1) kollegial behindert oder nich behindert dann da steht und das macht ja macht ja auch was ne dass man merkt also ich bin jetzt hier nicht äh in den schw-äh schwierigen*

73 Die prosodischen und parasprachlichen Merkmale dieser Sequenzen, dass Frau B. ihre Lautstärke variiert, z.T. hauchend spricht, hörbar und tief atmet, im Sprechen mehrfach abbricht und absetzt (vielleicht weil sie nach passenden Worten sucht), können dahingehend interpretiert werden, dass sie um eine Schilderung ihres Erlebens in konkreten Situationen bemüht ist (auch wenn es sich bei dieser Stelle formal um eine Beschreibung und nicht um eine Erzählung handelt). Die Unterschiedlichkeit der Eigenschaften der Betreffenden im Ritual gegenüber den Eigenschaften der Betreffenden in Alltagssituationen bekräftigt Frau B. auch auf Nachfrage der Interviewerin. Gleichzeitig wird noch einmal deutlich, dass sie von einem Verschwinden bestimmter, negativ bewerteter Eigenschaften ausgeht und dass dieses Ereignis auf die religiös-rituelle Situation, die eingeübt sei, beschränkt ist (Z. 141-148).

74 Ebd., Z. 965-969.

Umständen in denen ich jetzt mein Leben führen muss sondern ich bin ganz gleichberechtigt mit den Mitarbeitern mit den sogenannten Normalen⁷⁵

Sie zeigt damit auf, dass die Wandlung an die Art und Weise der Adressierung des Individuums gebunden ist,⁷⁶ und unterstreicht ein weiteres Mal, dass die Wandlung nicht ohne das Ritual und seine Gestaltung in einer ganz bestimmten Art und Weise erfolgen könne.

In dieser Passage weist Frau B. außerdem explizit darauf hin, dass die Verwandlung und damit die Herstellung der Gleichheit zwischen den verschiedenen Gruppen der »behinderten« Menschen und der nicht-»behinderten« MitarbeiterInnen im Ritual intendiert sei und einen helfenden, therapeutischen Zweck erfülle. Die Aufgabe (für Nicht-»Behinderte«/diejenigen, die in der sozialtherapeutischen Lebensgemeinschaft arbeiten), sich »um die heilen Anteile [von »behinderten« Menschen] [zu] kümmern und die besonders an[zusprechen]«, resultiere aus der anthroposophischen Lehre:

Frau M.B.: Deswegen sollenwa uns aber trotzdem um um um die heilen Anteile kümmern und die besonders ansprechen und das könn wir ja, durch alles das was äh wir eben schon besprochen haben sodass er mm die-dieser Mensch ein Stück seine Behinderung (1) überwinden kann oder damit er eben gut –⁷⁷

Frau B. wird an dieser Stelle unterbrochen.⁷⁸ Nach der Unterbrechung fährt sie fort. Sie stellt nun aber zunächst nicht die Überwindung von »Behinderung« eines »behinderten« Menschen durch anthroposophische Praxis heraus. Sie beginnt mit der anthroposophischen Perspektive auf »geistig behinderte« Menschen und die Umgangsweise mit diesen, die – auf anthroposophischer Grundlage – den Fokus auf »Behinderung« überwinden. Erst anschließend daran kommt sie darauf zurück, dass es in den anthroposophisch-sozialtherapeutischen Praktiken um die Möglichkeit gehe, dass »behinderte« Menschen sich selbst als nicht-»behindert« erleben könnten.

Frau M.B.: Ja und die m die Beschäftigung mit mit diesen Themen gibt einem wirklich auch die Kraft diesen die- den einzelnen Menschen so anzuschauen dass eben nicht seine Be-Behinderung im Vordergrund steht, und man auch nicht rum- rumerzieht an allen möglichen Dingen um das Verhalten zu ändern oder was auch immer man gerne einfacher hätte öh sondern dass man wirklich versucht mm was ist das denn eigentlich für ein Mensch wer w-wer wär er denn geworden wenn er nicht behindert wäre //mhm// [...] wie wie könnte man ihm behilflich sein ein bisschen dabei äh zu merken wer er eigentlich ist (1) oder wer er sein könnte⁷⁹

75 Ebd., Z. 160-168. Frau B. fügt an dieser Stelle wieder Kritik an einigen Verfahrensweisen in der Lebensgemeinschaft ein. Ihr Argument gegen diese Verfahrensweisen ist die von ihr als notwendig erachtete Wirkung des Rituals, die offenbar von der Einhaltung bestimmter Verfahrensweisen abhängt. Frau B. bricht nach »überhaupt« ihre Beschreibung ab. Das »da« ist der folgenden Sequenz zuzuordnen, wenn die Sequenzen wie folgt interpretiert werden: »[A]So da ist die Behinderung überhaupt {nicht da denn} da m da stehen ja dann auch Mit-Mitarbeiter dabei {ganz kollegial}.«

76 »wird man einzeln angesprochen [...] als [...] gleichwertiger Mensch unter Menschen.«

77 Frau M.B., Z. 409-412.

78 Vgl. ebd., Z. 412-419.

79 Ebd., Z. 421-428.

Darauf, dass es sich dabei, den Menschen »behilflich [zu] sein [...] zu merken wer er eigentlich ist«, um den Zweck der Sozialtherapie handele, kann auch daraus gefolgert werden, dass Frau B. auf der Wirksamkeit des Rituals insistiert und damit, dass die Wirkung des Rituals erfahrbar sei, gegen Veränderungen in der Gemeinschaft und ihrer Praktiken argumentiert.⁸⁰ Weil die Erkenntnis darüber, »wer [man] eigentlich ist«, nur im Ritual möglich werde, lehnt es Frau B. ab, die Rituale weniger streng zu gestalten. Dann bestünde nämlich aus ihrer Sicht die Gefahr, dass sie eben diese Aufgabe nicht mehr erfüllen. Die Verwandlung und Gleichheit, die (nur) im Ritual erzeugt werden könnten, sind ihr zufolge also dazu da, dass sich »behinderte« Menschen einen Moment lang so erleben, wie sie immer wären, wenn sie nicht, d.h. nie (und damit auch außerhalb des Rituals nicht) »behindert« wären.

Frau M.B.: Bei der Opferfeier erleb ich das schon so dass sie im Grunde alle eine St- in ihrem Menschsein alle so wie eine Stufe höher (1) gehoben sind [...] ja weil m die haben ja auch äh teilweise traumatische Dinge erlebt so [...] Misserfolgserlebnisse [...] das [...] spielt da so was von überhaupt keine Rolle da steht wirklich jeder in dem Augenblick (1) ja ich würd fast mal sagen der er sein könnte (2) der ((lacht kurz auf)) der Mensch der er eigentlich sein könnte wenn er seine Behinderung nicht äh mit auf den Weg bekommen (hätte) < //mhm// also das ist (2) für mich ein ganz starkes Erlebnis in in dieser Richtung⁸¹

In der Darstellung Frau B.s verwandelt das Ritual die »behinderten« Menschen so, dass ihre »Behinderung« sich aufzulösen scheint. Das Ritual ermöglicht sozusagen einen Blick in eine alternative Realität und unterstützt damit sowohl auf der Seite der Betreuten als auch auf der Seite der Betreuenden die Motivation, auf ein Ideal – nämlich auf einen nicht-»behinderten« Zustand (z.B. im nächsten Leben) – hinzuwirken. Das Ritual wird dadurch zur (sozial-)therapeutischen Maßnahme.

Auflösung als extremer Endpunkt religiös-ritueller Befähigung. Im Opferfeirritual ereignet sich gemäß den Darstellungen Frau B.s eine vorübergehende Auflösung »geistiger Behinderung«. Vorübergehend heißt, dass diese Auflösung an die spezifische Situation des religiösen Rituals gebunden ist. Sie kann in gleicher Weise erklärt werden wie die Befähigung durch religiöse Rituale: Dadurch, dass Rituale als Kommunikationsvermeidungskommunikation Anschlüsse an Handlungen – und d.h. auch das Verstehen von mitgeteilten Informationen – vorgeben, erweisen sich zum einen die Anwesenden als Fähige und zum anderen verlieren unterschiedliche Fähigkeiten und Adressierungen an Bedeutung. Die Anwesenden werden zu gleich Fähigen. Behinderung, also die Konstruktion von Unfähigkeit, die sich aus der Inkongruenz zwischen Erwartungen und Handlungen ergibt und konstatiert wird, ist in diesem Moment nicht mehr gegeben. Der Einsatz des Konfliktlösungswissens »Behinderung« ist nicht mehr nötig, um eine Interaktion fortführen zu können. Sie wird bereits dadurch ausreichend gesichert, dass die Ritualstruktur ihren Fortgang festlegt. Die GesprächspartnerInnen drücken das Erleben dieses Effekts der Befähigung und Angleichung von Ritualen dadurch aus, dass sie diejenigen, denen sonst eine »geistige Behinderung« zugeschrieben wird, als verwandelt beschreiben. Es handelt sich bei der

⁸⁰ Siehe Fn. 69, 70, 73 und 75 in diesem Kapitel.

⁸¹ Frau M.B., Z. 268-277.

Auflösung von Disability im Kontext eines religiösen Rituals demnach um einen extremen Endpunkt religiös-ritueller Befähigung.

Die vorübergehende Auflösung von Behinderung bzw. »geistiger Behinderung« in religiösen Ritualen verweist deutlich darauf, dass »geistige Behinderung« eine kontextabhängige Zuschreibung ist, die auf einer kommunikativen Krise und dem Versuch, diese zu lösen, beruht. Da im Alltag bestimmte Individuen für diese Krise verantwortlich gemacht werden, wird, so machen die aufgeführten Interviewpassagen deutlich, auch die vollständige Auflösung der kommunikativen Krise als Auflösung derjenigen individuellen Eigenschaften gedeutet, die als Ursache »geistiger Behinderung« gelten.

9.3 Transcendence Related Releasing Religion: transzendenzbezogene Aufhebung von Behinderung

»Behindert« zu sein oder eine »Behinderung« zu haben, heißt für die GesprächspartnerInnen meistens, bestimmte körperliche, kognitive und handlungsbezogene Beeinträchtigungen zu haben.⁸² Diese individuellen Beeinträchtigungen werden von ihnen als prinzipiell dauerhaft angenommen. Dazu kommt bei manchen Befragten eine Beschreibung von sozialen Einschränkungen, die auf den individuellen Beeinträchtigungen beruhen. Wie im Kapitel 9.2 aufgezeigt, kommt es in einigen Fällen zu Darstellungen einer ausnahmsweisen, situationsgebundenen Auflösung von »Behinderung«: Einmal wird die Anwendung der sozialen Kategorie »Behinderung« für einen Moment ausgesetzt; zwei weitere Male wird eine vorübergehende Verwandlung von Menschen bzw. von ihren Beeinträchtigungen in Fähigkeiten geschildert. Beide Varianten des situativen Verschwindens stehen im unmittelbaren Zusammenhang mit religiös-rituellen Gemeinschaftspraktiken.

In einigen Fällen wird deutlich, dass manche Befragte annehmen, dass die Dauerhaftigkeit von »Behinderung« auf das aktuelle Leben und auf die Maßstäbe menschlichen Zusammenlebens beschränkt ist. Darüber hinaus, also im Hinblick auf kommende Leben oder in Bezug auf das Verhältnis zwischen Gott und Menschen – in Bezug auf Transzendentes also –, wird in diesen Fällen eine Auflösung von »Behinderung« oder einer Aufhebung der Bedeutung von »Behinderung« bei der Adressierung von unterschiedlichen Menschen angenommen. Im Gegensatz zur situativen Auflösung im Zusammenhang mit religiösen Ritualen wird die transzendenzbezogene Auflösung demnach als absolut vorgestellt: Die Auflösung wird als umfänglich und endgültig beschrieben. Dabei sind die Vorstellungen über eine absolute Auflösung von »Behinderung« abhängig von religionsspezifischen Konzepten von Transzendentes: Folglich unterscheiden sich die Vorstellungen der absoluten Auflösung zwischen anthroposophischen Kontexten auf der einen und evangelischen und katholischen Kontexten auf der anderen Seite.

82 Dies gilt auch, wenn für die Interviewten soziale Umstände (Diskriminierungen, wertende Kategorisierungen) einen Teil von »Behinderung« ausmachen und auch, wenn sie positive Deutungen an diejenigen Eigenschaften, die als (an sich) einschränkend gedeutet werden, anknüpfen. Dies gilt auch dann, wenn eine Unterscheidung nach dem Schema »Impairment – Disability« vorliegt und die Disability verurteilt oder in eine Ability, die auf dem Impairment beruht, umgedeutet wird.

Um auf die mögliche Bandbreite transzendenzbezogener Vorstellungen in verschiedenen Religionsformen hinweisen zu können, wird in diesem Kapitel zusätzlich zum Interviewmaterial ausgewählte christlich-theologische Literatur einbezogen. Damit kann schließlich deutlich gemacht werden, welche unterschiedlichen inhaltlichen Einflüsse Religion bzw. Religionsspezifikationen mit ihren jeweiligen Transzendenzkonzepten auf die Konstruktion von »geistiger Behinderung« haben können.

9.3.1 Anthroposophisch-transzendenzbezogene Vorstellungen

Vorstellungen absoluter Aufhebung von »geistiger Behinderung« im Sinne einer andauernden Veränderung oder eines endgültigen Verschwindens individueller Eigenschaften finden sich vor allem in Gesprächen, die in anthroposophischen Kontexten geführt wurden. Diese Vorstellungen hängen dort mit der Annahme der wiederholten Verkörperung des Ichs, der Reinkarnation zusammen. »Behinderung« ist in diesem Zusammenhang auf eine bestimmte Inkarnation bzw. auf das aktuelle Leben beschränkt. Im nächsten Leben erfolge die Befreiung von der »Behinderung«. Ein Betreuender trifft zudem im Gespräch Aussagen darüber, wann genau die »Behinderung« eines Menschen verschwinde: Im Moment des Sterbens – noch bevor alle anderen Eigenschaften eines Menschen vergehen – löse sich »Behinderung« ihm zufolge auf. Als soziologische Erklärung dieses Eindrucks kann auch hier wieder auf eine Aufhebung der Diskrepanz zwischen Erwartung und Eigenschaften oder Handlungen verwiesen werden. Endgültig und bedingt durch den Tod derjenigen Person, deren Konstitution als Ursache der Diskrepanz gilt, widersprechen die Eigenschaften und Handlungen einer Person nicht mehr den Erwartungen.

Befreiung von »Behinderung« im nächsten Leben. Frau T., die als Betreute in einer anthroposophischen Lebensgemeinschaft wohnt, beschreibt sich selbst als »lernbehindert« und »psychisch krank«. ⁸³ »Behinderungen«, so gibt sie an, resultierten aus dem vorherigen Leben. ⁸⁴ Sie wisse zwar nicht genau, wie sie sein wird, wenn sie erneut wiedergeboren werde, sie erwarte aber »frei« und nicht »behindert mehr [zu] sein«. Für diesen individuellen, befreienden Transformationsprozess sei es ihr zufolge (unter anderem) notwendig, auf die Zeichen von Christus, der ihr erscheine, ⁸⁵ zu achten und dass sie ihr »Schicksal«, im aktuellen Leben »behindert« zu sein, akzeptiere.

Frau V.T.: Mh (der) {Christus} erscheint mir und gibt mir immer en Zeichen //mhm// dass ich (da jetzt) a-aufm richtigen Weg bin (2) [...] ((holt tief Luft)) ich habe das Ziel, frei zu werden //mhm// ich bin frei aber nicht so frei wie ichs (jetz m-)möchte das dauert dann noch mehr Leben ich werd ja wiedergeboren //aha// da glaub ich dran dass man wiedergeboren wird //mhm// und dass man schon viele Leben hinter sich hat //mhm// man weiß es nur nich //mhm// aber manchmal weiß ichs dass ich schon mal gelebt hab //mhm// (4) [...] wenn ich (dann) neu geboren werde werd ich (3) ein (Menschen-)Führer werden, der die Menschen zur richtigen Religion führt (2) //mhm// (3)⁸⁶

83 Frau V.T., Z. 493.

84 Vgl. ebd., Z. 567. Vgl. auch Herr D.A., Z. 1014-1023, und Frau A.S., Z. 126-153.

85 Vgl. Frau V.T., Z. 458f.

86 Ebd., Z. 458f., 464-468 und 477f.

Frau V.T.: Ja ich muss zu meinem Schicksal ja sagen un wenn man das kann dann is man schon ganz schön weit //mhm// und ich hab bis jetzt ja gesagt zu meiner Behinderung //mhm// (7) [...] {nach der Wiedergeburt} dann (bin ich) ähm (3) weiß ich nicht was ich dann bin (2) (aber ich) nicht behindert mehr sein (3) (sondern) Leute die (deren) Be-behinderung (hab) zu helfen //mhm// (1) andere Menschen helfen die in der Not sind wenn ich jetzt draußen bin werd ich nicht können ich kann nicht alleine leben, man muss ja Lesen Schreiben Rechnen könn und das kann ich nich (1) meine Medikamente krieg ich () m-macht die Hausmutter //mhm// (die darf das nur) machen und allein könnt ich das nich wenn ich das nich lesen kann //mhm// (1) da fängts ja schon an und denn, Miete und das alles s kann ich alles nich⁸⁷

Für ihr künftiges, nicht-»behindert« Leben wünscht sich Frau T., »andere Menschen zur richtigen Religion [zu] führ[en]« sowie anderen, die dann eine »Behinderung« haben oder in Not sind, zu »helfen«. Sie betont, dass sie dies in ihrem aktuellen Leben nicht könne – so wie sie auch »nicht alleine leben« könne. Frau T. hebt damit die grundlegende Unterschiedlichkeit ihrer Konstitution in unterschiedlichen Inkarnationen hervor.

Der Bezug von »Behinderung« auf die Reinkarnation und auf die damit verbundene Aussicht auf eine Befreiung von »Behinderung« im nächsten Leben wird auch von der anthroposophischen Heilerziehungspflegerin Frau S. geschildert. Dabei erscheint die Aussicht auf Befreiung in ihrer Präsentation wie eine Art Copingstrategie: Zu Beginn des Interviews möchte Frau S. ein Beispiel dafür geben, dass Religionspädagogik⁸⁸ eine »Methodik« sei, die es ermögliche, über »Schicksale« zu sprechen und Schicksalen »Sinn« zu geben.⁸⁹ In diesem Zusammenhang lässt Frau S. die Vorstellung, dass sich von einem zum nächsten Leben eine grundlegende Wandlung von Eigenschaften vollziehen könne, anklingen. Zunächst hält Frau S. allgemein fest, dass in der Anthroposophie von Reinkarnation und Karma ausgegangen werde und dass – ganz ähnlich wie bei Frau T. – das aktuelle Leben als »Schicksalsaufgabe« anzunehmen sei:

Frau A.S.: Man redet eben auch über äh Reinkarnation und Karma [...] das is schon so dass wir sagen jeder Mensch inkarniert sich auch wieder oder die Seele inkarniert sich neu und das was wir jetzt im Leben haben is ne gewisse Schicksalsaufgabe die ich auch erfüllen muss⁹⁰

Anschließend beschreibt Frau S. eine Frau, die durch einen »Impfschaden [...] körperlich eingeschränkt« und »sehr langsam« gewesen sei. Diese Frau habe immer erzählt, dass sie »eigentlich Ärztin werden« wollte und gefragt habe, »warum [...] das sein«⁹¹ musste. Diese Frage nach der Begründung der aktuellen Lebensumstände, die ebenso gut anders hätten sein können, habe Frau S. ihrer Erzählung nach mit dem Verweis

87 Ebd., Z. 533ff. und 539-545.

88 Religionspädagogik heißt gemäß Frau A.S., »dass man Religiosität pflegt und lebt für die Menschen«, die betreut werden, »egal welche Einstellung« sie selber habe (Z. 73f.).

89 Frau A.S., Z. 104ff. Mit wem über diese Methodik über wessen Schicksale gesprochen werde und wessen Schicksal für wen dadurch einen Sinn erhalte, macht Frau S. an dieser Stelle nicht explizit. Die folgenden Sequenzen suggerieren, dass es um das Schicksal von »behinderten« Menschen und dessen sinnvolle Deutung durch diese selbst geht.

90 Ebd., Z. 127-132.

91 Es ist nicht eindeutig, ob diese Frage die Frau oder Frau S. gestellt hat.

auf das Schicksal und die Aussicht auf die Möglichkeit einer Umkehrung der Verhältnisse im nächsten Leben beantwortet:

Frau A.S.: *Da hab ich gesagt Du vielleicht ist das jetzt einfach Dein Schicksal das Du annehmen musst und ähm vielleicht ist es im nächsten Leben genau andersrum vielleicht bist Du die Betreuerin und ich bin der Betreute*⁹²

Nach einer weiteren Beispielerzählung resümiert Frau S. zum einen, dass mit Bezug auf die Reinkarnation »vielleicht leichter ein hartes Schicksal« erklärbar werde. Zum anderen schildert sie, dass durch den Verweis darauf, dass das, was in diesem Leben nicht realisiert wurde, im nächsten Leben möglich sei, eine positive Haltung gegenüber der aktuellen »Behinderung« entstehen könne (Coping/Bewältigung). Dabei scheint der Copingeffekt durch diesen Verweis auch oder gerade für Frau S. selbst zu gelten und nicht (allein) für die Menschen, die als »behindert« beschrieben werden.⁹³

Frau A.S.: *Und so erklärt sich vielleicht leichter ein hartes Schicksal das find ich also schön daran dass es eben nich endet //mhm// und Du nur ein Leben Zeit hast ja und dass alles was Du sündig gemacht hast äh wird Dir dann in der Hölle ((lässt die Hände auf den Tisch fallen)) öh zurückgegeben sondern Du hast immer wieder die Chance und und jede Aufgabe die Du im Leben schaffst in Deinem Schicksal wird für Dein nächstes Leben is sie geschafft ((lässt Hände auf den Tisch fallen)) //mhm// das is so, so versteh ichs das is so für //mhm// mich ((lässt Hände auf den Tisch fallen)) das was ich daraus ziehe und das das find ich schön dass es eben nich so ne Endlichkeit besitzt sondern dadurch wieder offener wird //mhm// ja genau (1) //mhm// mhm (4)*⁹⁴

Mit der Wandlung individueller Eigenschaften von einem zum nächsten Leben geht des Weiteren sowohl in den Schilderungen Frau T.s als auch in denjenigen Frau S.s eine wesentliche Veränderung der sozialen Positionierungen (oder Adressierungen) einher. Die Beziehungen der Personen untereinander verändern sich dieser Vorstellung nach grundlegend: Frau T. hilft und führt im nächsten Leben, statt auf Hilfe angewiesen zu sein; Frau S. wird betreut, statt zu betreuen. In einer Aussage Frau T.s wird die vollständige Aufhebung der sozialen Beziehungen deutlich, wenn sie konstatiert, dass sich diejenigen, die gegenwärtig miteinander zu tun haben, nach ihrer erneuten Inkarnation einander nicht mehr kennen würden:

Frau V.T.: *Und komm wieder auf die Erde mit den äh Leuten die wo ich jetz eh war was zu tun habe aber wir kenn uns dann nich*⁹⁵

In diesen Darstellungen der Transformation durch Reinkarnation spiegelt sich die emische (mehr oder weniger emisch reflektierte) Prämisse wider, dass soziale Adressierungen – d.h. die Art und Weise, wie eine Person in einen sozialen Zusammenhang

92 Frau A.S., Z. 137ff.

93 So geht es in dem zweiten Beispiel, von dem Frau A.S. erzählt, auch mehr um die Rechtfertigung des Verhaltens eines Mannes (gegenüber anderen) als um eine Strategie für diesen Mann, seine Konstitution zu akzeptieren (Z. 139-146).

94 Ebd., Z. 145-153.

95 Frau V.T., Z. 469f.

einbezogen wird – an die Eigenschaften von Menschen gebunden sind. Dabei gelten die Eigenschaften selbst als auch ihre Bewertung als Fähigkeit oder Unfähigkeit nicht als soziale Zuschreibungen, sondern als objektiv gegeben und karmisch bestimmt.⁹⁶ Eine bestimmte soziale Ordnung kann damit in der Konsequenz ebenfalls als objektiv richtig und fixiert sowie als uneingeschränkt zu akzeptieren erscheinen. Der ehemalige Hausvater einer anthroposophischen Lebensgemeinschaft und Waldorf-Religionslehrer Herr A. weist darauf hin, dass es notwendig sei, unterschiedliche Erfahrungen zu machen: Jeder Mensch müsse z.B. die Erfahrung machen, wie es sei, als Frau und als Mann, als Bettler und König sowie als Blinder, die/der »ganz und gar auf andere Menschen angewiesen« sei, zu leben. Er bezieht sich dabei sowohl auf Rudolf Steiner, den Begründer der Anthroposophie, als auch auf den Schriftsteller Gotthold Ephraim Lessing.⁹⁷

In den hier erörterten Sequenzen deutet die Heilerziehungspflegerin Frau S. einmal einen Zusammenhang zwischen der Auflösung von »Behinderung« und Karma an. Mit dem Bezug auf Karma wird also sowohl die Entstehung als auch die absolute Auflösung von »Behinderung« erklärt. Karma erweist sich damit als anthroposophisches Konzept von Transzendenz, da der Bezug auf Karma die Kontingenz dessen, was als *per se* (aber nicht notwendigerweise) gegeben erachtet wird, aufhebt. Die anthroposophisch betreute Frau T. nennt nicht explizit Karma als Ursache der Zuteilung von Eigenschaften. Sie gibt an, dass sich »Behinderung« aus dem vorangegangenen Leben ergebe und sie geht – wie auch Frau S. – auf die Möglichkeit ein, dass sich ihre Konstitution im nächsten Leben wesentlich von ihrer gegenwärtigen Konstitution unterscheiden werde. Die anderen, nichtaktuellen Leben spiegeln demnach die Möglichkeiten, die im aktuellen Leben nicht realisiert wurden, jedoch im gegebenen Zustand appräsentiert sind. So gesehen werden die anderen Leben zu einem anthroposophischen Transzendenzkonzept, von dem aus betrachtet die jeweilige Gegenwart als unvollständige, weil kontingente Immanenz erscheint, aber in Verbindung mit Transzendendem eine sinnvolle Einheit bildet.

Auflösung von »geistiger Behinderung« im Moment des Sterbens. In einem ausführlichen Vorgespräch macht der ehemalige Waldorf-Religionslehrer und verrentete Hausvater einer anthroposophischen Lebensgemeinschaft Herr A. Angaben über den genauen Zeitpunkt, zu dem sich »geistige Behinderung« auflöse. Ihm zufolge löst sich die »geistige Behinderung« nicht erst mit der Reinkarnation, sondern bereits mit Eintritt des Todes auf. Wenn ein Mensch mit einer »geistigen Behinderung« sterbe, sei das Erste, was den Körper dieses Menschen verlasse, die »Behinderung«, beschreibt er. Blicke man in das Gesicht des gerade Verstorbenen, sei erkennbar, dass die »Behinderung« nicht mehr da sei. Andere Bestandteile hingegen lösten sich ihm zufolge erst nach und nach vom Körper.

Ausgehend von der Behinderungskonzeption als Diskrepanz zwischen Erwartungen und Eigenschaften, lässt sich dieses Erleben aus etischer Sicht wie folgt erklären: Der tote Mensch handelt nicht mehr unerwartet; der tote Körper widersetzt sich nicht (mehr) den Erwartungen. Er kann nicht anders als »angemessen tot sein«. Wie eine »geistige Behinderung« ist auch eine »körperliche Behinderung« oder eine »Krankheit« interaktiv konstituiert. Anders als es möglicherweise bei einer »körperlichen Be-

96 Siehe auch Kap. 8.2.1.

97 Vgl. Herr D.A., Z. 926-930 und 1021ff.

hinderung« sein könnte, entstehen in der Handlung mit dem toten Körper eines zu seinen Lebzeiten als »geistig behindert« empfundenen Menschen keine Störungen, die dem Toten angelastet werden könnten; die Grundlage der Zuschreibung einer »geistigen Behinderung« besteht somit nicht mehr fort, während Geschlecht oder andere Eigenschaften weiterhin sichtbar erscheinen und zugeschrieben werden können.⁹⁸ Es lässt sich also sagen: »Geistige Behinderung« löst sich deshalb als Erstes auf, weil ihr die Grundlage, nämlich die unerwartete Handlung, die in Diskrepanz zu bestimmten Erwartungen steht, entzogen ist.

9.3.2 Katholisch- und protestantisch-transzendenzbezogene Vorstellungen

In den Gesprächen, die in evangelischen und katholischen Kontexten geführt wurden, wird nur wenige Male eine absolute Auflösung von »Behinderung« bzw. von der Bedeutung von »Behinderung« in der Adressierung von Menschen angedeutet, wenn diese in Bezug zu Transzendente gesetzt wird. Das zentrale Transzendenzkonzept ist in diesen Fällen – anders als in den anthroposophischen Kontexten – Gott.

Aussagen darüber, was mit der »Behinderung« eines Menschen nach dessen Tod passiere, liegen in diesen Interviews nicht vor. Um einen kontrastiven Vergleich und damit eine Bandbreite religiöser Vorstellungen ermitteln zu können, die die Auswirkungen des Todes auf »geistige Behinderung« betreffen, wird an dieser Stelle emische Literatur als Quelle für entsprechende emische Aussagen herangezogen.

Bedeutungslosigkeit von »Behinderung« vor Gott. Der evangelische Pfarrer Herr R. konstatiert, dass »der Stempel Behinderung« auf menschlichen Maßstäben beruhe und »theologisch eigentlich keine Bedeutung hat oder haben kann«.⁹⁹ Dass es Menschen mit »Einschränkung[en]« gebe, sei »Ausdruck der Verschiedenheit von Menschen«¹⁰⁰ und körperliche oder kognitive Einschränkungen hätten keinen Effekt darauf, ob oder wie sich Gott den einzelnen Menschen zuwende:

Herr O.R.: Die Zuwendung Gottes zu uns [...] [gilt] allen Menschen ohne Unterschied [...] ob sie ein oder zwei Beine haben oder äh, wie auch immer //mhm mhm// und unabhängig von ihren intellektuellen Fähigkeiten oder, ihren ihrer Sehfähigkeit oder so¹⁰¹

In ähnlicher Weise verweisen auch die katholische Marienschwester E. und die evangelisch Betreute Frau M. darauf, dass Gott seine Äußerungen gegenüber den Menschen nicht abhängig von ihren Eigenschaften und Handlungen mache. Schwester E. betont die absolut bedingungslose Liebe Gottes zu den Menschen:

98 In der Beschreibung oder Erzählung von Toten sind z.B. Geschlechtszuschreibungen unmittelbar durch die Namen oder Pronomen er bzw. sie präsent. »Geistige Behinderung« hingegen ließe sich erst durch ihre explizite Behauptung oder im Zuge detaillierter Schilderungen von interaktiven Situationen konstruieren – wie wenn in den Interviews über Abwesende gesprochen wird.

99 Herr O.R., Z. 802.

100 Ebd., Z. 807f.

101 Ebd., Z. 833-836.

Sr. E.W.: Ich bin immer von Gott geliebt, immer, egal was ich angestellt hab und auch der der im Knast sitzt ist auch von Gott geliebt auch wenn er ganz großen Mist gebaut hat und vielleicht auch irgendein um die Ecke gebracht hat er ist trotzdem von Gott geliebt¹⁰²

Ergänzend dazu wird am Beispiel der evangelisch betreuten Frau M. deutlich, dass die Gleichheit vor Gott auch in der Art und Weise verstanden werden kann, dass das *Jüngste Gericht* alle Menschen unabhängig von ihren Eigenschaften betreffen werde. Zwar wird angenommen, dass für den Urteilsspruch die Handlungen der Einzelnen und ihre Bewertung durch Gott bzw. Christus von Bedeutung seien, jedoch gelte eben dies ausnahmslos für alle und damit auch für »geistig behinderte« Menschen.

*Frau L.M.: Bei Gott sind alle gleich //mhm// egal (1) //mhm// ob arm reich, pompös Diebe egal bei **Gott** sind alle gleich und der guckt und der hat gesagt zu Jesu Jesus hat mal gesagt zu de Christen ich komme wieder, und ich wer-, die Welt, richten //mhm// (1) [...] und dann wird er die ganzen Menschen richten (1) richten heißt fragen L. was hast Du mit Deinem Leben gemacht [...] das wird dann deftig //mhm// denk ich mal wenn Gott oder Jesus wiederkommt und uns richtet, jeden Einzelnen fragt was habt ihr gemacht was (2) ich hab euch die Welt zu Füßen gelegt was habt ihr mit der Welt gemacht //mhm// hm (2)¹⁰³*

Aus Sicht der hier zitierten GesprächspartnerInnen ließe sich also sagen: Gott adressiert Menschen nicht als »Behinderte« oder Menschen mit »Behinderung« nicht in spezifischer Weise im Zusammenhang seiner Zuwendung und Gerichtsbarkeit. Die Bedeutung von »Behinderung« als soziale Kategorie ist in Bezug auf Transzendentes vollständig aufgehoben. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Eigenschaften, die Menschen als »Behinderung« (Impairment) deuten, sich in diesen Zusammenhängen auflösen oder verwandeln.

Jenseitige Transformation von »Behinderung« und die Bandbreite transzendenzbezogener Behinderungsvorstellungen. Anders als die Gespräche in anthroposophischen Kontexten enthalten die Interviews, die in evangelischen und katholischen Einrichtungen geführt wurden, keinerlei Aussagen darüber, was nach dem Sterben mit der »Behinderung« eines Menschen passiere. In evangelischen und katholischen Kontexten wären in einem solchen Zusammenhang Aussagen über Zustand und Bedeutung von »Behinderung« im Leben nach dem Tod, im Himmel, bei der Auferstehung o.Ä. erwartbar.¹⁰⁴ Mit Bezug auf das erhobene Datenmaterial lassen sich daher

102 Sr. E.W., Z. 815ff. In den Beschreibungen Schwester E.s, die diesem Zitat vorausgehen, geht es um die Liebe Gottes zu »behinderten« Kindern, die nicht davon abhängig sei, dass diese zur Erstkommunion zugelassen werden. Ihr hier zitierter Verweis auf die Liebe Gottes trotz gesellschaftlich nichtakzeptierter Handlungen (»Knast«, »Mist«, »um die Ecke gebracht«) dient damit der Betonung der Liebe Gottes zu »behinderten« Menschen bzw. solchen, die keine kirchlich-rituelle Initiation erhalten.

103 Frau L.M., Z. 391-399. Frau M. scheint sich an dieser Stelle auf Röm 2:11 sowie auf Off 20:11-13 zu beziehen. An einer anderen Stelle gliedert Frau M. auch »Behinderung« in eine ähnliche Reihe von Eigenschaften mit ein und gibt an, dass alle ihre »Schwestern und Brüder« seien, weil Gott gesagt habe, er »liebt jede Hautfarbe« (Z. 423f.). Entsprechend kann davon ausgegangen werden, dass Frau M. erwartet, dass Gott über Menschen mit und ohne »Behinderung« wie über alle Menschen »nach ihren Werken« richten wird (Off 20:12).

104 Dieser Umstand kann auf den jeweiligen Gesprächsverlauf und die Interviewfragen zurückzuführen sein. Jedoch fällt auf, dass die Befragten im anthroposophischen Kontext auch von sich aus (ohne

überhaupt keine Angaben zu evangelisch oder katholisch gefärbten Spekulationen darüber, was nach dem Sterben mit einer »Behinderung« passiert, machen. Folglich kann auf Basis der Interviews auch kein Vergleich der drei hier untersuchten Religionsspezifikationen hinsichtlich solcher Annahmen angestellt werden.

Ein Vergleich ist aber nötig, um die mögliche Bandbreite transzendenzbezogener Behinderungsvorstellungen aufzuzeigen. Dies kann mit Blick auf pfingstlich-protestantische TheologInnen wie Nancy Eiesland und Amos Yong und die Rezeption ihrer Publikationen deutlich gemacht werden: Von ihnen wird, ganz im Gegensatz zu den erörterten anthroposophisch geprägten Annahmen, davon ausgegangen, dass die »Behinderung« eines Menschen nach Tod und Auferstehung zwar eine Transformation erfahre, prinzipiell aber erhalten bleibe. Eiesland hebt hervor: »Resurrection is not about the negation or erasure of our disabled bodies in hopes of perfect images, untouched by physical disability«.¹⁰⁵

Werden die Vorstellungen aus anthroposophischen Kontexten mit der Persistenz von »Behinderung« bei der Auferstehung von Eiesland kontrastiert, deutet sich eine Bandbreite religiösen Denkens an, die in Bezug auf das Verhältnis von »Behinderung« und Transzendente möglich ist. Es geht an dieser Stelle darum, diese Bandbreite aufzuzeigen – nicht aber darum, zu behaupten, dass pfingstliche Vorstellungen lutherisch-evangelische oder römisch-katholische Sichtweisen repräsentieren könnten. Im Gegenteil: Die Diskussion emischer Literatur hat vielmehr gezeigt, dass z.B. Eurich in dezidiert abgegrenzter Abgrenzung zu Eiesland von einer Überwindung von »Behinderung« im Eschaton ausgeht.¹⁰⁶ Insofern ähneln sich die Annahmen darüber, was nach dem Sterben mit der »Behinderung« eines Menschen passiere, in anthroposophischen und »mainstream-christlichen« Kontexten – auch wenn Transzendentes unterschiedlich konzipiert ist: In beiden Kontexten lassen sich also Annahmen über eine absolute Auflösung von »geistiger Behinderung« im Sterben oder nach dem Tod feststellen.

Eiesland und Yong hingegen kommen im Rahmen ihrer Theologien zu einem anderen Schluss: Yong geht davon aus, dass die Erlösung der Menschen nach dem Tod mit einer Transformation der Einzelnen einhergehe, die zwar binäre Gegensätzlichkeiten der Geschlechter sowie »Behinderung« und Nicht-»Behinderung« überwinde; die gleichzeitig aber auch eine Kontinuität zum gegenwärtigen Leben zulasse. Diese Kontinuität sei für die Erhaltung der Identität eines Menschen von Bedeutung: Die Menschen müssten auch als Erlöste sich selbst und durch andere (wieder-)erkannt werden können.¹⁰⁷ Erlösung bedeute daher nicht Auflösung von »Behinderung«, sondern eine

Einfluss der Interviewerin) auf Vorgänge nach dem Tod zu sprechen kommen – die Befragten in evangelischen und katholischen Kontexten jedoch nicht. Möglicherweise gehen GesprächspartnerInnen in den evangelischen und katholischen Kontexten stärker davon aus, dass es sozial nicht erwünscht ist, über Vorstellungen, die ein Leben nach dem Tod und die Auferstehung betreffen, zu sprechen. AnthroposophInnen befinden sich in Deutschland ohnehin in einer Art Außenseiterposition und haben daher eventuell weniger entsprechende Bedenken. Sie kritisieren gerade den Umgang mit Religion/Religiosität in der Gesellschaft (vgl. z.B. Frau A.S., Z. 317-324).

105 Eiesland 1994, S. 107.

106 Dazu vgl. auch Yong 2007, S. 267, und Joss-Dubach 2014, S. 282.

107 In ähnlicher Weise geht auch Eiesland von einer Fortführung des diesseitigen Lebens im Jenseits aus. Die evangelische Theologin und Pfarrerin Anne Krauß (2014, S. 210) nimmt kritisch Bezug auf diese Vorstellung Eieslands und hält sie für unzutreffend. Sie hebt vielmehr die absolute Andersartigkeit des Jenseits hervor. In den Interviews konstatiert die katholische Marienschwester E. ein

Anerkennung der »zentralen Rolle [von »behinderten« Menschen] sowohl in der Gemeinschaft der Heiligen als auch innerhalb der göttlichen Ordnung der Dinge.«¹⁰⁸ Die Transformation bedeute zwar eine Erneuerung des Körpers und eine Befreiung von Einschränkungen, die durch die »Behinderung« verursacht worden seien; die Zeichen der Erfahrung von »Behinderung« im Alltag würden die Betroffenen aber weiterhin tragen:

To say that people with disabilities will no longer be disabled in heaven threatens the continuity between their present identities and that of their resurrected bodies. [...] [I]f people with Down Syndrome are resurrected without it, in what sense can we say that it is they who are resurrected and embraced by their loved ones? [...] I suggest, [...] disability will be transformed even if its particular scars and marks will be redeemed, not eliminated. [...] [T]he body itself finds its rest in the unending process of being transformed by the story of God in ways that overturn the binary dichotomies not only of male/female but also of disabled/nondisabled. [...] [R]edemption of the human body retains some continuity with the present life even amid its transformation. [...] I further speculate that people with intellectual or developmental disabilities, such as, those with Down Syndrome or triplicate chromosome 21 will also retain their phenotypical features in their resurrection bodies. There will be sufficient continuity to ensure recognizability as well as self-identity. Thus, the redemption of those with Down Syndrome, for example, would consist not in some magical fix of the twenty-first chromosome but in the recognition of their central roles both in the communion of saints and in the divine scheme of things.¹⁰⁹

In Yongs Theologie der Behinderung treten drei Aspekte als wesentlich hervor: (1) »Behinderung« wird von Yong als wesentlicher Bestandteil des Menschen und seiner Identität verstanden. Als ebenso wesentlich gelten die Alltagserfahrungen, die mit »Behinderung« verbunden sind. (2) Des Weiteren kommt die Ansicht, dass die Identität der Einzelnen und ihre sozialen Beziehungen im Leben vor und nach dem Tod bzw. vor und nach Erlösung und Auferstehung erhalten bleiben müssen, zum Ausdruck. In der Konsequenz wird der Fortbestand von »Behinderung« über Tod, Erlösung und Auferstehung hinaus als notwendig erachtet und ihre Auflösung abgelehnt. Das Verschwinden der »Behinderung« eines Menschen würde seine Wiedererkennung und die Fortführung seiner sozialen Beziehungen verunmöglichen. (3) Gleichwohl erscheint eine gewisse Transformation weiterhin notwendig, weil zum einen von einer Andersartigkeit des jenseitigen, ewigen Lebens im Vergleich zum diesseitigen Leben ausgegangen wird; zum anderen, weil »Behinderung« mit Einschränkung, Leid o.Ä. gleichgesetzt wird, die Vorstellungen von Einschränkungen, Leid usw. im jenseitigen, ewigen Leben aber als unangemessen erscheinen.

Wiedersehen und damit ein Wiedererkennen und Fortbestehen sozialer Beziehungen (nach dem Tod oder nach der Auferstehung): »[W]ie es im Himmel [...] **wann** kommt der Herr wieder, da hab ich gesagt er kommt wieder aber **wann** das weiß ich auch nich und we:rd ich meine Eltern wieder sehen (1) sag Du **wirst** Deine Eltern auf **jeden Fall** wiedersehen **diese** Verheißung **haben** wir« (Z. 402-405).

¹⁰⁸ Yong 2007, S. 282 (Übersetzung und Einfügung der Verfasserin).

¹⁰⁹ Ebd., S. 269f. und 281f.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Es zeigen sich grundlegende Unterschiede zwischen anthroposophischen und – in diesem Fall – pfingstlich-protestantischen Auffassungen von der Konstitution des Menschen und den Geschehnissen nach Tod und Auferstehung bzw. nach der Wiederverkörperung. Die unterschiedlichen religiösen Vorstellungen führen zu grundlegend unterschiedlichen Überlegungen darüber, was mit der »Behinderung« eines Menschen nach dessen Tod passiere, und wirken damit auf unterschiedliche Weise auf die Konstruktion von »geistiger Behinderung« und die mit ihr verbundene soziale und gemeinschaftliche Stellung im Alltag zurück.

D Schluss

Kapitel 10

Zusammenfassung: eine *Grounded Theory of Dis/abling Religion*

Das Verhältnis zwischen Religion und »geistiger Behinderung« kommt in vielen verschiedenen Phänomenen zum Ausdruck. Im Hauptteil der vorliegenden Arbeit wurden diese Phänomene detailliert diskutiert; es wurde gezeigt, wie sich diese Phänomene in Konzepten zusammenfassen lassen und diese wurden schließlich drei verschiedenen Wirkungskategorien zugeordnet: zu den Kategorien der *Enabling Religion*, der *Disabling Religion* und der *Releasing Religion*. Des Weiteren wurden drei Ebenen voneinander unterschieden, auf die sich diese Wirkungen gemäß dem analysierten Interviewmaterial beziehen: die Ebene der *Gesellschaft*, die Ebene der *religiösen Gemeinschaft* und die Ebene von *transzendenzbezogenen Vorstellungen*. Um die drei unterschiedlichen Wirkungen auf jeweils einer dieser Ebenen zu verdeutlichen, wurden sie für die Analyse und deren Präsentation im Hauptteil der vorliegenden Arbeit isoliert voneinander betrachtet. Die Beziehungen zwischen den verschiedenen Wirkungen und Ebenen wurden dabei zunächst nur angedeutet. Doch diese Beziehungen müssen ebenfalls in den Blick genommen werden, um das komplexe Verhältnis zwischen Religion und »geistiger Behinderung«, also um die Wechselwirkungen zwischen verschiedenen religiösen Zusammenhängen und der Konstruktion von Unfähigkeit und Fähigkeit (Dis/ability) zu erfassen. So kann an dem untersuchten Beispiel schließlich gezeigt werden, inwiefern religiöse Zusammenhänge auf die soziale Stellung von Personen, d.h. auf das In- und Exklusionsprofil von Personen, das sich aus den ihnen zugeschrieben Un-/Fähigkeiten ergibt, reagieren und inwiefern sich innerhalb von und durch religiöse Zusammenhänge eine soziale Positionierung ergibt, indem sich religiöse Zusammenhänge auf Un-/Fähigkeitskonstruktionen – und damit auf In- und Exklusion – auswirken.

Eine gegenstandsverankerte Theorie über das Verhältnis zwischen Religion und Dis/ability, eine *Grounded Theory of Dis/abling Religion*, muss entsprechend auf diese Beziehungen zwischen den verschiedenen Wirkungs- und Ebenenkategorien eingehen. Die folgende Darstellung einer *Grounded Theory of Dis/abling Religion* fasst die obenstehende Analyse zusammen und legt dabei den Fokus auf das Verhältnis der Kategorien zueinander. Neben den Ergebnissen der Interviewanalyse zieht die *Grounded Theory of Dis/abling Religion* punktuell einige der oben angeführten Befunde historischer Forschung sowie Aspekte aus der Diskussion religiöser Literatur ergänzend hinzu und führt damit die verschiedenen Teile dieser Arbeit zusammen. Des Weiteren wird da-

rauf hingewiesen, welchen Mehrwert Religionswissenschaft und Disability Studies aus dem Bezug aufeinander ziehen können. Diesen Mehrwert zu illustrieren, ist ein zentrales Anliegen der vorliegenden Arbeit.

Am Beginn der Arbeit wurde festgehalten, dass das Verhältnis zwischen Religion und Dis/ability mit Blick auf religiöse Organisationen/Einrichtungen, Praktiken/Rituale und Lehren/Vorstellungen, wie sie in dem erhobenen Interviewmaterial dargestellt werden, rekonstruiert werden soll. Die Analyse und Interpretation konzentrierte sich entsprechend auf diese drei religiösen Kontexte. Die *Grounded Theory of Dis/abling Religion*, die im Folgenden die Ergebnisse der Untersuchung zusammenfasst, fokussiert daher auf die Beziehungen zwischen den verschiedenen Wirkungs- und Ebenenkategorien in diesen drei Kontexten, so wie sie sich gemäß der Schilderungen der Befragten darstellen. Dabei wird in der Zusammenfassung so weit wie möglich auf typisch systemtheoretische Formulierungen verzichtet, um die allgemeine Verständlichkeit, wie sie Strauss und Corbin für gegenstandsverankerte Theorien fordern, zu erhöhen.

10.1 Dis/ability im Kontext religiöser Einrichtungen

Evangelische und katholische Einrichtungen, in denen Menschen wohnen und/oder arbeiten, die heute u. a. als »geistig behindert« bezeichnet werden, gibt es in Deutschland seit etwa 160 Jahren; anthroposophische seit etwa 100 Jahren. Zusammen stellen sie aktuell die Mehrzahl der entsprechenden Einrichtungen. Ihre Entstehung und Gestaltung erfolgt zu allen Zeiten stets in wechselseitiger Beeinflussung mit gesellschaftspolitischen, wohlfahrtsstaatlichen, pädagogischen, medizinischen und theologischen Entwicklungen. Als Organisationen zeichnen sich die Einrichtungen dadurch aus, dass sie nicht deckungsgleich mit einem bestimmten Bereich von Gesellschaft sind und dass ihre Vorgänge nicht nur einem einzelnen Bereich der Gesellschaft entsprechen (z. B. Religion, (Wohlfahrts-)Politik *oder* Wirtschaft). Vielmehr sind mehrere Aspekte der Gesellschaft in ihnen präsent und sie haben Anteil an unterschiedlich konnotierten gesellschaftlichen Vorgängen (z. B. Religion, (Wohlfahrts-)Politik *und* Wirtschaft). So inkludieren sie z. B. als Wohlfahrtsorganisationen bestimmte Personen als EmpfängerInnen wohlfahrtsstaatlicher Leistungen (Betreute); als Wirtschaftsorganisationen inkludieren sie andere als Angestellte/ArbeitnehmerInnen (Betreuende); gleichzeitig stellen die Einrichtungen einen Teil organisierter religiöser Strukturen dar und sind Kontexte, in denen z. B. religiöse Vorstellungen entstehen und plausibilisiert sowie religiöse Rituale praktiziert werden und religiöse Gemeinschaft konstituiert wird.

Charakteristisch für religiös gebundene Einrichtungen für »geistig behinderte« Menschen als Wohlfahrtsorganisationen ist wie für nicht-religiöse Wohlfahrtseinrichtungen auch, dass sie gegen Bezahlung durch den Staat diejenigen als Betreute inkludieren, die aus mehreren sozialen Zusammenhängen exkludiert werden (wie z. B. aus der Regelschule, dem regulären Arbeitsmarkt, familiären Beziehungen und/oder medizinisch-psychologischer Behandlung). Ausgangspunkt für die Inklusion in die Einrichtungen als Wohlfahrtsorganisationen ist demnach, dass multiple, vor allem nicht-religiöse Exklusion erfolgt und beobachtet wird, und das bedeutet, dass eine Person oder Personengruppe als unfähig erachtet wird, an verschiedenen sozialen Zusammenhängen teilzunehmen. Mit den Einrichtungen als Wohlfahrtsorganisationen

bzw. mit der entsprechenden Inklusion in diese wird auf beobachtete Exklusion bzw. Unfähigkeit und damit auf eine prekäre soziale Stellung reagiert. Die Inklusion in die Einrichtungen ersetzt diejenige Inklusion, die aufgrund der unter den gegebenen Bedingungen entstandenen Unfähigkeit nicht zustande kommt, die aber als Normalfall gilt. Die Einrichtungen akzeptieren damit die üblichen Un-/Fähigkeits- und Normalitäts-/Abweichungskonstruktionen. Sie entlasten eine Gesellschaft, indem sie die Inklusion der »Behinderten« – also derer, die in Bezug zu bestimmten Erwartungen als unfähig und abweichend markiert wurden – übernehmen. Veränderungen von gesellschaftlichen In-/Exklusionsvorgängen werden dadurch unnötig. Oder anders gesagt: Eine Gesellschaft nutzt die Einrichtungen, um ihre gängige Funktionsweise und »ihre Normalität« zu stabilisieren.¹ Wie »geistige Behinderung« selbst sind die Wohlfahrtsorganisationen Teil einer Strategie, mit der Konflikte gelöst werden, die aus einer Diskrepanz zwischen Erwartungen und Eigenschaften entstehen, indem sie eine spezielle soziale Position schaffen, über die Exkludierte inkludiert werden, nämlich die der EinrichtungsbewohnerInnen oder EmpfängerInnen sozialer Hilfsleistungen (Betreute). Weiterführend könnte geprüft werden, inwiefern ein solches Verhältnis von Religion bzw. religiös gebundener Organisationen und Gesellschaft in anderen (z.B. außereuropäischen) Kontexten festgestellt werden kann.

So gesehen ist es erwartbar, dass die Inklusion in die Einrichtungen nicht zu einer gesellschaftlichen (Re-)Inklusion führt, sondern die erfolgte Exklusion verstetigt; oder, dass gesellschaftliche (Re-)Inklusion über den Weg durch die Einrichtungen nur erfolgen kann, insofern sie die »Behinderten« zu ausreichend Befähigten macht. Erreicht werden kann Letzteres entweder dadurch, dass die Einrichtungen die betreffenden Individuen entsprechend modelliert – z.B. durch Erziehung oder Therapie – oder dass von den Einrichtungen doch Veränderungen gesellschaftlicher Erwartungs- und Ordnungsstrukturen ausgehen.

Geprägt von den aktuellen sozialprogrammatischen Debatten um »Inklusion« stellen viele Betreuende religiös gebundene Einrichtungen der Behindertenhilfe und Sozialtherapie vor allem als Moderatorinnen von »Inklusion« dar. Dabei verstehen sie unter »Inklusion« ein Zusammensein von Menschen mit und ohne »Behinderungen«, bei dem sich alle Beteiligten gegenseitig wertschätzen und die gegebenen Unterschiede als Bereicherung wahrnehmen. Außerdem verbinden sie mit »Inklusion«, dass »behinderte« und nicht-»behinderte« Menschen gleiche Zugangsmöglichkeiten zu den verschiedenen Bereichen einer Gesellschaft haben. Um diese »Inklusion« herzustellen und zu moderieren, soll, so schildern es evangelische und katholische Betreuende in leitenden Positionen, zum einen der Umstand genutzt werden, dass die Einrichtungen als Organisationen Zugang zu unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft haben: Ausgehend von den Organisationen, sollen von den Angestellten gleichsam Brücken gebaut werden, über die die Betreuten in Gesellschaftsbereiche außerhalb der Einrichtungen gelangen können. Die religiöse Orientierung ist dieser Darstellung nach dabei ausschlaggebend für die Motivation, sich für »Inklusion« zu engagieren. »Inklu-

1 Dies ist keine neue Feststellung. Generell überholt ist sie dennoch nicht. Zwar verändern sich im Zuge der Umsetzung von »Inklusion« die Strukturen seit einigen Jahren dahingehend, dass z.B. eine größere Bandbreite an Kindern Regelschulen besuchen. Doch immer dann, wenn die Inklusion in Sondereinrichtungen geschieht, hat sie den skizzierten Effekt. Wie auch immer die Un-/Fähigkeitskonstruktionen aussehen, werden diese durch Sondereinrichtungen gleichzeitig bedingt und bestätigt.

sion« wird damit aus emischer Sicht zumindest mittelbar ein religiöses Unternehmen. Nicht-religiös gebundene Organisationen würden, so die Ansicht einiger Betreuender, »Inklusion« daher weniger nachdrücklich verfolgen. Damit wird – vor allem auf der Ebene evangelischer und katholischer Einrichtungsleitungen – der Anspruch erhoben, als religiöse Organisation die gesellschaftliche Ordnung grundlegend zu gestalten bzw. unverzichtbar für die Umsetzung von »Inklusion« zu sein. Die Vision von »Inklusion« in der allgemeinen Gesellschaft durch Religion bzw. religiös gebundene Einrichtungen geht z.T. so weit, dass eine Diskriminierung von »behinderten« Menschen in der Gesellschaft überhaupt nicht mehr stattfinden soll. Religion führt in dieser Sichtweise zu einer Abschaffung von Behinderung. Sie spielt für die Rechtfertigung und Motivation dieses Unternehmens die zentrale Rolle. Die Aktivitäten, die für die Abschaffung von Behinderung nötig werden, sind dabei jedoch selbst nicht unmittelbar als religiös markiert. Sie sind vielmehr Teil des sozialpolitischen Engagements der Organisation. Diese Vision zeichnet sich dadurch aus, dass sie an gesellschaftlichen Strukturen ansetzt und Behinderung als soziales und lösbares Problem wahrnimmt. Sie nimmt damit implizit auf ein soziales Modell von Behinderung Bezug. In der Folge werden religiös gebundene Einrichtungen als sozialpolitische Akteurinnen konzeptualisiert. Vom Betreuungs- und Pflegepersonal in evangelischen und katholischen Einrichtungen sowie im Kontext der Anthroposophie richtet sich der Fokus eher auf das religiöse und nicht-religiöse Zusammenleben innerhalb der Einrichtung, das als »inklusive« Gegenentwurf zur »exkludierenden« Gesamtgesellschaft verstanden wird. Eine allgemeine Umsetzung von »Inklusion« wird dort zwar als wünschenswert, aber wenig realistisch betrachtet. Sie kann aus ihrer Sicht höchstens punktuell an den Stellen erfolgen, an denen »die Normalen« die Anwesenheit von »geistig behinderten« Menschen akzeptieren oder »geistig behinderte« Menschen ausreichende Fähigkeiten aufweisen. Die unterschiedlichen Perspektiven scheinen in Korrelation mit den sozialstrukturellen Positionen der jeweiligen Personen zu stehen.

Die Einrichtungen werden also nicht nur als sozialpolitische Akteurinnen präsentiert. Betreute und Betreuende stellen die Einrichtungen auch als Kontexte dar, in denen »geistig behinderte« Menschen durch Erziehung mehr Fähigkeiten erlangen und damit »inkludierbar« gemacht werden. In diesem Punkt stimmen die Ansichten der Befragten unabhängig ihrer religiösen Zugehörigkeit und sozialstrukturellen Position weitgehend überein. Die Konzeptualisierung religiös gebundener Einrichtungen für Menschen mit »geistiger Behinderung« als Erziehungskontext beruht auf mehreren, miteinander verknüpften Voraussetzungen: Sie geht zunächst davon aus, dass bestimmte Menschen (nämlich »geistig behinderte« Menschen) von weitreichender Exklusion betroffen sind und dass dieser prekären sozialstrukturellen Position entgegenzuwirken ist. Die Ursache der Exklusion wird hauptsächlich im mangelnden Passungsvermögen von bestimmten Individuen gesehen, also in deren Unfähigkeit, bestimmte Anforderungen zu erfüllen. Dieser Ansatz basiert damit auf einem individuellen Modell von Behinderung. Der Unfähigkeit wird folglich mit Maßnahmen begegnet, die unmittelbar auf die Modifikation des Individuums und seiner Handlungen zielen. So soll mittelbar Exklusion »geistig behinderter« Menschen entgegengewirkt bzw. deren Einbindung und Teilhabe ermöglicht werden. Teilweise werden diese Erziehungsmaßnahmen innerhalb der Einrichtungen mit religiösen Lehren und Praktiken verbunden oder religiöse Lehren und Praktiken werden selbst als Mittel der Erziehung genutzt.

Des Weiteren wird auch der Kontakt zu Transzendente[m] als Ressource für die Entwicklung eines sozialen Passungsvermögens geschildert. Den entsprechenden Darstellungen nach geben personale Transzendenzrepräsentationen wie Gott, Christus und Engel Hinweise auf ein angemessenes Verhalten oder fordern dieses ein. Möglich erscheint dies vor dem Hintergrund der religiösen Anbindung der Einrichtungen: Visionen und Auditionen werden dort nicht (unbedingt oder ausschließlich) z.B. als psychotische Zustände gedeutet, sondern als religiöse Transzendenerfahrungen bzw. zumindest als Ressource zur Befähigung genutzt.

Konzeptualisierungen von religiös gebundenen Einrichtungen als sozialpolitische Akteurinnen, denen ein soziales Modell von Behinderung zugrunde liegt, und als Erziehungskontext, der sich auf Exklusion als individuelles Problem bezieht, werden teilweise – vor allem in evangelischen und katholischen Einrichtungen sowie von Personen in leitenden Positionen – kombiniert. Dies ist insofern plausibel, als dass auch im sozialen Modell nicht nur von einer sozialen Problematik, sondern auch von einer objektiv gegebenen Beeinträchtigung von Individuen ausgegangen wird. Dementsprechend kann sowohl die Gesellschaft als auch das Individuum Ansatzpunkt von Maßnahmen sein. Religion wird damit nicht nur zur Quelle des Engagements für »Inklusion«, sondern auch zum Instrument, um in den Einrichtungen »Inkludierbarkeit« von Individuen zu erzeugen, und d.h. aus der Sicht der Befragten, die soziale Stellung von »geistig behinderten« Menschen zu verbessern.

Die Inklusion in die religiöse Gemeinschaft, die sich in den jeweiligen religiös gebundenen Einrichtungen formiert, kann für die Befragten ein wichtiges Ziel sein. Zum einen stellt Religion aus ihrer Sicht, wie aufgezeigt, Motivationsquelle und erzieherisches Instrument zur Herstellung von individueller Fähigkeit und damit »Inkludierbarkeit« dar. Religiöse Inklusion muss diesem logischerweise vorausgehen. Zum anderen kann die Inklusion in eine religiöse Gemeinschaft selbst eine zusätzliche Adresse im Inklusionsprofil einer Person darstellen und als solche Bedeutung haben. Insbesondere dann, wenn die Häufigkeit von Inklusion einer Person erhöht werden soll und/oder wenn religiöse Inklusion als generell wichtig, außerhalb der Einrichtung aber als mangelhaft eingeschätzt wird, erscheint religiös-gemeinschaftliche Inklusion als ein zentrales Ziel. Hinzu kommt, dass der Zweck der Einrichtungen die Eingliederung »behinderter« Menschen in eine Gemeinschaft ist. Dabei muss es sich nicht unbedingt um eine Gemeinschaft außerhalb der Einrichtungen handeln, sondern auch die Eingliederung in die Gemeinschaft innerhalb der Einrichtung (quasi als Ersatzinklusion) ist vor dem Hintergrund rechtlicher Bestimmungen legitim² und nach Vorstellungen einiger der befragten Betreuenden und Betreuten – trotz des Ideals der »Inklusion« – das einzige realistische Ziel. Wird Religion oder genauer: eine bestimmte Religion als gemeinschaftsstiftend empfunden bzw. Gemeinschaft über eine einheitlich religiös konnotierte Einheitssemantik erzeugt, erscheint eine Inklusion in »die Religion der Einrichtung« unabdingbar. Dies führt (zumindest potenziell) zu (unbewussten) Einschränkungen sichtbarer religiöser Heterogenität und Indifferenz gegenüber religiösen Zusammenhängen sowie zur Missbilligung und Einschränkung von Handlungsweisen, die im Widerspruch zu den dominierenden religiösen Vorstellungen und Handlungsweisen stehen. Die Befähigung durch Religion setzt – wenn auch implizit – eine gewisse Einschränkung und Herauslösung aus bestimmten anderen Zusam-

2 Dies gilt mindestens für den Zeitpunkt der Erhebung.

menhängen voraus. Religiöse Gemeinschaft hat demnach bildlich gesprochen eine inkludierende Vorder- und eine exkludierende Rückseite. Unter den Bedingungen, dass »Inklusion« forciert werden soll und ein Bild von Religion quasi als Inklusion *per se* oder als Mittel zur »Inklusion« und des gesellschaftlichen Zusammenhalts schlechthin besteht – so wie es auch in aktueller evangelisch- und katholisch-theologischer Literatur zum Ausdruck kommt –, ist es emisch schwierig, über diese Exklusionseffekte (neutral) zu sprechen oder diese überhaupt zu erkennen. Dies gilt sicherlich nicht nur im Zusammenhang der »Inklusion« von »geistig behinderten« Menschen. So werden die Exklusionseffekte der Einrichtung als Wohlfahrtsorganisation von einigen Betreuenden zwar erahnt und erwähnt und von den meisten Betreuten werden sie zwar alltäglich erfahren und geschildert; sie werden aber nicht mit Religion in Verbindung gebracht. Die einschränkenden und exkludierenden Effekte von Religion werden im Sample nur von wenigen Betreuten und höchstens andeutungsweise problematisiert.

Darüber hinaus kann festgestellt werden, dass religiös gebundene Einrichtungen der Behindertenhilfe und Sozialtherapie die physischen Orte sind, an denen gesellschaftliche Erwartungen, Behinderungserfahrungen und religiöse Vorstellungen, Praktiken und Gemeinschaftsstrukturen aufeinandertreffen. Damit werden sie zum zentralen Zusammenhang, in dem religiöse Vorstellungen über »geistige Behinderung«, soziale Exklusion und eine ideale soziale Ordnung entstehen, plausibilisiert oder verworfen werden. Dadurch werden religiös gebundene Einrichtungen für Menschen mit »geistiger Behinderung« zu religiösen Zusammenhängen – nicht nur dadurch, dass sie Teil religiöser Organisationsstrukturen wie der evangelischen und katholischen Kirche oder einer Sektion am Goetheanum sind. Vor allem für die befragten AnthroposophInnen, KatholikInnen und ProtestantInnen, die als Betreuende in den Einrichtungen arbeiten, werden sie zu Orten, an denen sie (individuelle) religiöse Vorstellungen entwickeln, eine Plausibilisierung (ihrer) religiösen Vorstellungen erfahren und an denen sie (ihren) religiösen Idealen gerecht werden können.

Religion entsteht an diesen Orten auch dadurch, dass es dort eine gewisse Bereitschaft gibt, Äußerungen, Handlungen und Vorgänge als religiös zu deuten. Dies ist insbesondere für Betreute, die Einordnung ihrer Erfahrungen und ihre Einbindung in eine religiöse Gemeinschaft bedeutsam sowie für die Aufrechterhaltung von Religion in Situationen, in denen nicht alle Vorgänge eindeutig religiös oder eindeutig einer bestimmten Religion zuzuordnen sind. Begünstigt wird dies vermutlich durch die Anbindung der Einrichtungen an religiöse Organisationsstrukturen. So erhalten Äußerungen, Handlungen und Vorgänge, die in anderen Zusammenhängen außerhalb der religiös gebundenen Einrichtungen nicht unbedingt als Ausdruck von Religiösem verstanden werden, innerhalb der Einrichtungen eine religiöse Bedeutung. Insgesamt erscheint der Einbezug von verschiedensten Vorgängen als ein wichtiges Element bei der Konstitution und Aufrechterhaltung von Gemeinschaft: Wichtiger als eine religiöse Intention erscheint die religiöse Deutung von Vorgängen, denn durch die Deutung verschiedenster Vorgänge als religiöse Äußerung und Teil der religiösen Gemeinschaft kann eine religiöse Gemeinschaft als solche reproduziert werden, wenn sie mit der Heterogenität an Intentionen und Deutungsoptionen oder Unsicherheiten in Bezug auf Intentionen konfrontiert ist. So wird es z.B. möglich, bestimmte Erfahrungen nicht als Psychosen zu deuten, sondern als religiöse Erlebnisse und sie als solche zur Ressource von Befähigung zu machen. Des Weiteren können auf diese Weise Menschen, denen aufgrund der Form ihrer Äußerungen die Fähigkeit abgesprochen

wird, Teil einer religiösen Gemeinschaft zu sein, in eine solche eingebunden werden, da im Kontext der Einrichtungen ihre Äußerungen als Ausdruck von Religiosität betrachtet werden.

Insofern die Aufgabe der Einrichtungen darin gesehen wird, einer gegebenen religiös- gemeinschaftlichen Exklusion mit einer gesonderten religiösen Ersatzinklusion zu begegnen, nehmen die Einrichtungen innerhalb von Religion die gleiche Position ein, die sie auch innerhalb der Gesellschaft einnehmen: Sie nehmen diejenigen auf und versorgen sie, die für die ›normalen‹ Zusammenhänge als nicht ausreichend fähig befunden und daher von diesen ausgeschlossen werden. Der Unterschied zu z.B. Einrichtungen und speziellen Praktiken für Kinder, die ebenfalls in gewisser Weise als (vorübergehend) nicht ausreichend fähig erachtet werden, an den ›normalen‹ Zusammenhängen (für Erwachsene) zu partizipieren, besteht dann insofern, als dieser Einschluss auf Dauer angelegt und damit die gängigen religiösen Un-/Fähigkeits- und Normalitätskonstruktionen aufrechterhält.

Die Einrichtungen beobachten also Exklusion und die ihr zugrundeliegende Konstruktion von Unfähigkeit. Sie nehmen die als Unfähige Exkludierten auf und versuchen Fähigkeit und Inklusion herzustellen. Dabei kommt Religion zumindest für einige eine zentrale Rolle zu. Die Rolle, die Religion dabei einnimmt, kann durchaus unterschiedlich sein. Die Einrichtungen sind in jedem Fall von großer Bedeutung für die gesellschaftliche Stellung derjenigen, die von Exklusion betroffen sind. Die Herstellung von Fähigkeit und Inklusion gelingt jedoch nicht durchgehend, sondern es werden auch in den und durch die Einrichtungen wiederum Unfähigkeit, Einschränkung und Exklusion erzeugt. Gerade deshalb, weil die Einrichtungen als Organisationen Schnittstellen von verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen sind, ist in ihnen viel Potenzial für die Herstellung von Inklusion enthalten. Gleichzeitig erscheint es gerade wegen ihrer Bedeutung für die soziale Stellung Exkludierter besonders fatal, wenn Inklusion, die vor dem Hintergrund der UN-BRK erwünscht ist, durch die Organisation nicht zustande kommt, sondern Einrichtungen diese Exklusion bestätigen oder sogar verstärken.

10.2 Dis/ability im Kontext religiöser Praktiken

Religiöse Rituale spielen in den untersuchten religiös gebundenen Einrichtungen für Menschen mit »geistiger Behinderung« eine zentrale Rolle für die Herstellung von Fähigkeit – und auch für die Herstellung von Unfähigkeit. Die zentrale Rolle religiöser Rituale ergibt sich zum einen aus dem Umstand, dass die jeweilige religiöse Anbindung einer Einrichtung dadurch sichtbar gemacht werden kann, dass wiederkehrende Handlungen entsprechend einer bestimmten religiösen Tradition gestaltet werden. Zum anderen kommt rituellen Handlungen im Umgang mit Menschen, die als »geistig behindert« gelten, bzw. im Zusammenleben von »geistig behinderten« und nicht-»behinderten« Menschen eine zentrale Bedeutung zu: Einrichtungen für Menschen mit »geistiger Behinderung« nehmen diejenigen Menschen auf, die als unfähig befunden wurden, an alltäglichen Situationen verschiedener gesellschaftlicher Bereiche angemessen teilzunehmen, und die für Krisen und Konflikte bei gesellschaftlichen Abläufen verantwortlich gemacht werden. Auch im Alltag innerhalb der Einrichtungen gelten die Anforderungen und Erwartungen einer Gesellschaft und so kommt es

auch dort, z.B. in der Interaktion zwischen Betreuten und Betreuenden sowie auch zwischen Betreuten und Betreuenden untereinander, immer wieder zu krisenhaften Situationen, die gelöst werden müssen. Die Einrichtungen sind nicht völlig losgelöst von der Gesellschaft, sondern sind Teil von ihr. Dementsprechend werden die Unfähigkeitskonstruktionen außerhalb der Einrichtungen in ihrem Inneren aktualisiert. Es gilt also auch oder sogar gerade innerhalb der Einrichtungen, die der Aufgabe der Eingliederung oder dem Anspruch der »Inklusion« gerecht werden sollen, reibungslose Alltagsinteraktionen und d.h. eine Übereinstimmung zwischen Handlungen und Erwartungen herzustellen. Da es aufgrund der gegebenen Erwartungsstrukturen aber immer wieder zu krisenhaften Situationen kommt und da aufgrund eben dieser Erwartungs- sowie der allgemeinen Machtstrukturen die Zuschreibung von Unfähigkeit immer wieder die gleiche Gruppe von Personen trifft, nehmen sich die beteiligten Personen als Angehörige einer bestimmten Gruppe und als grundsätzlich unterschiedlich wahr.

Rituale sind mit ihrer spezifischen Struktur in der Lage, Handlungen und Erwartungen in Übereinstimmung zu bringen und ein Gefühl der Zusammengehörigkeit von Personen zu erzeugen. Sie können demnach dazu dienen, krisenhafte Alltagssituationen zu befrieden. Dieser Effekt von Ritualen und damit die Rituale selbst gewinnen dann weiter an Relevanz, wenn »Inklusion« das visionäre Ziel für die Arbeit mit »geistig behinderten« Menschen darstellt.

Rituale zeichnen sich, wie erläutert, dadurch aus, dass ihr Ablauf festgelegt ist. Bei Interaktionen außerhalb von Ritualen ist dies nicht im gleichen Ausmaß der Fall: Bei diesen gibt es generell immer mehrere Möglichkeiten, wie ein Ereignis (z.B. eine verbale Äußerung oder eine Handlung) verstanden werden kann, d.h., es bestehen verschiedene Möglichkeiten, auf ein Ereignis zu reagieren. Unabhängig von der Intention, die z.B. mit einer Äußerung oder Handlung verbunden ist, erhält ein Ereignis durch die Reaktion, die schließlich auf das Ereignis folgt, eine konkrete, wirkmächtige Bedeutung. Rituale reduzieren die möglichen Anschlussreaktionen für Ereignisse in extremer Weise – nämlich auf genau eine Möglichkeit –, indem die Reihenfolge von bestimmten Äußerungen oder Handlungen feststeht. Sie geben damit die Bedeutung von Ereignissen innerhalb von Ritualen vor und verhindern so weitgehend, dass Unsicherheiten in Bezug auf die Deutung von Ereignissen entsteht.

Die Kategorisierung »Behinderung« ist ebenfalls eine Strategie, um Anschlussunsicherheiten zu bewältigen. Anschlussunsicherheiten werden in diesem Fall damit erklärt, dass eine Person oder Gruppe unfähig sei, sich anschlussfähig zu äußern oder angemessen zu handeln, dass also eine Person oder Gruppe nicht in der Lage sei, den Anforderungen für sinnvolle Anschlüsse zu entsprechen. Auf die Person oder Gruppe wird folglich nicht in einer von vielen »normalen Weisen« reagiert, sondern in spezieller Weise. Folglich wird sie exkludiert oder über die Sonderposition der »Abweichenden« inkludiert. Ein als unangemessen empfundenes Verhalten wird dadurch – zum Preis der »Normalinklusion« – entschuldigt. Dies kann auch in Ritualen und Gemeinschaften der Fall sein. Die Konfliktlösungsstrategie »Behinderung« kann also auch innerhalb von Ritualen angewendet werden. Rituale haben aber auch – aufgrund ihres charakteristischen Merkmals der Anschlussfestlegung – das Potenzial, »Behinderung« als Strategie zur Bewältigung von Anschlussunsicherheiten obsolet zu machen. Da der eindeutige Anschluss an eine Äußerung oder Handlung immer dadurch, dass er festgelegt ist, möglich ist, ist eine Äußerung oder Handlung in einem Ritual, zugespitzt

formuliert, immer anschlussfähig – nahezu egal, wie sie ausfällt oder ob sie überhaupt stattfindet. Es gibt dann keine Vorkommnisse, die auf diese Weise entschuldigt werden müssten. Sie treten entweder nicht auf oder werden durch andere Mechanismen als die Konfliktlösungsstrategie »Behinderung« zu anschlussfähigen Vorkommnissen. In der Konsequenz ist eine Person, die sich äußert oder handelt, in einem Ritual fähig, »normal« an einer Interaktion teilzunehmen. Diese Herstellung der »normalen Fähigkeit« kann, wie gezeigt, von den Beteiligten als Auflösung der »Behinderung« einer Person, d.h. als Verwandlung eines »behinderten« in einen nicht-»behinderten« Menschen im Ritual erlebt werden. Erfahrungen von solchen Verwandlungen sowie der Umstand, dass diese an eine spezifische Situation, nämlich das Ritual, gebunden sind, machen deutlich, dass Un-/Fähigkeitskonstruktionen hochgradig kontextabhängig und d.h., abhängig von den Erwartungen, die in einem jeweiligen Kontext bestehen, sind und nicht von konkreten Eigenschaften einzelner Personen. Damit wird ein Kernanliegen der Disability Studies durch eine religionswissenschaftlich-ritualtheoretische Analyse erfüllt.

Der Eindruck von der Fähigkeit von Menschen, deren Kompetenz sonst (z.T. umfassend) infrage gestellt wird, kann sich auf alltägliche Situationen außerhalb des Rituals auswirken. Zumindest wird erkennbar, dass einige Befragte darauf hoffen, dass sich aus dem ritualebundenen Eindruck positive Effekte über das Ritual hinaus ergeben. So gehen einige Betreuende davon aus, dass durch die ständige Wiederholung von bestimmten Verhaltensweisen in den wiederkehrenden Ritualen diese erlernt und in anderen Situationen angewendet werden können. Damit dies zu weiterer Inklusion führt, müssen aber diese Verhaltensweisen, auf die die Beteiligten in den religiösen Ritualen konditioniert werden, auch in anderen, nicht-religiösen Zusammenhängen angemessen sein. Verliert (eine bestimmte) Religion ihre gesellschaftsprägende Kraft, funktioniert diese Befähigungsstrategie nicht oder kann sich sogar in ihr Gegenteil verkehren und zu Behinderung und Exklusion führen. Einige Betreute hoffen, dass ihre Kompetenz, die sie in Ritualen unter Beweis stellen, auch unabhängig von Ritualen anerkannt wird und diese Anerkennung wiederum dazu führt, dass sie Zugang zu verschiedenen, nicht-religiösen Bereichen der Gesellschaft erhalten oder sogar überhaupt nicht mehr als »geistig behindert« betrachtet werden, dass also ihre Identifikation als »geistig behinderter« Mensch aufgrund der sichtbaren Fähigkeit zur religiösen Partizipation aufgehoben wird. Auch dem Erfolg dieser Strategie ist die positive Anerkennung religiöser Sachverhalte in außerreligiösen Bereichen vorausgesetzt.

Bereits die Anwesenheit bei einem Ritual kann als Ausdruck der Gemeinsamkeit und Zugehörigkeit zur Gemeinschaft gedeutet werden. Der erfolgreiche Verlauf eines Rituals kann außerdem als Bestätigung oder Beleg dafür empfunden werden, dass die Überzeugungen, dass jeder Mensch über Fähigkeiten verfügt (also Menschen nicht »vollständig behindert« sind), dass »Inklusion« machbar ist oder – wenn es sich um religiöse Rituale handelt – dass religiöse Zusammenhänge *per se* »inklusiv« sind usw., richtig sind. Dieser Erfahrungsbeweis kann außerhalb von Ritualen erinnert oder angeführt werden und damit die entsprechenden Überzeugungen im Alltag stärken. Sie können möglicherweise zur Grundlage z.B. für die Konzeptualisierung religiös gebundener Organisationen als sozialpolitische Akteurinnen für »Inklusion« werden. Dies ist jedoch insbesondere in Bezug auf das Ideal der »Inklusion« einigermaßen paradox: Die Überzeugung und Inszenierung von religiösen Zusammenhängen als solche, die unterschiedliche, d.h. fähige und unfähige, privilegierte und benachteiligte

te Menschen zusammenbringt, gleichwertig einbindet und diese Unterschiede überwindet, setzt das Bestehen dieser Unterschiede voraus. So gesehen könnte implizit ein Interesse daran bestehen, diese unterschiedlichen sozialen Stellungen gerade nicht aufzuheben – wie es aber teilweise als Anliegen formuliert wird –, sondern ihre Aufhebung als Vision bis in die jenseitige Welt oder zumindest bis zu einer mehr oder weniger fernen Zukunft, die maßgeblich durch Religion(en) gestaltet wird, aufrechtzuerhalten. Würden diese Unterschiede nicht mehr bestehen, könnte Religion ihre »Inklusivität« nicht mehr unter Beweis stellen.

Damit die beschriebenen Befähigungseffekte von Ritualen eintreten, müssen die Rituale erfolgreich sein und dürfen nicht gestört werden oder scheitern. Die Beschäftigung mit dem Phänomen »geistige Behinderung«, das als Hinweis darauf verstanden werden kann, dass Interaktionsverläufe als gestört wahrgenommen werden, macht deutlich, dass der Erfolg von Ritualen auf unterschiedliche Weise sichergestellt werden kann: Einerseits kann die Breite dessen, was als anschlussfähig gilt, erhöht werden; andererseits können Maßnahmen ergriffen werden, die ausschließen, dass es zu nichtanschlussfähigen Ereignissen kommt. Festzustellen ist, dass die Breite dessen, was als anschlussfähig gilt, durchaus unterschiedlich ausfallen kann. Geht es für Befragte oder in bestimmten Kontexten um die Umsetzung des sozialpolitischen Programms der »Inklusion« oder um die religiöse Re- oder Ersatzinklusion von »geistig behinderten« Menschen (z.B. in speziell für Betreute angebotenen Ritualen), wird eine höhere Bandbreite von Äußerungen und Handlungen als anschlussfähig akzeptiert als von Befragten, für die die Debatten um »Inklusion« weniger Bedeutung haben oder im Zusammenhang mit Ritualen, die sich an eine allgemeine und zumeist nicht-»behinderte« Teilnehmerschaft richten. In beiden Fällen – stärker aber im letzteren – wird bereits im Vorfeld von Ritualen geprüft, wer nicht zu sehr stört und wessen Äußerungen und Handlungen in einem jeweiligen Ritual noch als anschlussfähig akzeptiert werden können und wer für welche Position innerhalb einer Gemeinschaft infrage kommt. Dabei spielen nicht-religiöse Kategorisierungen wie auch religionsinterne Anforderungen eine Rolle, wobei zwischen beiden wiederum Wechselwirkungen bestehen können. So werden soziale Kategorisierungen und Stellungen bei der Positionszuweisung in den Gemeinschaften berücksichtigt. Im Fall des Befunds der »geistigen Behinderung« kann dies innerhalb von religiösen Gemeinschaften zu erschwerten Prüfungsbedingungen führen; es kann z.B. Inklusion in die religiöse Gemeinschaft, aber nicht in eine religiöse Organisation, als Laie oder VirtuosIn, aber nicht als ordinierteR SpezialistIn erfolgen usw. Hinzu kommen ungewollte Unfähigkeitskonstruktionen oder Exklusionseffekte, wie sie z.B. durch räumliche und zeitliche Bedingungen entstehen, die Einfluss auf die Zusammensetzung der Ritualteilnehmerschaft ausüben. Die Herstellung von Fähigkeit und gemeinschaftlicher Inklusion durch Rituale setzt also in gewisser Weise Exklusion voraus. Die Zusammensetzung und Ordnung der Gemeinschaft ist, so zeigt sich, nicht bedingungslos – egal wie nachdrücklich bedingungslose Einbindung proklamiert wird: Rituale haben zwar das Potenzial, Heterogenität zu integrieren – aber nur in gewissen Grenzen bzw. auf der Grundlage von Exklusion. Für diejenigen, die nicht durch Rituale befähigt werden oder für die aus emischer Sicht aktive Positionen in der Gemeinschaft nicht infrage kommen, gibt es spezielle Positionen im Rahmen religiöser Vorstellungen wie die derjenigen, die trotz allem wiedergeboren werden, die bedingungslos von Gott oder Christus geliebt werden oder die Position religiöser Virtuosen. Um all das

zu erkennen, ist ein Blick hinter die Kulissen von Ritualen nötig: So sind z.B. nicht nur Initiationsrituale in den Blick zu nehmen, sondern es ist auch darauf zu schauen, was vor Ritualen und in ihrer Peripherie geschieht; es sind diejenigen Personen und Gruppen in die Forschung einzubeziehen, die nicht initiiert und nicht Teil einer bestimmten Gemeinschaft oder nicht in Amt und Würden innerhalb einer Gemeinschaft sind. Religionswissenschaft muss, um das Funktionieren von religiösen Zusammenhängen und ihr Verhältnis zu anderen, nicht-religiösen Bereichen der Gesellschaft zu klären, also auch auf diejenigen, die in religiöser Perspektive als abweichend gelten, die in religiösen Zusammenhängen nicht berücksichtigt oder durch diese marginalisiert werden, blicken. Disability Studies lenken den Blick auf diese und ihre Konzepte tragen dazu bei, Un-/Fähigkeitskonstruktionen und die mit ihnen verbundenen gesellschaftlichen Positionen zu erklären.

Für die gemeinschaftsbildenden Effekte von Ritualen ist es von Bedeutung, dass alle oder möglichst viele, die zur Gemeinschaft dazugehören sollen, an denselben Ritualen teilnehmen oder die gleichen Symbole nutzen. Vor diesem Hintergrund kann vermutet werden, dass es als problematisch oder zumindest als nicht ideal aufgefasst werden könnte, wenn eine Heterogenität von (rituellen) Praktiken und Symbolen oder eine Indifferenz gegenüber rituellen Praktiken in den Einrichtungen, deren Aufgabe die Befähigung und die Eingliederung in eine Gemeinschaft ist, sichtbar werden. Insbesondere im Zuge einer Zunahme religiöser Diversität einerseits und der Abnahme eindeutiger religiöser Bindung andererseits in den religiös gebundenen Einrichtungen der Behindertenhilfe und Sozialtherapie, in denen Rituale entsprechend einer bestimmten religiösen Tradition konnotiert werden, aber auch in den Gesellschaften insgesamt kann die Frage nach der Teilnahme an den Ritualen einer bestimmten Gemeinschaft virulent werden. Der Zusammenhang religiös-gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Befähigung und Inklusion ist also nicht nur mit Blick auf »Behinderung« und »geistige Behinderung« relevant, sondern immer dann, wenn es um gesellschaftliche Kohäsion in Anbetracht von Heterogenität geht.

Sowohl die befähigenden als auch die behindernden Effekte von Ritualen sind auf die Charakteristik von Ritualen, den Verlauf von Interaktionen festzulegen, zurückzuführen und daher auch von nicht-religiösen Ritualen zu erwarten. Darüber hinaus kann angenommen werden, dass ähnliche vorübergehende Befähigungseffekte nicht nur in (religiösen) Ritualen, sondern in jeder Situation auftreten können, in der Erwartungen und Handlungen, ohne dass »Behinderung« als Konfliktlösungsstrategie eingesetzt werden muss, spontan übereinstimmen. Obwohl also aus ethischer Sicht Religion nicht zwingend notwendig ist, um Befähigung zu erreichen, wird in den religiös gebundenen Einrichtungen großer Wert darauf gelegt, dass Rituale entsprechend einer bestimmten religiösen Tradition gestaltet werden oder Maximen einer bestimmten religiösen Tradition vermitteln. Dies bietet sich an, da religiöse Traditionen über ein großes Repertoire an Ritualen verfügen, dessen man sich bedienen kann. Vermutet werden kann auch, dass eine religiöse Rahmung oder Aufladung von Ritualen, die Verbindlichkeit, an ihnen teilzunehmen, steigert, indem sie dadurch in einen existenziellen Zusammenhang gestellt werden. Wie erläutert, kann dadurch außerdem die religiöse Anbindung einer Einrichtung oder Gemeinschaft und damit die Relevanz einer bestimmten religiösen Tradition für die soziale Ordnung, auf deren Gestaltung religiöse Personen und Gemeinschaften Anspruch erheben, sichtbar gemacht werden.

10.3 Dis/ability im Kontext religiöser Vorstellungen

Der Begriff »geistige Behinderung« ist verhältnismäßig jung und gilt heute bereits wieder als unangemessen. Er setzte sich in Deutschland im Zuge grundlegender sozialpolitischer Reformen ab den 1960er-Jahren durch. Dementsprechend kommt dieser Begriff in den traditionellen autoritativen Texten von Katholizismus und Protestantismus wie der Bibel, Schriften der Kirchenväter oder des Reformators Martin Luther nicht vor.³³

Eine Kategorisierung, die mit der heutigen von Menschen als »geistig behindert« vergleichbar ist, wird ab dem 19. Jahrhundert greifbar. Diese Kategorisierung ist eng verknüpft mit der Gründung von speziellen nicht-religiösen und religiösen Einrichtungen für die so kategorisierten Menschen sowie mit medizinischen, pädagogischen und theologischen Deutungen ihrer Konstitution. So gibt es seit dieser Zeit Schriften evangelischer und katholischer Theologen, die sich mit einer Gruppe von Menschen beschäftigen, die sie als außerhalb christlicher Gemeinschaften, religiösen Heils und am Rand der Gesellschaft stehend betrachteten. Strukturell ähnlich wie z.B. medizinische Ansätze sahen diese Theologen die Ursache der prekären sozialen Stellung dieser Menschen darin, dass ihre individuelle Konstitution gestört sei und darauf abwertend und ausschließend reagiert werde (*individuelles* oder rudimentäres soziales Modell von Behinderung). Als Theologen betteten sie die Ursache dieser Störung wiederum – anders als z.B. medizinische Ansätze – in einen religiösen, auf Gott bezogenen Zusammenhang. Aus dieser Deutung zogen sie schließlich Schlüsse für die geeignete soziale Stellung dieser »beeinträchtigten« Personengruppe: Sie sollte zumindest vorübergehend – wenn nötig aber auch auf Dauer – fern ihrer Familien und abseits der Städte in speziellen Einrichtungen versorgt und behandelt, am besten auch geheilt/normalisiert werden.

Ein starker Anstieg evangelischer und katholischer Publikationen zum Thema »Behinderung« und insbesondere mit Bezug zur »geistigen Behinderung« ist seit 2008, dem Jahr, in dem die UN-Behindertenrechtskonvention in Kraft trat, zu verzeichnen. Evangelisch- und katholisch-theologische Texte und die theologischen Konzeptualisierungen von »geistiger Behinderung«, die diese Texte vornehmen, sind unter den Betreuten und Betreuenden der untersuchten evangelischen und katholischen Einrichtungen für Menschen mit »geistiger Behinderung« weitgehend unbekannt. Die religiösen Deutungen »geistiger Behinderung«, die in diesen Einrichtungen – vor allem von Betreuenden – vorgenommen werden, resultieren vielmehr aus individuellen religiösen Überlegungen als aus der Kenntnis allgemein verbindlicher Lehren oder von Aussagen theologischer Autoritäten. Die Betreuten, die in evangelischen und katholischen Einrichtungen befragt wurden, haben keine religiösen Konzeptualisierungen von »geistiger Behinderung« entwickelt. Hierfür scheint ihnen keine Gelegenheit geboten zu werden.

Die autoritativen Texte der Anthroposophie von ihrem Gründer Rudolf Steiner, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts verfasst wurden, gehen auf eine Kategorisierung von Menschen ein, die derjenigen in »geistig behindert« in etwa entspricht. Innerhalb der Anthroposophie wird die Bezeichnung »Seelenpflege-Bedürftigkeit« verwendet, die auf Steiner zurückgeführt wird. Bis heute sind u.a. die Texte Steiners und diese Be-

3 Inwiefern diese äquivalente Kategorisierungen enthalten, ist diskussionswürdig.

zeichnung Grundlage der anthroposophischen Deutung der Zustände, die außerhalb der Anthroposophie »geistige Behinderung« genannt werden und für den anthroposophischen Umgang mit dieser Personengruppe. Dies trifft sowohl auf neuere Publikationen von AnthroposophInnen zum Thema als auch auf die Betreuten und Betreuenden in den untersuchten anthroposophischen Einrichtungen zu. Im Vergleich der Konzeptualisierungen von Betreuenden und Betreuten lassen sich in anthroposophischen Einrichtungen keine wesentlichen Unterschiede feststellen.

Der wesentliche Unterschied zwischen Anthroposophie auf der einen und Katholizismus und Protestantismus auf der anderen Seite besteht hinsichtlich ihres Verhältnisses zur »geistigen Behinderung« in ihren inhaltlichen Konzeptualisierungen dieses Phänomens und darin, welche Bedeutung autoritativen Texten bei diesen Konzeptualisierungen zukommt: In den untersuchten anthroposophischen Einrichtungen sind solche Texte für die religiöse Deutung »geistiger Behinderung«, wie erläutert, grundlegend; für die Betreuten und Betreuenden in evangelischen und katholischen Einrichtungen spielen sie hingegen keine erkennbare Rolle.

Die inhaltlichen Unterschiede in der Deutung von »geistiger Behinderung« zwischen Anthroposophie einerseits und Katholizismus und Protestantismus andererseits sind auf ihre unterschiedlichen transzendenzbezogenen und theologisch-anthropologischen Konzepte zurückzuführen. Transzendenzkonzepte und soziale Praktiken wie die Konstruktion von »Behinderung« stehen, so zeigt das untersuchte Beispiel, in unmittelbarer Wechselwirkung miteinander. In anthroposophischer Perspektive handelt es sich bei einer »geistigen Behinderung« um eine gestörte Verbindung zwischen den verschiedenen Bestandteilen des Menschen (physischer Leib, Ätherleib, Astralleib und Ich), die sich während des Inkarnationsprozesses des Ichs in der geistigen Welt zwischen Sterben und Geburt unter den Einwirkungen von Taten (Karma) aus den vorangegangenen Leben (Inkarnationen des Ichs) ereignet. Dieser Vorstellung nach ist nicht das Ich oder der Geist eines Menschen eingeschränkt, sondern die Möglichkeiten des Ichs, sich durch den Körper, an den das Ich für ein Leben gebunden ist, zu äußern. Da die Seele zwischen Ich bzw. Geist und Körper vermittelt, ist sie zu pflegen, um ein besseres Ineinandergreifen der einzelnen Bestandteile des Menschen zu fördern. Vor diesem Hintergrund wird im anthroposophischen Kontext die Bezeichnung »geistige Behinderung« sowie die aktuell gängigen medizinischen Bestimmungen dieser abgelehnt und stattdessen der Begriff der »Seelenpflege-Bedürftigkeit« bevorzugt. Des Weiteren wird im Auftreten dieser Inkarnationsstörung der Zweck gesehen, dass sich das Ich des betreffenden Menschen weiterentwickelt. Der Zustand der »Behinderung«/»Seelenpflege-Bedürftigkeit« ist an ein Leben gebunden und löst sich nach dem Sterben, wenn sich die verschiedenen Bestandteile des Menschen wieder voneinander trennen und vergehen und das Ich sich auf eine weitere Inkarnation vorbereitet, auf.

In evangelischer und katholischer Perspektive wird »geistige Behinderung« als Schöpfung Gottes verstanden, die auf einen den Menschen weitgehend unbekannt Plan Gottes zurückgeht. Einen spezifischen Begriff oder ein einheitlich tradiertes Konzept wie in der Anthroposophie gibt es in evangelischen und katholischen Kontexten nicht. Dort werden vielmehr zusammen mit dem Begriff »geistige Behinderung« im Wesentlichen auch die mit ihm verbundenen medizinischen und rechtlichen Konzeptualisierungen sowie das Narrativ des umfassend sozial exkludierten »geistig behinderten« Menschen übernommen und im Prozess individueller Überlegungen in religiöse Gottes-, Welt- und Menschenbilder eingefügt. Der Blick auf christlich-theo-

logische Literatur zeigt, dass christliche *mainline*-Theologie eher von einer Auflösung leidvoller »Behinderung« im Leben nach dem Tod ausgeht; pfingstliche und TheologInnen mit eigenen Behinderungserfahrungen gehen hingegen zwar von einer Transformation, aber von einer prinzipiellen Beständigkeit von »Behinderung« als individuelles Merkmal über den Tod hinaus, aus. Die Funktion oder zumindest ein Effekt des Auftretens von »geistiger Behinderung« wird innerhalb der individuell vollzogenen religiösen Rahmung darin gesehen, dass es für Nicht-»Behinderte« lehrreich ist, wenn sie Menschen mit »geistiger Behinderung« begegnen. Die Vorstellung der nicht intendierten und auch eher unbewussten Mentorenschaft »geistig behinderter« Menschen findet sich auch im anthroposophischen Kontext. Sie ist stets mit der Assoziation von »geistiger Behinderung« mit Eigenschaften wie Unvollständigkeit, Leid und Hilfsbedürftigkeit verbunden. Bestimmte Menschen als *per se* unvollständig, leidend und hilfsbedürftig und andere, z.B. sich selbst, als im Vergleich dazu vollkommen anders wahrzunehmen, hat zur Folge, dass beide Zustände als kontingent erlebt werden. Durch die Erklärung dieser als disparat gedeuteten Zustände durch Transzendentes wird jedoch diese Kontingenz wieder aufgehoben. Gleichzeitig stellt sich das Gefühl der Dankbarkeit für den (eigenen) nicht-»behinderten« Zustand gegenüber dem Transzendenten ein. Im Zuge dieser Erfahrung wird die Vorstellung des Transzendenten, das die als in sich disparat erscheinende Immanenz zu einer sinnvollen Einheit zusammenfügt, plausibilisiert. Diesem vorausgesetzt ist logischerweise, dass Menschen, denen eine »geistige Behinderung« zugeschrieben wird, als vollkommen Andere wahrgenommen werden und nicht Teil normaler, d.h. erwartbarer Abläufe sind. Die Verdrängung von Eigenschaften, die als »Behinderungen« gelten, aus der alltäglichen Wahrnehmung macht die Wahrnehmung dieser Eigenschaften zu einem außeralltäglichen, überraschenden Moment sowie zum Ausgangspunkt für Kontingenzerfahrungen und damit für religiöse Deutungen, die diese Kontingenz bewältigen. Dazu tragen nicht zuletzt die soziale und örtliche Separation dieser Gruppe und ihr Einschluss in spezielle Einrichtungen bei, die vor allem zu Beginn auch oder gerade religiös begründet wurde. In diesem Zusammenhang zeigt sich, dass nicht objektiv eindeutig oder statisch festgelegt ist, welche Eigenschaften als Kennzeichen »geistiger Behinderung« gedeutet werden. Vielmehr handelt es sich dabei, wer wem als »geistig behindert« gilt, um eine – wenn auch vom sozialen Umfeld beeinflusste – subjektive Angelegenheit. Am eindrücklichsten wird dies in den Fällen, in denen Personen, die in Einrichtungen für »geistig behinderte« Menschen wohnen und damit ganz offensichtlich von ihrem Umfeld als »geistig behindert« wahrgenommen werden, sich selbst nicht als »geistig behindert« empfinden, aber anderen Menschen eine »geistige Behinderung« zuschreiben.

Ähnlich bei den herausgearbeiteten anthroposophisch- und evangelisch-/katholisch-religiösen Konzepten »geistiger Behinderung« ist weiterhin, dass sie in struktureller Hinsicht ein soziales Modell von Behinderung darstellen, bei dem die objektive Gegebenheit einer individuellen Beeinträchtigung (Impairment) als solche betont wird: Die Konzepte beruhen auf der Annahme, dass im Fall von »geistiger Behinderung« die individuelle Konstitution eines Menschen gestört oder beeinträchtigt ist und dass das Umfeld beeinträchtigte Menschen meistens abwertet und benachteiligt – in selteneren Fällen aber auch besonders schätzt und in ihnen (hinsichtlich einiger bestimmter Aspekte) Vorbilder erkennt. Im Sinne eines sozialen Modells von Behinderung wird die Deutung von Beeinträchtigung und der Umgang mit ihr als variabel aufgefasst. Inner-

halb der religiös gebundenen Argumentationen wird der Umgang der nicht-religiösen Gesellschaft (in der theologischen Literatur auch unter »Kultur« gefasst) als tendenziell abwertend und benachteiligend, also als schlecht identifiziert und der richtige, religiös geprägte – z.B. dem Willen Gottes entsprechende – Umgang als gut. Das Auftreten der Störungen oder Beeinträchtigungen, die als objektiv gegeben verstanden werden, wird wie dargelegt durch den Bezug auf Transzendentes erklärt. Ihr Ursprung liegt in dieser Perspektive nicht im Sozialen und damit Variablen, sondern im Bereich des Absoluten. Damit werden in religiösen oder religiös gebundenen Zusammenhängen die aktuell gängigen medizinischen und rechtlichen Kategorisierungen von Menschen in »behindert« und nicht-»behindert« nicht nur übernommen, sondern dadurch, dass sie religiös – und damit unhinterfragbar – erklärt werden, verobjektiviert. Religiöse Vorstellungen lösen also die Kontingenz sozialer Kategorisierungen durch ihre transzendenzbezogenen Erklärungen auf und reifizieren diese damit zugleich. Die Konfliktlösungsstrategie »Behinderung« und religiöse Vorstellungen stehen folglich in einem symbiotischen Verhältnis zueinander: Menschen als »behindert« zu kategorisieren, macht es möglich, akut gestörte Vorgänge unter anderem Vorzeichen – nämlich unter dem Vorzeichen »Behinderung« – fortzusetzen; diese praktische Lösung eines Konflikts erklärt aber nicht, wieso diese Störung auftritt.⁴ Das Auftreten – und auch das Ausbleiben – einer Störung bleibt kontingent. Die Erklärung übernehmen religiöse Vorstellungen, indem sie individuelle Merkmale, die als Ursache von Störungen identifiziert werden, auf Transzendentes (z.B. Gott, Karma) zurückführen. Bei diesen unhinterfragbaren Erklärungen von »Behinderung« handelt es sich um das Verhältnis zu Dis/ability bzw. »Behinderung«, das spezifisch für Religion – verstanden als Kontingenzbewältigungskommunikation – ist. Ein eigenes religiöses Modell von Behinderung begründet dies jedoch nicht. Vielmehr setzt die religiöse Erklärung von Dis/ability bzw. »Behinderung« an einem individuellen oder sozialen Modell an.

Eine soziale Position, die auf religiösen Vorstellungen beruht und über die diejenigen, die als vollkommen Andere konstruiert werden, in religiöse Zusammenhänge eingebunden werden können, ist die der religiösen Virtuosen. Menschen, denen eine »geistige Behinderung« zugeschrieben wird, können insofern als religiöse Virtuosen gedeutet werden, als sie emisch als besonders fähig gelten, Zugang zu Transzendente[m] zu haben. Gebunden ist dies an die Vorstellung, die von einigen wenigen Befragten in leitenden Positionen vertreten wird, dass eine intensive intellektuelle Betätigung und eine zu große Beachtung von gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Konventionen den Zugang zu Transzendente[m] behindere. Beides sprechen sie Menschen mit »geistiger Behinderung« ab. »Behinderte« Menschen gelten ihnen sozusagen dem Naturzustand näher als der Kultur (Gesellschaft/Zivilisation), die den Menschen von der natürlichen Verbundenheit mit dem Transzendenten entfernt. Eine Skepsis gegenüber dem Kulturellen (Gesellschaftlichen) kann allgemein und nicht nur im Zusammenhang mit »geistiger Behinderung« dazu führen, dass Phänomenen, die im Widerspruch zu (vermeintlich gängigen) sozialen Vorgängen zu stehen scheinen, das Potenzial zugeschrieben wird, dem Transzendenten nahe zu sein. Der Einbezug von »geistig behinderten« Menschen oder anderer als religiöse Virtuosen ist damit in zweifacher Weise zwingend mit einer Außenseiterposition verknüpft: Sie kann nur

4 Es sei noch einmal daran erinnert, dass mit Störung nicht ein individuelles Merkmal gemeint ist, sondern eine Unsicherheit beim Verstehen einer Handlung oder Äußerung.

auf der Grundlage der Distanz zu gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Zusammenhängen entstehen und verstetigt diese Distanz, weil die Fähigkeit, dem Transzendenten nahe zu sein, sich nur in Äußerungen oder Handlungen zeigen kann, die immer wieder die Unfähigkeit, sozialen Erwartungen zu entsprechen, demonstrieren. Diese soziale Unfähigkeit wird damit als religiöse Fähigkeit (um-)gedeutet. Lässt sich die soziale Distanz nicht erkennen, erfolgt keine Zuschreibung transzendenzbezogener Fähigkeit. In dieser Perspektive gelten dann z.B. auch erwachsene, sozial privilegierte, rationale Menschen als nicht oder zumindest weniger fähig, selbst und unmittelbar Transzendentes zu erfahren. Der Kontakt zu den transzendenznahen, sozialen AußenseiterInnen, die als Zeichen transzendenter Wirkmächtigkeit oder als religiöse Virtuosen verstanden werden, eröffnet aber den Rationalen und sozial Privilegierten die Möglichkeit, dem Transzendenten näherzukommen. Vermutlich kommen solche Deutungen von »geistig behinderten« Menschen als Virtuosen, die ein bestimmtes Ideal verkörpern, nicht nur in religiösen Kontexten vor. Es ist davon auszugehen, dass weiterführende Analysen auch im Zusammenhang mit anderen, z.B. politischen Idealvorstellungen, die eine Skepsis gegenüber gängigen gesellschaftlichen Mechanismen beinhalten, solche Idealisierungen von »behinderten« Menschen oder anderen AußenseiterInnen finden würden. Es zeigt sich auch an diesem Punkt die Kontextabhängigkeit dessen, was als Einschränkung gilt, sowie die Komplementarität von Fähigkeit und Unfähigkeit und ihre Bedeutung für soziale Positionen.

Der Kontext Religion wird emisch an verschiedenen Stellen und aus verschiedenen Gründen als grundsätzlich unterschiedlich zu nicht-religiösen Gesellschaftsbereichen präsentiert.⁵ Vor diesem Hintergrund können potenziell diejenigen Eigenschaften, die in nicht-religiösen Bereichen als Einschränkungen gelten, im Kontext Religion als Fähigkeiten gedeutet werden und die Personen, die tatsächlich oder vermeintlich Außenseiterpositionen besetzen, besondere Wertschätzung erfahren. Umgekehrt betrachtet: Religiöse Zusammenhänge können dadurch, dass in ihnen – im Verhältnis zu nicht-religiösen Gesellschaftsbereichen – Eigenschaften umgedeutet und soziale Ordnung umgestaltet wird, als distinkter Bereich *sui generis* inszeniert werden. Dies gilt auch dann, wenn diese Umgestaltung auch nur vordergründig, situationsgebunden oder auf Erzählungen und Beschreibungen beschränkt ist. Im Zusammenhang mit der sozialpolitischen Debatte um »Inklusion« verbinden sich dieses Bild von Religion und die Vision einer grundlegenden Umgestaltung der Gesellschaft, die mit der »Inklusions«-Debatte verbunden ist: Vor allem religiös gebundenen Menschen mag Religion (einschließlich ihrer Sondereinrichtungen) in Anbetracht dieser Debatte als der Kontext erscheinen, in dem die Vision einer alternativen, »inkluisiven« Gesellschaft – zumindest dem Selbstverständnis nach – bereits umgesetzt ist oder künftig realisiert werden kann. Daraus wiederum resultiert das Verständnis von Religion und ihren Einrichtungen als einzigem Ort, an dem es »Inklusion« geben kann, als Vorbild für die Gesamtgesellschaft oder als unverzichtbare sozialpolitische Akteurin.

Aktuell fürchten religiös gebundene Menschen, dass religiöse Organisationen zunehmend an gesellschaftlicher Bedeutung verlieren. Inklusionsbezogenen Konzeptualisierungen von Religion erscheinen vor diesem Hintergrund geeignet, um auf der Notwendigkeit zu bestehen, dass Religion und ihre Organisationen in der Gesellschaft präsent sind, Einfluss nehmen und durch öffentliche Gelder unterstützt werden. So

5 Gleiches kann mit anderen Zusammenhängen geschehen.

wird die Auseinandersetzung mit der sozialen Stellung der Menschen, denen eine »geistige Behinderung« zugeschrieben wird, für religiöse Personen, Gemeinschaften und Organisationen zum Ausgangspunkt, über die eigene soziale Position zu verhandeln.

Literaturverzeichnis

- American Association on Mental Retardation (1997): *Mental Retardation. Definition, Classification, and Systems of Support*. 9. Aufl. Washington (DC): Eigenverlag.
- Ammon, Johannes (1986): *Die Behindertenarbeit der Neuendettelsauer Diakonissenanstalt von der Gründung (1854) bis zum Ersten Weltkrieg*. Frankfurt a.M.: Lang.
- Anthropoi (o.J.): *Selbstverständnis*. <https://anthropoi.de/index.php?id=42> (Zugriff: 03.09.2018).
- Arbeitsgemeinschaft Disability Studies in Deutschland (o.J.): *Hintergrund*. www.disabilitystudies.de/hintergrund (Zugriff 28.11.2020).
- Arens, Edmund; Baumann, Martin; Liedhegener, Antonius; Müller, Wolfgang W.; Ries, Markus (Hg.) (2014): *Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven*. Zürich: Pano.
- Arens, Edmund; Baumann, Martin; Liedhegener, Antonius; Müller, Wolfgang H.; Ries, Markus (Hg.) (2017): *Religiöse Identitäten und gesellschaftliche Integration*. Zürich: Pano.
- Bach, Ulrich (1980): *Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische Diakonie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bach, Ulrich (1991): *Getrenntes wird versöhnt. Wider den Sozialrassismus in Theologie und Kirche*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Bach, Ulrich (1994): »Gesunde« und »Behinderte«. *Gegen das Apartheidsdenken in Kirche und Gesellschaft*. Gütersloh: Kaiser.
- Baraldi, Claudio (2015a): *Gesellschaftsdifferenzierung*. In: Claudio Baraldi, Giancarlo Corsi und Elena Esposito (Hg.): *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. 8. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 65-71.
- Baraldi, Claudio (2015b): *Interaktion*. In: Claudio Baraldi, Giancarlo Corsi und Elena Esposito (Hg.): *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. 8. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 82-85.
- Baraldi, Claudio (2015c): *Medizinsystem (System der Krankenbehandlung)*. In: Claudio Baraldi, Giancarlo Corsi und Elena Esposito (Hg.): *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. 8. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 115-118.
- Barsch, Sebastian (2008): *Von Monstern und Heiligen. Menschen mit Behinderungen im Spiegel religiöser Weltanschauungen. Ein Überblick*. In: Michael Klöcker und Udo Tworuschka (Hg.): *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland*, Bd. 2. München: Olzog, EL 19, I-19.2.
- Baumann, Martin (2000): *Migration – Religion – Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tاملen in Deutschland*. Marburg: Diagonal.

- Baumann, Martin (2016): Engagierte Imame und Priester, Dienstleistungsangebote und neue Sakralbauten. Integrationspotenziale von religiösen Immigrant*innenvereinen. In: Edmund Arens, Martin Baumann und Antonius Liedhegener (Hg.): Integrationspotenziale von Religion und Zivilgesellschaft. Theoretische und empirische Befunde. Zürich: Pano, S. 71-120.
- Becker, Howard S. (1963): *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*. New York u.a.: Free Press of Glencoe.
- Belser, Julia W. (2016): Judaism and Disability. In: Darla Y. Schumm und Michael J. Stoltzfus (Hg.): *Disability and World Religions. An Introduction*. Waco (TX): Baylor University Press, S. 93-113.
- Belser, Julia W. (2018): Rabbinic Tales of Destruction. Gender, Sex, and Disability in the Ruins of Jerusalem. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190600471.001.0001> (Zugriff: 31.12.2020).
- Bendel, Klaus (1999): Behinderung als zugeschriebenes Kompetenzdefizit von Akteuren. Zur sozialen Konstruktion einer Lebenslage. In: *Zeitschrift für Soziologie* 28 (4), S. 301-310.
- Bergunder, Michael (2011): Was ist Religion? In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19 (1/2), S. 3-55.
- Bernuth, Ruth von (2003): Aus den Wunderkammern in die Irrenanstalten. Natürliche Hofnarren in Mittelalter und früher Neuzeit. In: Anne Waldschmidt (Hg.): *Kulturwissenschaftliche Perspektiven der Disability Studies*. Tagungsdokumentation. Kassel: Bildungs- und Forschungsinstitut zum selbstbestimmten Leben Behinderter, S. 49-62.
- Bezsenyi, Emese (2016): Behinderung in den Weltreligionen. In: Ingeborg Hedderich und Raphael Zahnd (Hg.): *Teilhabe und Vielfalt. Herausforderungen einer Weltgesellschaft*. Beiträge zur Internationalen Heil- und Sonderpädagogik. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 519-525.
- Biehl, Frauke; Seier, Maria (1993): Überlegungen zu einer feministischen Religionswissenschaft. In: Donat Pahnke (Hg.): *Blickwechsel. Frauen in Religion und Wissenschaft*. Marburg: Diagonal (Religionswissenschaftliche Reihe 6), S. 63-83.
- Biewer, Gottfried (2013): Anthroposophie. In: Georg Theunissen, Wolfram Kulig und Kerstin Schirbort (Hg.): *Handlexikon Geistige Behinderung. Schlüsselbegriffe aus der Heil- und Sonderpädagogik, Sozialen Arbeit, Medizin, Psychologie, Soziologie und Sozialpolitik*. 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, S. 28f.
- Biewer, Gottfried; Schütz, Sandra (2016): Inklusion. In: Ingeborg Hedderich, Gottfried Biewer, Judith Hollenweger und Reinhard Markowetz (Hg.): *Handbuch Inklusion und Sonderpädagogik*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 123-127.
- Blomaard, Pim (2011): *Beziehungsgestaltung in der Behindertenhilfe. Zur Berufsethik der Betreuung*. Dornach: Verlag am Goetheanum, Athena.
- Boeßenecker, Karl-Heinz; Vilain, Michael (2013): *Spitzenverbände der Freien Wohlfahrtspflege. Eine Einführung in Organisationsstrukturen und Handlungsfelder sozialwirtschaftlicher Akteure in Deutschland*. 2. Aufl. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Böhm, Andreas (1994): Grounded Theory. Wie aus Texten Modelle und Theorien werden. In: Andreas Böhm, Andreas Mengel, Thomas Muhr und Gesellschaft für Angewandte Informationswissenschaft e.V. (Hg.): *Texte verstehen. Konzepte, Methoden, Werkzeuge*. Konstanz: Universitäts-Verlag Konstanz, S. 121-140. www.ssoar.info/

- ssoar/bitstream/handle/document/1442/ssoar-1994-boehm-grounded_theory_-_wie_aus.pdf?sequence=1&isAllowed=y&lnkname=ssoar-1994-boehm-grounded_theory_-_wie_aus.pdf (Zugriff: 31.12.2020).
- Böhm, Andreas (2008): Theoretisches Codieren. Textanalyse in der Grounded Theory. In: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. 6. Aufl. Reinbek: Rowohlt, S. 475-485.
- Bohnsack, Ralf (2008): *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*. 7. Aufl. Opladen: Budrich.
- Boll, Silke; Degener, Theresa; Ewinkel, Carola; Hermes, Gisela; Kroll, Bärbel; Lübbers, Sogrid; Schnartendorf, Susanne (Hg.) (2002): *Geschlecht behindert. Besonderes Merkmal Frau. Ein Buch von behinderten Frauen*. 3. Aufl. München: AG SPAK.
- Bösl, Elsbeth (2009): *Politiken der Normalisierung. Zur Geschichte der Behindertenpolitik in der Bundesrepublik Deutschland*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839412671> (Zugriff: 31.12.2020).
- Bösl, Elsbeth (2015): *Perspektiven der Disability History auf die Rolle konfessioneller Akteure bei der Co-Konstitution von Behinderung in der Bundesrepublik der 1950er bis 1970er Jahre*. In: Wilhelm Damberg und Traugott Jähnichen (Hg.): *Neue Soziale Bewegungen als Herausforderung sozialkirchlichen Handelns*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 115-136.
- Brintnall, Kent L. (Hg.) (2016): *Embodied Religion*. Farmington Hills: Macmillan Reference.
- Buchka, Maximilian (2008): *Geistig Behinderung aus anthroposophischer Sicht*. In: Erhard Fischer (Hg.): *Pädagogik für Menschen mit geistiger Behinderung. Sichtweisen – Theorien – aktuelle Herausforderungen*. 2. Aufl. Oberhausen: Athena, S. 301-330.
- Buchner, Tobias (2008): *Das qualitative Interview mit Menschen mit so genannter geistiger Behinderung. Ethische, methodologische und praktische Aspekte*. In: Gottfried Biewer (Hg.): *Begegnung und Differenz: Menschen, Länder, Kulturen. Beiträge zur Heil- und Sonderpädagogik*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 516-528.
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.) (2013): *Lebenssituation und Belastungen von Frauen mit Beeinträchtigungen und Behinderungen in Deutschland. Ergebnisse der quantitativen Befragung. Endbericht*. Bielefeld u. a.: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend.
- Bundesverband anthroposophisches Sozialwesen e.V. (2014): *Satzung vom 22.05.2014*. https://anthropoi.de/fileadmin/Inhalt/Unser_Verband/Aufgaben/Regelwerke/14-05-22_SatzungBundesverband_END.pdf (Zugriff: 10.08.2019).
- Bürli, Alois (2016): *Vier Jahrzehnte Integrations-/Inklusions-Leitidee weltweit*. In: Ingeborg Hedderich und Raphael Zahnd (Hg.): *Teilhabe und Vielfalt: Herausforderungen einer Weltgesellschaft. Beiträge zur Internationalen Heil- und Sonderpädagogik*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 74-86.
- Butler, Judith (1995): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts* [1993]. Berlin: Berlin-Verlag.
- Büttner, Jan U. (2017): *Klostergemeinschaften. »Die Kranken werden mit wunderbarer Herrlichkeit und reichlich guter Kost betreut«*. In: Cordula Nolte, Bianca Frohne und Uta Halle (Hg.): *Dis/ability History der Vormoderne. Ein Handbuch*. Affalterbach: Didymos, S. 197-199.

- Büttner, Jan U.; Wieshuber, Christoph (2017): Krankheit und Sünde. Ein komplexes Wechselverhältnis. In: Cordula Nolte, Bianca Frohne und Uta Halle (Hg.): *Dis/ability History der Vormoderne*. Ein Handbuch. Affalterbach: Didymos, S. 404-406.
- Byrne, Peter; Holmes, Stephen R. (o.J.): Natürliche Religion. In: Hans Dieter Betz (Hg.): *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) online. http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_024037 (Zugriff: 31.12.2020).
- Cloerkes, Günther (1985): *Einstellung und Verhalten gegenüber Behinderten*. Eine kritische Bestandsaufnahme der Ergebnisse internationaler Forschung. 3. Aufl. Berlin: Marhold.
- Cloerkes, Günther (2001): *Soziologie der Behinderten*. Eine Einführung. 2. Aufl. Heidelberg: Winter.
- Davis, Lennard J. (1995): *Enforcing Normalcy. Disability, Deafness, and the Body*. London: Verso.
- Davis, Lennard J. (2015): Diversity. In: Rachel Adams, Benjamin Reiss und David Harley Serlin (Hg.): *Keywords for Disability Studies*. New York u.a.: New York University Press, S. 61-64.
- Dederich, Markus (2007): *Körper, Kultur und Behinderung*. Eine Einführung in die Disability Studies. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839406410> (Zugriff: 31.12.2020).
- Denger, Johannes (2008): *Der Mensch ist der Behinderte – ethische Gesichtspunkte*. In: Rüdiger Grimm und Götz Kaschubowski (Hg.): *Kompendium der anthroposophischen Heilpädagogik*. München u.a.: Reinhardt, S. 105-118.
- Deutscher Caritasverband e.V. (2018): *Satzung vom 16.10.2003 in der Fassung vom 16.10.2018*. www.caritas.de/glossare/satzung-des-deutschen-caritasverbandes-e (Zugriff: 10.08.2019).
- Diakonisches Werk der Kirchen in Mitteldeutschland e.V. (2017): *Satzung vom 29.03.2017 in der Fassung vom 02.12.2017*. www.kirchenrecht-ekm.de/pdf/38029.pdf (Zugriff 10.08.2019).
- Dinzinger, Ludwig (1999): *Georg Friedrich Müller: »Zusammenleben und Zusammenwirken«*. Leben und Werk des Begründers der Diakonie Stetten und sein Ansatz in der Betreuung von Menschen mit Behinderung. Berlin: Marhold.
- Donahue, Amy (2016): *Hinduism and Disability*. In: Darla Y. Schumm und Michael J. Stoltzfus (Hg.): *Disability and World Religions. An Introduction*. Waco (TX): Baylor University Press, S. 1-23.
- Doran, Ronald (1996): *Eugenik im Umgang mit geistig behinderten Menschen. Die Alsterdorfer Anstalten in Hamburg in der Zeit von 1880 bis 1920*. Hamburg: Hamburger Buchwerkstatt.
- Düwell, Marcus (2003): *Ethikräte*. Zur Institutionalisierung ethischer Reflexion. In: Petra Lutz (Hg.): *Der (im-)perfekte Mensch*. Metamorphosen von Normalität und Abweichung. Köln: Böhlau (Schriften des Deutschen Hygiene-Museums Dresden), S. 355-361.
- Ebertz, Michael N. (1999): *Die Institutionalisierung von Charisma und Stigma*. Herrschaftsbegründungen und Herrschaftskritik im frühen Christentum. In: Michael Krüggeler, Karl Gabriel und Winfried Gebhardt (Hg.): *Institution, Organisation, Bewegung*. Sozialformen der Religion im Wandel. Opladen: Leske und Budrich, S. 133-150.

- Eder, Manfred (o.J.): Säkularinstitute. In: Hans Dieter Betz (Hg.): Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) online. http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_025163 (Zugriff: 31.12.2020).
- Eiesland, Nancy L. (1994): *The Disabled God. Toward a Liberatory Theology of Disability*. Nashville (TN): Abingdon Press.
- Elberfelder Studienbibel. Mit Sprachschlüssel und Handkonkordanz. Deutsche Bearbeitung des Alten Testaments von Herbert Klement und Frank Albrecht in Zusammenarbeit mit Hans-Jochen Boecker et al. (2015). 5. Aufl., 9. Gesamtaufl., Textstand Nr. 28. Witten: Brockhaus.
- Ellger-Rüttgardt, Sieglind (2008): *Geschichte der Sonderpädagogik. Eine Einführung*. München u.a.: Reinhardt.
- Ellger-Rüttgardt, Sieglind (2016): Historischer Überblick. In: Ingeborg Hedderich, Gottfried Biewer, Judith Hollenweger und Reinhard Markowetz (Hg.): *Handbuch Inklusion und Sonderpädagogik*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 17-27.
- Elwert, Frederik (2015): *Religion als Ressource und Restriktion im Integrationsprozess. Eine Fallstudie zu Biographien freikirchlicher Russlanddeutscher*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-10100-8> (Zugriff: 31.12.2020).
- Eurich, Johannes (2008): *Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung. Ethische Reflexionen und sozialpolitische Perspektiven*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Eurich, Johannes; Lob-Hüdepohl, Andreas (Hg.) (2011a): *Inklusive Kirche*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Eurich, Johannes; Lob-Hüdepohl, Andreas (2011b): Vorwort der Herausgeber. In: Johannes Eurich und Andreas Lob-Hüdepohl (Hg.): *Inklusive Kirche*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 7-8.
- Eurich, Johannes; Lob-Hüdepohl, Andreas (Hg.) (2014): *Behinderung – Profile inklusiver Theologie, Diakonie und Kirche*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Falk, Ilse; Bieler, Andrea (Hg.) (2012): *So ist mein Leib. Alter, Krankheit und Behinderung – feministisch-theologische Anstöße*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus.
- Figl, Johann (Hg.) (2003): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck u.a.: Tyrolia.
- Flick, Uwe (2008): Design und Prozess qualitativer Forschung. In: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. 6. Aufl. Reinbek: Rowohlt, S. 252-265.
- Flick, Uwe; Kardorff, Ernst von; Steinke, Ines (2008): Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick. In: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. 6. Aufl. Reinbek: Rowohlt, S. 13-29.
- Forschungs-Stiftung Kultur und Religion (o.J.): *Netzwerk Disability Studies Interkulturelle Theologie (NeDSITh)*. <http://forschungsstiftung.net/de/node/87> (Zugriff: 28.11.2020).
- Foucault, Michel (1981): *Archäologie des Wissens* [1969]. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Franke, Edith (1997): Feministische Kritik an Wissenschaft und Religion. In: Gritt Maria Klinkhammer, Steffen Rink und Tobias Frick (Hg.): *Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen*. Marburg: Diagonal, S. 107-119.

- Franke, Edith (2002): Die Göttin neben dem Kreuz. Zur Entwicklung und Bedeutung weiblicher Gottesvorstellungen bei kirchlich-christlich und feministisch geprägten Frauen. Marburg: Diagonal.
- Franke, Edith; Maske, Verena (2012): Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender. In: Michael Stausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin: de Gruyter, S. 125-139.
- Freiberger, Oliver (2000): Ist Wertung Theologie? Beobachtungen zur Unterscheidung von Religionswissenschaft und Theologie. In: Gebhard Löhr (Hg.): Die Identität der Religionswissenschaft. Beiträge zum Verständnis einer unbekanntenen Disziplin. Frankfurt a.M.: Lang, S. 97-121.
- Freitag, Walburga (2007): Diskurs und Biographie. Konstruktion und Normalisierung contergangeschädigter Körper und ihre Bedeutung für die Entwicklung biographisch ›wahren‹ Wissens. In: Anne Waldschmidt und Werner Schneider (Hg.): Disability Studies, Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld. Bielefeld: transcript, S. 249-271.
- Frielingdorf, Volker; Grimm, Rüdiger; Kaldenberg, Brigitte (2013): Geschichte der anthroposophischen Heilpädagogik und Sozialtherapie. Entwicklungslinien und Aufgabenfelder 1920 bis 1980. Dornach, Oberhausen: Verlag am Goetheanum, Athen.
- Fuchs, Peter (1992): Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fuchs, Peter (1997): Adressabilität als Grundbegriff der soziologischen Systemtheorie. In: Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie 3 (1), S. 57-79.
- Fuchs, Peter (2002): Behinderung und Soziale Systeme. Anmerkungen zu einem schier unlösbaren Problem. www.ibs-networld.de/Ferkel/Archiv/fuchs-p-02-05_behinderungen.html (Zugriff: 28.11.2020).
- Fuchs-Heinritz, Werner (2011): Partizipation [1]. In: Werner Fuchs-Heinritz, Daniela Klinke, Rüdiger Lautmann, Otthein Rammstedt, Urs Sträheli, Christoph Weischer und Hanns Wienhold (Hg.): Lexikon zur Soziologie. 5. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 500.
- Garland-Thomson, Rosemarie (2003): Andere Geschichten. In: Petra Lutz (Hg.): Der (im-)perfekte Mensch. Metamorphosen von Normalität und Abweichung. Köln: Böhlau, S. 418-425.
- Geiger, Michaela; Stracke-Bartholmai, Matthias (Hg.) (2018a): Inklusion denken. Theologisch, biblisch, ökumenisch, praktisch. Stuttgart: Kohlhammer.
- Geiger, Michaela; Stracke-Bartholmai, Matthias (2018b): Einleitung. Inklusion denken. In: Dies. (Hg.): Inklusion denken. Theologisch, biblisch, ökumenisch, praktisch. Stuttgart: Kohlhammer, S. 9-20.
- Gerke, Hanno (2005): Behinderte. In: Christoph Auffahrt, Jutta Bernard und Hubert Mohr (Hg.): Metzler Lexikon Religion. Gegenwart, Alltag, Medien, Bd. 1. Stuttgart: Metzler, S. 128f. https://doi.org/10.1007/978-3-476-00091-0_49 (Zugriff: 31.12.2020).
- Ghaly, Mohammed (2011): Islam and Disability. Perspectives in Theology and Jurisprudence. London: Taylor & Francis.
- Glöckler, Michaela (2016): Zum Geist- und Schicksalsbegriff der Anthroposophie. In: Bernhard Schmalenbach (Hg.): Dimensionen der Heilpädagogik. Entwicklungsbegleitung, Gemeinschaftsbildung und Inklusion: Festschrift für Rüdiger Grimm. Dornach, Oberhausen: Verlag am Goetheanum, Athen, S. 85-100.

- Göbel, Markus; Schmidt, Johannes F.K. (1998): Inklusion/Exklusion. Karriere, Probleme und Differenzierungen eines systemtheoretischen Begriffspaars. In: Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie 4 (1), S. 87-117.
- Goffman, Erving (1972): Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen [1961]. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goodley, Dan (2017): Disability Studies. An Interdisciplinary Introduction. 2. Aufl. Los Angeles u.a.: SAGE.
- Graf, Erich O. (2015): Partizipative Forschung. In: Ingeborg Hedderich, Barbara Egloff und Raphael Zahnd (Hg.): Biografie – Partizipation – Behinderung. Theoretische Grundlagen und eine partizipative Forschungsstudie. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 32-42.
- Grimm, Rüdiger (2007): Anthroposophische Heilpädagogik und Sozialtherapie. In: Heinrich Greving (Hg.): Kompendium der Heilpädagogik, Bd. 1. Troisdorf: Bildungsverlag EINS, S. 33-40.
- Grimm, Rüdiger (2008): Individualität und Behinderung. In: Rüdiger Grimm und Götz Kaschubowski (Hg.): Kompendium der anthroposophischen Heilpädagogik. München u.a.: Reinhardt, S. 242-252.
- Grimm, Rüdiger; Kaschubowski, Götz (Hg.) (2008): Kompendium der anthroposophischen Heilpädagogik. München u.a.: Reinhardt.
- Gstach, Johannes (2016): Die Entstehung der Heilpädagogik. In: Ingeborg Hedderich, Gottfried Biewer, Judith Hollenweger und Reinhard Markowetz (Hg.): Handbuch Inklusion und Sonderpädagogik. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 27-32.
- Gugutzer, Robert; Schneider, Werner (2007): Der ›behinderte‹ Körper in den Disability Studies. Eine körpersoziologische Grundlegung. In: Anne Waldschmidt und Werner Schneider (Hg.): Disability Studies, Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld. Bielefeld: transcript, S. 31-53.
- Habermas, Jürgen (2005): Religion in der Öffentlichkeit. In: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 113-154.
- Hedderich, Ingeborg (1999): Einführung in die Körperbehindertenpädagogik. München u.a.: Reinhardt.
- Hedderich, Ingeborg (2006): Einführung in die Körperbehindertenpädagogik. 2. Aufl. München u.a.: Reinhardt.
- Hedderich, Ingeborg (2015): Theorie der Biografie. Begrifflichkeit und Bedeutung. In: Ingeborg Hedderich, Barbara Egloff und Raphael Zahnd (Hg.): Biografie – Partizipation – Behinderung. Theoretische Grundlagen und eine partizipative Forschungsstudie. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 17-27.
- Hedderich, Ingeborg (2016): Teilhabe und Vielfalt. Herausforderungen einer Weltgesellschaft. Eine Einführung im Kontext der UN-Behindertenrechtskonvention. In: Ingeborg Hedderich und Raphael Zahnd (Hg.): Teilhabe und Vielfalt: Herausforderungen einer Weltgesellschaft. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 17-29.
- Hedderich, Ingeborg; Biewer, Gottfried; Hollenweger, Judith; Markowetz, Reinhard (Hg.) (2016): Handbuch Inklusion und Sonderpädagogik. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Hedderich, Ingeborg; Egloff, Barbara; Zahnd, Raphael (Hg.) (2015): Biografie – Partizipation – Behinderung. Theoretische Grundlagen und eine partizipative Forschungsstudie. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.

- Hedderich, Ingeborg; Zahnd, Raphael (Hg.) (2016): *Teilhabe und Vielfalt: Herausforderungen einer Weltgesellschaft*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt. Beiträge zur Internationalen Heil- und Sonderpädagogik.
- Heek, Andreas (2015): *Väter behinderter Kinder. Eine pastoraltheologische Studie im Zusammenhang von Krise und Bewältigung*. Berlin: Lit.
- Heimbrock, Hans-Günter (o.J.): *Behinderte Menschen*. In: Hans Dieter Betz (Hg.): *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) online*. http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_01654 (Zugriff: 31.12.2020).
- Heiser, Patrick; Ludwig, Christian (Hg.) (2014): *Sozialformen der Religionen im Wandel*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Heller, Birgit (2010): *Dekonstruktion von Objektivität, Wertfreiheit und kritischer Distanz. Impulse der Frauenforschung/Gender Studies für die Religionswissenschaft*. In: Susanne Lanwerd und Márcia E. Moser (Hg.): *Frau – Gender – Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 137-148.
- Herbst, Hans R. (1999): *Behinderte Menschen in Kirche und Gesellschaft*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hermes, Gisela; Rohrmann, Eckhard (Hg.) (2006): *»Nichts über uns – ohne uns!«. Disability Studies als neuer Ansatz emanzipatorischer und interdisziplinärer Forschung über Behinderung*. Neu-Ulm: AG SPAK.
- Hock, Klaus (2014): *Einführung in die Religionswissenschaft*. 5. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Höllen, Martin (1989): *Episkopat und »T4«*. In: Götz Aly (Hg.): *Aktion T4. 1939-1945. Die »Euthanasie«-Zentrale in der Tiergartenstraße 4*. 2. Aufl. Berlin: Hentrich, S. 84–91.
- Höllinger, Franz; Tripold, Thomas (2012): *Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839418956> (Zugriff: 31.12.2020).
- Hörnig, Johannes T.; Söderfeldt, Ylva (2017): *Von Wechselbälgen und verkörperter Differenz. Zwei Beiträge zu den Disability Studies*. Stuttgart: Verlag der Evangelischen Gesellschaft.
- Hübner, Ingolf (1998): *Diakonie im real existierenden Sozialismus*. In: Matthias Benad und Ursula Röper (Hg.): *Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848-1998*. Berlin: Deutsches Historisches Museum, S. 258-265.
- Imhoff, Sarah (2017): *Why Disability Studies Needs to Take Religion Seriously*. In: *Religions* 8 (186), S. 1-12. <https://doi.org/10.3390/rel8090186> (Zugriff: 31.12.2020).
- Ingstad, Benedicte; Whyte, Susan (Hg.) (1995a): *Disability and Culture*. Berkeley CA: University of California Press.
- Ingstad, Benedicte; Whyte, Susan (1995b): *Disability and Culture. An Overview*. In: Benedicte Ingstad und Susan Whyte (Hg.): *Disability and Culture*. Berkeley (CA): University of California Press, S. 3-32.
- Ingstad, Benedicte; Reynolds Whyte, Susan (Hg.) (2007): *Disability in Local and Global Worlds*. Berkeley (CA): University of California Press.
- Jäger, Cornelia (2018): *Gottesdienst ohne Stufen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Jähnichen, Traugott; Henkelmann, Andreas; Kaminsky, Uwe; Kunter, Katharina (2010): *Caritas und Diakone im »goldenen Zeitalter« des Sozialstaates*. Auf- und

- Umbrüche in den konfessionellen Wohlfahrtsverbänden in den 1960er Jahren. In: Dies. (Hg.): Caritas und Diakonie im »goldenen Zeitalter« des bundesdeutschen Sozialstaats. Transformationen der konfessionellen Wohlfahrtsverbände in den 1960er Jahren. Stuttgart: Kohlhammer, S. 11-21.
- Jelinek-Menke, Ramona (2013): »Ein solches Kind ist ein wahrer Erlöser«. Eugenik und die Konstruktion menschlicher Normalität bei Mazdaznan. In: Zeitschrift für junge Religionswissenschaft 8, S. 29-55. <https://doi.org/10.4000/zjr.315> (Zugriff: 31.12.2020).
- Jelinek-Menke, Ramona (2016): Buildings on the Fringes of Society. 19th Century Protestant Asylums for »Idiots« as Places of Hyper-Inclusion. In: Journal for Religion in Europe 9, S. 350-368.
- Jelinek-Menke, Ramona (2019): Religion bildet Behinderung. Eine religionswissenschaftliche Erörterung. In: Manfred Oberlechner, Franz Gmainer-Pranzl und Anne Koch (Hg.): Religion bildet. Diversität, Pluralität, Säkularität in der Wissensgesellschaft. Baden-Baden: Nomos, S. 219-233.
- Jelinek-Menke (2020): Disability Studies und Religionswissenschaft: Anmerkungen zu Relevanz und Potenzial einer Symbiose. In: David Brehme, Petra Fuchs, Swantje Köbsell und Carla Wesselmann (Hg.): Disability Studies im deutschsprachigen Raum: Zwischen Emanzipation und Vereinnahmung, Weinheim/Basel: Beltz Juvventa, S. 203-209.
- Joss-Dubach, Bernhard (2014): Gegen die Behinderung des Andersseins. Ein theologisches Plädoyer für die Vielfalt des Lebens von Menschen mit einer geistigen Behinderung. Zürich: TVZ.
- Kaluza, Claudia (2004): Menschenbild »Behinderung«. In: Claudia Kaluza und Bernhard Schimek (Hg.): Grenzverschiebung. Ein Versuch der Klärung von Vorstellungen zur Auflösung des Begriffes »Behinderung«. Münster: Lit, S. 7-131.
- Kaschubowski, Götz; Maschke, Thomas; Greving, Heinrich (2013): Anthroposophische Heilpädagogik in der Schule. Grundlagen – Methoden – Beispiele. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kaspar, Franz (1980): Ein Jahrhundert der Sorge um geistig behinderte Menschen, Bd. 1. Freiburg i.Br.: Lambertus.
- Kastl, Jörg M. (2010): Einführung in die Soziologie der Behinderung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-92314-7> (Zugriff: 31.12.2020).
- Kastl, Jörg M. (2015): Inklusionsrituale und inklusive Communitas. Paradoxien der Behinderung in der modernen Gesellschaft. In: Robert Gugutzer und Michael Staack (Hg.): Körper und Ritual. Sozial- und kulturwissenschaftliche Zugänge und Analysen. Wiesbaden: Springer VS, S. 263-287.
- Kastl, Jörg M. (2017): Einführung in die Soziologie der Behinderung. 2. Aufl. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-04053-6> (Zugriff: 31.12.2020).
- Kellenberger, Edgar (2011): Der Schutz der Einfältigen. Menschen mit einer geistigen Behinderung in der Bibel und in weiteren Quellen. Zürich: TVZ.
- King, Ursula (2005): General Introduction. Gender-Critical Turns in the Study of Religion. In: Dies. (Hg.): Gender, religion and diversity. Cross-cultural perspectives. London u.a.: Continuum International Publishing, S. 1-10.
- Kippenberg, Hans G.; Stuckrad, Kocku von (2003): Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe. München: C.H. Beck.

- Kleemann, Frank; Krähnke, Uwe; Matuschek, Ingo (2013): *Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung in die Praxis des Interpretierens*. 2. Aufl. Wiesbaden: Springer VS.
- Klein, Ferdinand (2008): Zur Rezeption der anthroposophischen Heilpädagogik und Sozialtherapie. In: Rüdiger Grimm und Götz Kaschubowski (Hg.): *Kompendium der anthroposophischen Heilpädagogik*. München u.a.: Reinhardt, S. 134-149.
- Kleine, Christoph (2013): Religion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan. Polythetische Klassen, semantische Äquivalente und strukturelle Analogien. In: Peter Schalk (Hg.): *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*. Uppsala: Univ, S. 225-292.
- Kleine, Christoph (2015): »Religiöser Nonkonformismus« als religionswissenschaftliche Kategorie. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 23 (1), S. 3-34.
- Kleine, Christoph (2016): Niklas Luhmann und die Religionswissenschaft. Geht das zusammen? In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 24 (1), S. 47-82.
- Knoblauch, Hubert (2003): *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*. Paderborn: Schöningh.
- Kollmann, Roland (2007): *Religion und Behinderung. Anstöße zur Profilierung des christlichen Menschenbildes*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Konersmann, Frank (2013): *Historische Studien zur Heterogenität von Behinderung. Beobachtungen und Reflektionen zur Diagnostik in der Heil- und Pflegeanstalt Eben-Ezer in Lemgo (1859-1954)*. In: Hans-Walter Schmuhl und Ulrike Winkler (Hg.): *Welt in der Welt. Heime für Menschen mit geistiger Behinderung in der Perspektive der Disability History*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 87-108.
- König, Karl (1965): *Die Camphill-Bewegung. Zwei Aufsätze aus den Jahren 1959 und 1961*. Ursprünglich in »The Cresset«: Druck der Camphill-Bewegung.
- Kött, Andreas (2003): *Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kowal, Sabine; O'Connell, Daniel C. (2008): Zur Transkription von Gesprächen. In: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. 6. Aufl. Reinbek: Rowohlt, S. 437-447.
- Krauß, Anne (2010): *Barrierefreie Theologie. Herausforderungen durch Ulrich Bach*. www.ulrich-bach.de/AnneKraussDissertation.pdf (Zugriff: 31.12.2020).
- Krauß, Anne (2014): *Barrierefreie Theologie. Das Werk Ulrich Bachs vorgestellt und weitergedacht*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kremsner, Gertraud (2017): *Der babylonische Turm und seine Grundfesten. Überlegungen zum Kommunizieren und Artikulieren im Kontext der Konstruktion von »Anderen«*. In: Sabina Krause, Michelle Proyer und Oliver Koenig (Hg.): *Gesellschaften/Welten/Selbst im [Um]Bruch*. Wien: Online-Publikation mithilfe der Universität Wien, S. 65-82.
- Kunz, Ralph (2011): *You Have Not Forgotten Us. Towards a Disability-Accessible Church and Society*. In: *Journal of Religion, Disability & Health* 15 (1), S. 20-33.
- Kunz, Ralph; Liedke, Ulf (Hg.) (2013a): *Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kunz, Ralph; Liedke, Ulf (2013b): *Vorwort*. In: Ulf Liedke und Ralph Kunz (Hg.): *Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 5-6.

- Kurtz, Thomas (2003): Niklas Luhmann und die Pädagogik. In: Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie 9 (1), S. 183-193. <https://doi.org/10.1515/sosys-2003-0109> (Zugriff: 31.12.2020).
- Küstners, Ivonne (2009): Narrative Interviews: Grundlagen und Anwendungen. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-91440-4> (Zugriff: 31.12.2020).
- Lee, Christina (2013): Abled, Disabled, Enabled. An Attempt to Define Disability in Anglo-Saxon England. In: Werkstattgeschichte 65, S. 41-54.
- Lehmann, Karsten (2005): Institutionen christlicher Migranten in Deutschland. Eine Sekundäranalyse am Beispiel Frankfurt a.M.. In: Martin Baumann und Samuel M. Behloul (Hg.): Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven. Bielefeld: transcript, S. 93-122. <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/22675/1007487.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Lehmann, Karsten (2006): Community-Kirchen im Wandel. Zur Entwicklung christlicher Migrantengemeinden zwischen 1950 und 2000. In: Berliner Journal für Soziologie 16 (4), S. 485-501. <https://doi.org/10.1007/s11609-006-0218-7> (Zugriff: 31.12.2020).
- Lescow, Katharina (2015): Reflexionen zum Verständnis von Behinderung. In: Ingeborg Hedderich, Barbara Egloff und Raphael Zahnd (Hg.): Biografie – Partizipation – Behinderung. Theoretische Grundlagen und eine partizipative Forschungsstudie. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 49-58.
- Liedke, Ulf (2009): Beziehungsreiches Leben. Studien zu einer inklusiven theologischen Anthropologie für Menschen mit und ohne Behinderung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666624100> (Zugriff: 31.12.2020).
- Liedke, Ulf (2016): »Gott ist die bunte Vielfalt für mich«. Inklusion in systematisch-theologischer Perspektive. In: Ulf Liedke und Harald Wagner (Hg.): Inklusion. Lehr- und Arbeitsbuch für professionelles Handeln in Kirche und Gesellschaft. Stuttgart: Kohlhammer, S. 71-88.
- Liedke, Ulf; Wagner, Harald (Hg.) (2016): Inklusion. Lehr- und Arbeitsbuch für professionelles Handeln in Kirche und Gesellschaft. Stuttgart: Kohlhammer.
- Lindemann, Holger; Vossler, Nicole (2000): Die Behinderung liegt im Auge des Betrachters. In: Geistige Behinderung 2, S. 100-111.
- Lindmeier, Christian (2013): Biografiearbeit mit geistig behinderten Menschen. Ein Praxisbuch für Einzel- und Gruppenarbeit. 4. Aufl. Weinheim: Beltz Juventa.
- Lüddeckens, Dorothea (2018): Complementary and Alternative Medicine (CAM) as a Toolkit for Secular Health-Care. The De-differentiation of Religion and Medicine. In: Dorothea Lüddeckens und Monika Schrimpf (Hg.): Medicine – Religion – Spirituality. Global Perspectives on Traditional, Complementary, and Alternative Healing. Bielefeld: transcript, S. 167-199.
- Lüddeckens, Dorothea; Walthert, Rafael (Hg.) (2010): Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen. Bielefeld: transcript. <https://www.transcript-verlag.de/978-3-8376-1250-9/fluide-religion> (Zugriff: 31.12.2020)
- Lüddeckens, Dorothea; Walthert, Rafael (2018): Religiöse Gemeinschaft. In: Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller und Markus Hero (Hg.): Handbuch Religionssoziologie. Wiesbaden: Springer VS, S. 467-488.

- Luhmann, Niklas (1977): Interpenetration. Zum Verhältnis personaler und sozialer Systeme. In: *Zeitschrift für Soziologie* 6 (1), S. 62-76.
- Luhmann, Niklas (1980): *Gesellschaftliche Struktur und Semantik*. Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1990): *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1995): *Gesellschaftliche Struktur und Semantik*. Bd. 4. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2002): *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2005a): *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven* [1990]. 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Luhmann, Niklas (2005b): *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch* [1995]. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Luhmann, Niklas (2015): *Die Religion der Gesellschaft* [2000]. 4. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2016): *Funktion der Religion* [1977]. 8. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2017): *Die Kunst der Gesellschaft* [1997]. 9. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas; Jahraus, Oliver (2001): *Aufsätze und Reden*. Stuttgart: Reclam.
- Luthe, Ernst-Wilhelm; Palsherm, Ingo (2013): *Fürsorgerecht*. 3. Aufl. Berlin: Schmidt.
- Lutz, Gottfried (2001): *Berufen wie Mose. Menschen mit Behinderungen im Pfarramt*. Herausgegeben von Gottfried Lutz im Auftrag des Konvents von Behinderten SeelsorgerInnen und BehindertenseelsorgerInnen e.V. (kbs). Lahr: Kaufmann.
- Lutz, Gottfried; Zippert, Veronika (Hg.) (2007): *Grenzen in einem weiten Raum. Theologie und Behinderung*. Leipzig: Evangelische Verlags-Anstalt.
- Lutz, Petra (Hg.) (2003): *Der (im-)perfekte Mensch. Metamorphosen von Normalität und Abweichung*. Köln: Böhlau.
- Maschke, Michael (2007): *Behinderung als Ungleichheitsphänomen. Herausforderungen an Forschung und politische Praxis*. In: Anne Waldschmidt und Werner Schneider (Hg.): *Disability Studies, Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld*. Bielefeld: transcript, S. 299-320.
- Maschke, Thomas (2018): *Waldorfpädagogik und inklusives Lernen – Impulse für diskursive Entwicklungen*. <https://opus4.kobv.de/opus4-uni-passau/frontdoor/index/index/docId/605> (Zugriff: 31.12.2020).
- Merkens, Hans (2008): *Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion*. In: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. 6. Aufl. Reinbek: Rowohlt, S. 286-299.
- Mohr, Lars (2011): *Schwerste Behinderung und theologische Anthropologie*. Oberhausen: Athena.
- Moser, Márcia E.; Lanwerd, Susanne (2010): *Einleitung*. In: Susanne Lanwerd und Márcia E. Moser (Hg.): *Frau – Gender – Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 11-20.

- Müller, Rabeya (2002): Behinderung und Integration im Islam. In: Anabelle Pithan (Hg.): Handbuch integrative Religionspädagogik. Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus, S. 184-188.
- Muschiol, Gisela (2017): Klösterliche Askese und körperliche Belastbarkeit. In: Cordula Nolte, Bianca Frohne und Uta Halle (Hg.): Dis/ability History der Vormoderne. Ein Handbuch. Affalterbach: Didymos, S. 234-235.
- Nagel, Alexander K. (2012): Kreisverkehr statt Einbahnstraße. Migration und religiöser Wandel in der Diaspora. In: Jürgen Manemann und Werner Schreer (Hg.): Religion und Migration heute. Perspektiven – Positionen – Projekte. Norbert Trelle, Bischof von Hildesheim, zum 70. Geburtstag. Regensburg: Schnell & Steiner, S. 70-88.
- Netzwerk Leichte Sprache (o.J.): Das ist Leichte Sprache. www.leichte-sprache.org/das-ist-leichte-sprache (Zugriff: 24.07.2019).
- Neubert, Dieter; Cloerkes, Günther (1987): Behinderung und Behinderte in verschiedenen Kulturen. Eine vergleichende Analyse ethnologischer Studien. Heidelberg: Edition Schindele.
- Nolte, Cordula; Frohne, Bianca; Halle, Uta (Hg.) (2017): Dis/ability History der Vormoderne. Ein Handbuch. Affalterbach: Didymos.
- Nord, Ilona (2015): Inklusion im Studium Evangelische Theologie. Grundlagen und Perspektiven mit einem Schwerpunkt im Bereich von Sinnesbehinderungen. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Noss, Peter (2018): Ökumene – ein inklusives Konzept?! »Einheit in versöhnter Verschiedenheit« als motivierende Utopie. In: Michaela Geiger und Matthias Stracke-Bartholmai (Hg.): Inklusion denken. Theologisch, biblisch, ökumenisch, praktisch. Stuttgart: Kohlhammer, S. 179-194.
- Nowak, Kurt (1984): »Euthanasie« und Sterilisierung im »Dritten Reich«. Die Konfrontation der evangelischen und katholischen Kirche mit dem Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses und der »Euthanasie«-Aktion. 3. Aufl. Weimar: Böhlau.
- Nowak, Kurt (1989): Sterilisation, Krankenmord und Innere Mission im »Dritten Reich«. In: Götz Aly (Hg.): Aktion T4. 1939-1945. Die »Euthanasie«-Zentrale in der Tiergartenstraße 4. 2., erw. Aufl. Berlin: Ed. Hentrich (Stätten der Geschichte Berlins), S. 73-83.
- O.A. (1989): »Aktion T4«. Modell des Massenmordes. In: Götz Aly (Hg.): Aktion T4. 1939 – 1945. Die »Euthanasie«-Zentrale in der Tiergartenstraße 4. 2. Aufl. Berlin: Edition Hentrich, S. 11-20.
- Opielka, Michael (2006): Gemeinschaft in Gesellschaft. Soziologie nach Hegel und Parsons. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Pahnke, Donat (1993a): Einleitung. In: Dies. (Hg.): Blickwechsel. Frauen in Religion und Wissenschaft. Marburg: Diagonal, S. 9-11.
- Pahnke, Donat (1993b): Feministische Aspekte einer religionswissenschaftlichen Anthropologie. In: Donat Pahnke (Hg.): Blickwechsel. Frauen in Religion und Wissenschaft. Marburg: Diagonal, S. 13-41.
- Perry, Jonathan (2004): Interviewing People with Intellectual Disabilities. In: Eric Emerson (Hg.): The International Handbook of Applied Research in Intellectual Disabilities. Chichester u.a.: Wiley, S. 115-131.
- Petro, Anthony M. (2016): Disability Studies. In: Kent Brintnall (Hg.): Embodied Religion. Farmington Hills: Macmillan Reference, S. 359-376.

- Pfahl, Lisa (2011): *Techniken der Behinderung. Der deutsche Lernbehinderungsdiskurs, die Sonderschule und ihre Auswirkungen auf Bildungsbiografien*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415320> (Zugriff: 31.12.2020).
- Pilvousek, Josef (2014): *Die katholische Kirche in der DDR. Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteldeutschlands*. Münster: Aschendorff.
- Poore, Carol (2010): *Disability in Twentieth-Century German Culture*. Ann Arbor (MI): University of Michigan Press.
- Promey, Sally M. (Hg.) (2014): *Sensational Religion*. New Haven (CT): Yale University Press.
- Przyborski, Aglaja; Wohlrab-Sahr, Monika (2014): *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*. 4. Aufl. München: Oldenbourg.
- Rao, Anand (2004): *Soteriologies of India and Their Role in the Perception of Disability. A Comparative Transdisciplinary Overview with Reference to Hinduism and Christianity in India*. Münster: Lit.
- Rathgeb, Kerstin (Hg.) (2012): *Disability Studies. Kritische Perspektiven für die Arbeit am Sozialen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-18972-7> (Zugriff: 31.12.2020).
- Reisel, Monika (2015): *Biografieforschung in der Erziehungswissenschaft. Historie und Entwicklung*. In: Ingeborg Hedderich, Barbara Egloff und Raphael Zahnd (Hg.): *Biografie – Partizipation – Behinderung. Theoretische Grundlagen und eine partizipative Forschungsstudie*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 64-75.
- Ringleben, Joachim (o.J.): *Christengemeinschaft*. In: Hans Dieter Betz (Hg.): *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*. http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_02947 (Zugriff: 31.12.2020).
- Rispler-Chaim, Vardit (2007): *Disability in Islamic Law*. Dordrecht: Springer. <https://doi.org/10.1007/1-4020-5052-6> (Zugriff: 31.12.2020).
- Ritzmann, Iris (2017): *Institutionelle Betreuung von Kindern und Jugendlichen*. In: Cordula Nolte, Bianca Frohne und Uta Halle (Hg.): *Dis/ability History der Vormoderne. Ein Handbuch*. Affalterbach: Didymos, S. 369-371.
- Rosenthal, Gabriele (1995): *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*. Frankfurt a.M. u.a.: Campus.
- Rosenthal, Gabriele (2014): *Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung*. 4. Aufl. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Rudloff, Wilfried (2010): *Das Ende der Anstalt? Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung in der Geschichte der bundesdeutschen Behindertenpolitik*. In: Elsbeth Bösl, Anne Klein und Anne Waldschmidt (Hg.): *Disability History. Konstruktionen von Behinderung in der Geschichte. Eine Einführung*. Bielefeld: transcript, S. 169-190.
- Rudolph, Kurt (1978): *Die ›Ideologiekritische‹ Funktion der Religionswissenschaft*. In: *Numen* 25 (1), S. 17–39.
- Rudolph, Kurt (1992): *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*. Leiden: Brill.
- Rudolph, Kurt (1997): *Die Religionswissenschaft zwischen Ideologie- und Religionskritik*. In: Gritt Maria Klinkhammer, Steffen Rink und Tobias Frick (Hg.): *Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen*. Marburg: Diagonal, S. 67-76.

- Rüpke, Jörg (2007): Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung. Stuttgart: Kohlhammer.
- Sachau, Rüdiger (1996): Westliche Reinkarnationsvorstellungen. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus.
- Schäper, Sabine (2006): Ökonomisierung in der Behindertenhilfe. Praktisch-theologische Rekonstruktionen und Erkundungen zu den Ambivalenzen eines diakonischen Praxisfeldes. Berlin: Lit.
- Schiefer Ferrari, Markus (2017): Exklusive Angebote. Biblische Heilungsgeschichten inklusiv gelesen. Ostfildern: Grünewald.
- Schlieter, Jens (2012): Religion, Religionswissenschaft und Normativität. In: Michael Stausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin: de Gruyter, S. 227-240.
- Schmalenbach, Bernhard (2011): Anthroposophische Heilpädagogik. In: Rahel Uhlenhoff (Hg.): Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart. Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag, S. 477-514.
- Schmalenbach, Bernhard (Hg.) (2016): Dimensionen der Heilpädagogik. Entwicklungsbegleitung, Gemeinschaftsbildung und Inklusion. Festschrift für Rüdiger Grimm. Dornach: Verlag am Goetheanum, Athena.
- Schmitt, Christine (2008): Ein Platz für Narmina. Die Zentralwohlfahrtsstelle bietet Hilfe zur Einrichtung von Wohngruppen für jüdische Behinderte. www.juedische-allgemeine.de/allgemein/ein-platz-fuer-narmina (Zugriff: 31.12.2020).
- Schmugge, Ludwig (2017): Impotenz ex defectu – Impotenz es maleficio? Kirchenrechtliche Urteile bei Klage auf Ehescheidung im Spätmittelalter. In: Cordula Nolte, Bianca Frohne und Uta Halle (Hg.): Dis/ability History der Vormoderne. Ein Handbuch. Affalterbach: Didymos, S. 301-302.
- Schmuhl, Hans-Walter (2010): Exklusion und Inklusion durch Sprache. Zur Geschichte des Begriffs Behinderung. Berlin: IMEW.
- Schmuhl, Hans-Walter (2015): Aus »Kindern« werden »Klienten«. Der veränderte Blick der Diakonie auf Menschen mit einer (geistigen) Behinderung seit den 1960er Jahren. In: Wilhelm Damberg und Traugott Jähnichen (Hg.): Neue Soziale Bewegungen als Herausforderung sozialkirchlichen Handelns. Stuttgart: Kohlhammer, S. 137-150.
- Schmuhl, Hans-Walter; Winkler, Ulrike (2012): »Der das Schreien der jungen Raben nicht überhört«. Der Wittekindshof – eine Einrichtung für Menschen mit geistiger Behinderung, 1887 bis 2012. Gütersloh: Verlag für Regionalgeschichte.
- Schmuhl, Hans-Walter; Winkler, Ulrike (Hg.) (2013): Welt in der Welt. Heime für Menschen mit geistiger Behinderung in der Perspektive der Disability History. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schneider, Werner; Waldschmidt, Anne (2012): Disability Studies. In: Stephan Moebius (Hg.): Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies. Eine Einführung. Bielefeld: transcript, S. 128-150.
- Schröder, Bernd (2002): Integrative Religionspädagogik in vergleichender Perspektive. Das Beispiel Judentum. In: Annebelle Pithan (Hg.): Handbuch integrative Religionspädagogik. Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus, S. 189-200.
- Schultebracks, Meinolf (2003): Biographisches Wissen an den Grenzen von Normalität und Behinderung. <https://eldorado.tu-dortmund.de/bitstream/2003/2946/1/Schultebracksunt.pdf> (Zugriff: 31.12.2020).

- Schultebrucks, Meinolf (2006): *Behindert leben. Lebensgeschichten körperbehinderter Menschen als Leit motive subjektverbundener Theologie und Pädagogik*. Berlin: Lit.
- Schultebrucks, Meinolf (2017): *Resilienz- und Copingprozesse bei Müttern und Vätern von Kindern mit einer Körperbehinderung. Biografische Analysen*. https://phbl-opus.phbl.de/frontdoor/deliver/index/docId/540/file/Resilienz_Coping.pdf (Zugriff: 31.12.2020).
- Schumann, Bodo (2001): *Heinrich Matthias Sengelmann als Stifter und Anstifter der Behindertenarbeit*. Münster u.a.: Lit.
- Schumm, Darla; Stoltzfus, Michael J. (Hg.) (2011a): *Disability in Judaism, Christianity, and Islam. Sacred Texts, Historical Traditions, and Social Analysis*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Schumm, Darla Y., Stoltzfus, Michael J. (2011b): *Editors' Introduction*. In: Darla Schumm und Michael J. Stoltzfus (Hg.): *Disability in Judaism, Christianity, and Islam. Sacred Texts, Historical Traditions, and Social Analysis*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. xi-xxii.
- Schumm, Darla Y.; Stoltzfus, Michael J. (Hg.) (2011c): *Disability and Religious Diversity. Cross-Cultural and Interreligious Perspectives*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Schumm, Darla Y.; Stoltzfus, Michael J. (Hg.) (2016a): *Disability and World Religions. An Introduction*. Waco (TX): Baylor University Press.
- Schumm, Darla Y.; Stoltzfus, Michael J. (2016b): *Preface*. In: Darla Y. Schumm und Michael J. Stoltzfus (Hg.): *Disability and World Religions. An Introduction*. Waco (TX): Baylor University Press, S. xi-xvii.
- Schütze, Fritz (1977): *Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien. Dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen*. Universität Bielefeld.
- Schütze, Fritz (1983): *Biographieforschung und narratives Interview*. In: *Neue Praxis* 13 (3), S. 283-293.
- Schwab, Susanne (2016): *Partizipation*. In: Ingeborg Hedderich, Gottfried Biewer, Judith Hollenweger und Reinhard Markowetz (Hg.): *Handbuch Inklusion und Sonderpädagogik*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 127-131.
- Schweiker, Wolfhard (2017): *Prinzip Inklusion. Grundlagen einer interdisziplinären Metatheorie in religionspädagogischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783788732004> (Zugriff: 31.12.2020).
- Sedmak, Clemens (2016): *Theologie. Menschliche Würde und Ungleichheit*. In: Ingeborg Hedderich, Gottfried Biewer, Judith Hollenweger und Reinhard Markowetz (Hg.): *Handbuch Inklusion und Sonderpädagogik*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 586-590.
- Seiwert, Hubert (2014): *Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionswissenschaften*. In: Edith Franke und Verena Maske (Hg.): *Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionsforschung. Ein Autoren-Workshop mit Hubert Seiwert*. Marburg: IVK, S. 15-32.
- Selg, Peter (2008): *Vorwort*. In: Karl König und Peter Selg (Hg.): *Das seelenpflegebedürftige Kind. Vom Wesen der Heilpädagogik*. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben, S. 9-18.

- Sengelmann, Heinrich M. (1885a): *Idiotophilus. Systematisches Lehrbuch der Idioten-Heilpflege*. Bd. 1. Soltau: Norden.
- Sengelmann, Heinrich M. (1885b): *Idiotophilus. Systematisches Lehrbuch der Idioten-Heilpflege*. Bd. 3. Soltau: Norden.
- Sengelmann, Heinrich M.; Schmidt, Hans G. (1975): Heinrich Matthias Sengelmann – Sorgen für geistig Behinderte. Eine originalgetreue Wiedergabe seines Hauptwerkes »Idiotophilus« aus dem Jahre 1885. Hamburg: Wittig.
- Shakespeare, Tom (2003): Betrachtungen zu den britischen Disability Studies. In: Petra Lutz (Hg.): *Der (im-)perfekte Mensch. Metamorphosen von Normalität und Abweichung*. Köln: Böhlau, S. 427-433.
- Siebert, Annerose; Arnold, Laura; Kramer, Michael (2016): *Heimkinderzeit. Eine Studie zur Situation von Kindern und Jugendlichen in Einrichtungen der katholischen Behindertenhilfe in Westdeutschland (1949-1975)*. Freiburg i.Br.: Lambertus.
- Siegenthaler, Hermann (2004): Die christlichen Wurzeln der Heilpädagogik – dargestellt am Beispiel der deutschsprachigen Schweiz. In: Klaus-Dieter Kottnik und Hermann Siegenthaler (Hg.): *Wurzeln europäischer Heilpädagogik im Christentum. Beiträge zur Grundlagenforschung. Kernen im Remstal: Diakonie Stetten*, S. 45-79.
- Sorge, Nancy (2009): »Geistige Behinderung« als Konstruktion des Betrachters. Eine qualitative Untersuchung zu Wirklichkeitskonstruktionen von Menschen, die von ihrer Umwelt als »geistig behindert« bezeichnet werden. O.O.
- Sozialgesetzbuch (SGB) Zwölftes Buch (XII) in der Fassung vom 27. Dezember 2003 (BGBl. I S. 3022f.), zuletzt geändert durch § 2 des Gesetzes vom 14. Oktober 2014.
- Springhart, Heike (2018): Inklusion und Vulnerabilität – systematisch-theologische Überlegungen. In: Michaela Geiger und Matthias Stracke-Bartholmai (Hg.): *Inklusion denken. Theologisch, biblisch, ökumenisch, praktisch*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 33-42.
- Staley, Erinn (2014): *Sensing Exclusion. Disability and the Protestant Worship Environment*. In: Sally M. Promey (Hg.): *Sensational Religion*. New Haven (CT): Yale University Press, S. 429-433.
- Stamm, Christof (2011): *Anthroposophische Sozialtherapie im Spiegel ausgewählter Lebensgemeinschaften. Eine qualitativ-empirische Studie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Statistisches Bundesamt (2017): *Statistik der schwerbehinderten Menschen. Kurzbericht. 2015*. www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Gesundheit/Behinderte-Menschen/Publikationen/Downloads-Behinderte-Menschen/sozial-schwerbehinderte-kb-5227101179004.pdf?__blob=publicationFile (Zugriff: 27.08.2018).
- Stausberg, Michael (Hg.) (2012): *Religionswissenschaft*. Berlin: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110258936> (Zugriff: 31.12.2020).
- Steiner, Rudolf (2010a): *Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung [1904]*. 4. Aufl. (GA 9). <http://anthroposophie.byu.edu/schriften/009.pdf> (Zugriff: 31.12.2020).
- Steiner, Rudolf (2010b): *Heilpädagogischer Kurs [1924]. Zwölf Vorträge (GA 317)*. <http://anthroposophie.byu.edu/vortraege/317.pdf> (Zugriff: 31.12.2020).
- Steiner, Rudolf (o.J.): *Die Theosophie des Rosenkreuzers [1907]. Vierzehn Vorträge (GA99)*. <http://anthroposophie.byu.edu/vortraege/099.pdf> (Zugriff: 31.12.2020).

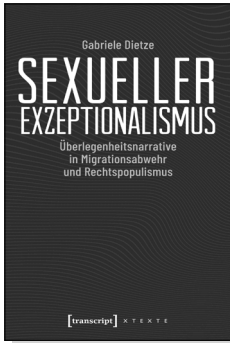
- Stiker, Henri-Jacques (2004): *A History of Disability* [1982]. 2. Aufl. Ann Arbor (MI): University of Michigan Press.
- Stöhr, Friederike (2017): Anforderungen des Kirchenrechts und der Gläubigen an Kleiriker. In: Cordula Nolte, Bianca Frohne und Uta Halle (Hg.): *Dis/ability History der Vormoderne. Ein Handbuch*. Affalterbach: Didymos, S. 157-158.
- Stoll, Jan (2017): *Behinderte Anerkennung? Interessenorganisationen von Menschen mit Behinderungen in Westdeutschland seit 1945*. Frankfurt a.M. u.a.: Campus.
- Störmer, Norbert (1991): *Innere Mission und geistige Behinderung. Von den Anfängen der Betreuung geistig behinderter Menschen bis zur Weimarer Republik*. Münster: Lit.
- Strauss, Anselm L.; Corbin, Juliet (1996): *Grounded Theory. Grundlagen Qualitativer Sozialforschung* [1990]. Weinheim: Beltz.
- Strauss, Anselm L. (1991): *Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung* [1987]. München: Fink.
- Strohschein, Albrecht (1967): Die Entstehung der anthroposophischen Heilpädagogik. In: Maria Josepha Krück von Poturzyn (Hg.): *Wir erlebten Rudolf Steiner. Erinnerungen seiner Schüler*. 3. Aufl. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben, S. 211-226.
- Stuckrad, Kocku von (2003): Discursive Study of Religion. From States of the Mind to Communication and Action. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 15, S. 255-271.
- Sturny-Bossart, Gabriel (1996): *Anthroposophisch orientierte Heilpädagogik. Einsichten eines Außenstehenden*. 2. Aufl. Luzern: SZH.
- Taube, Kathrin (1994): *Ertötung aller Selbstheit: Das anthroposophische Dorf als Lebensgemeinschaft mit geistig Behinderten*. München: AG-SPAK.
- Theunissen, Georg; Danielowski, Jürgen (o.J.): Geistig behinderte Menschen. In: Hans Dieter Betz (Hg.): *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG). http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_08278 (Zugriff: 31.12.2020).
- Theunissen, Georg; Kulig, Wolfram; Schirbort, Kerstin (Hg.) (2013): *Handlexikon Geistige Behinderung. Schlüsselbegriffe aus der Heil- und Sonderpädagogik, Sozialen Arbeit, Medizin, Psychologie, Soziologie und Sozialpolitik*. 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- Thomas, William I.; Thomas, Dorothy S. (1928): *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. New York: Knopf.
- Trescher, Hendrik (2018): *Ambivalenzen pädagogischen Handelns. Reflexionen der Betreuung von Menschen mit »geistiger Behinderung«*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839445396> (Zugriff: 31.12.2020).
- Ulmer, Bernd (1988): *Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses*. In: *Zeitschrift für Soziologie* 17 (1), S. 19-33. <https://doi.org/10.1515/zfsoz-1988-0102> (Zugriff: 31.12.2020).
- Vanja, Christina (2017): Die Hessischen Hohen Spitäler. In: Cordula Nolte, Bianca Frohne und Uta Halle (Hg.): *Dis/ability History der Vormoderne. Ein Handbuch*. Affalterbach: Didymos, S. 367-369.
- Wach, Joachim (1924): *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. Leipzig: Hinrichs.

- Wacker, Elisabeth (2012): Geistige Behinderung und Teilhabe an der Gesellschaft. In: Günter Albrecht und Axel Groenemeyer (Hg.): Handbuch soziale Probleme, Bd. 1. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 601-623. https://doi.org/10.1007/978-3-531-94160-8_12 (Zugriff: 31.12.2020).
- Waldschmidt, Anne (Hg.) (2003): Kulturwissenschaftliche Perspektiven der Disability Studies. Tagungsdokumentation. Kassel: Bildungs- u. Forschungsinst. z. selbstbestimmten Leben Behinderter.
- Waldschmidt, Anne (2005): Disability Studies. Individuelles, soziales und/oder kulturelles Modell von Behinderung? In: Psychologie und Gesellschaftskritik 29 (1), S. 9-31.
- Waldschmidt, Anne (2007a): Disability Studies. In: Heinrich Greving (Hg.): Kompendium der Heilpädagogik, Bd. 1. Troisdorf: Bildungsverlag EINS, S. 161-168.
- Waldschmidt, Anne (2007b): Macht – Wissen – Körper. Anschlüsse an Michel Foucault in den Disability Studies. In: Anne Waldschmidt und Werner Schneider (Hg.): Disability Studies, Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld. Bielefeld: transcript, S. 55-77.
- Waldschmidt, Anne (2008): »Wir Normalen« – »die Behinderten«? Erving Goffman meets Michel Foucault. In: Karl-Siegbert Rehberg und Deutsche Gesellschaft für Soziologie (Hg.): Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Frankfurt a.M.: Campus, S. 5799-5809.
- Waldschmidt, Anne (2010): Warum und wozu brauchen die Disability Studies die Disability History? Programmatische Überlegungen. In: Elsbeth Bösl, Anne Klein und Anne Waldschmidt (Hg.): Disability History. Konstruktionen von Behinderung in der Geschichte. Eine Einführung. Bielefeld: transcript, S. 13-27.
- Waldschmidt, Anne (2017): Disability Goes Cultural. The Cultural Model of Disability as an Analytical Tool. In: Anne Waldschmidt, Hanjo Berressem und Moritz Ingwersen (Hg.): Culture – Theory – Disability. Encounters between Disability Studies and Cultural Studies. Bielefeld: transcript, S. 19-28.
- Waldschmidt, Anne; Schneider, Werner (Hg.) (2007): Disability Studies, Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld. Bielefeld: transcript.
- Walthert, Rafael (2010): Ritual, Individuum und religiöse Gemeinschaft. Das International Christian Fellowship Zürich. In: Dorothea Lüddeckens und Rafael Walthert (Hg.): Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen. Bielefeld: transcript, S. 243-268.
- Wansing, Gudrun (2005): Teilhabe an der Gesellschaft. Menschen mit Behinderung zwischen Inklusion und Exklusion. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-90038-4> (Zugriff: 31.12.2020).
- Wansing, Gudrun (2007): Behinderung: Inklusions- oder Exklusionsfolge? Zur Konstruktion paradoxer Lebensläufe in der modernen Gesellschaft. In: Anne Waldschmidt und Werner Schneider (Hg.): Disability Studies, Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld. Bielefeld: transcript, S. 275-298.
- Weber, Max (2005): Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften. Tübingen: Mohr.

- Wegscheider, Angela (2012): Die institutionelle Versorgung von Menschen mit Behinderungen in Oberösterreich 1918-1938. In: *Virus. Beiträge zur Sozialgeschichte der Medizin. Schwerpunkt Behinderung(en)* 11, S. 115-131.
- Weirauch, Angelika (2015): *Theodizee – eine Rechtfertigung Gottes? Die Antworten der Weltreligionen auf die Frage nach dem Sinn von chronischer Krankheit und Behinderung und der Umgang der Kirchen mit Menschen mit Behinderungen.* Hamburg: Kovač.
- Weiß, Sabrina (2017): *Migrantengemeinden im Wandel. Eine Fallstudie zu koreanischen Gemeinden in Nordrhein-Westfalen.* Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839437995> (Zugriff: 31.12.2020).
- Weisser, Jan (2005): *Behinderung, Ungleichheit und Bildung. Eine Theorie der Behinderung.* Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839402979> (Zugriff: 31.12.2020).
- Weisser, Jan (2007): Für eine anti-essentialistische Theorie der Behinderung. In: *Behindertenpädagogik. Vierteljahresschrift für Behindertenpädagogik in Praxis* 46 (3/4), S. 237-249.
- Wheatley, Edward (2010): *Stumbling Blocks Before the Blind. Medieval Constructions of a Disability.* Ann Arbor (MI): University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.915892> (Zugriff: 31.12.2020).
- Wheatley, Edward (2017): *The Religious Model.* In: Cordula Nolte, Bianca Frohne und Uta Halle (Hg.): *Dis/ability History der Vormoderne. Ein Handbuch.* Affalterbach: Didymos, S. 67-68.
- Wissenschaftliche Arbeitsgemeinschaft Ulrike Winkler und Hans-Walther Schmuhl (o.J.a): *Dr. Ulrike Winkler. Schriftenverzeichnis. Stand: 1. März 2020.* www.schmuhl-winkler.de/pages/Schriften-Winkler.pdf (Zugriff: 28.11.2020).
- Wissenschaftliche Arbeitsgemeinschaft Ulrike Winkler und Hans-Walther Schmuhl (o.J.b): *apl. Prof. Dr. Hans-Walter Schmuhl. Schriftenverzeichnis.* www.schmuhl-winkler.de/pages/Schriften-Schmuhl.pdf (Zugriff: 28.11.2020).
- Wolff, Stephan (2008): *Wege ins Feld.* In: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch.* 6. Aufl. Reinbek: Rowohlt, S. 334-349.
- Wunder, Michael; Genkel, Ingrid; Jenner, Harald (1988): *Auf dieser schiefen Ebene gibt es kein Halten mehr. Die Alsterdorfer Anstalten im Nationalsozialismus.* 2. Aufl. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses.
- Yong, Amos (2007): *Theology and Down Syndrome. Reimagining Disability in Late Modernity.* Waco (TX): Baylor University Press.
- Zahnd, Raphael; Egloff, Barbara; Hedderich, Ingeborg (2015): *Die partizipative Forschungsstudie »Lebensgeschichten«.* In: Ingeborg Hedderich, Barbara Egloff und Raphael Zahnd (Hg.): *Biografie – Partizipation – Behinderung. Theoretische Grundlagen und eine partizipative Forschungsstudie.* Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 97-105.
- Zander, Helmut (2008): *Anthroposophie in Deutschland.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zander, Helmut (2019): *Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik.* Paderborn u.a.: Schöningh. <https://doi.org/10.30965/9783657792252> (Zugriff: 31.12.2020).

- ZeDis (o.J.): Dr. Esther Bollag. www.zedis-ev-hochschule-hh.de/ueber-uns/personal/dr-esther-bollag.html (Zugriff: 28.11.2020).
- Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e.V. (o.J.): Betreutes Wohnen in jüdischen Zusammenhängen. www.zwst.org/de/menschen-mit-behinderung/wohngruppe (Zugriff: 28.11.2020).
- Zeugin, Barbara; Lüddeckens, Dorothea; Schrimpf, Monika (2018): Crossing Fields. Anthroposophical End-Of-Life Care in Switzerland. In: Dorothea Lüddeckens und Monika Schrimpf (Hg.): *Medicine – Religion – Spirituality. Global Perspectives on Traditional, Complementary, and Alternative Healing*. Bielefeld: transcript, S. 201-240.
- Zinser, Hartmut (2010): *Grundfragen der Religionswissenschaft*. Paderborn u.a.: Schöningh. <https://doi.org/10.30965/9783657768981> (Zugriff: 31.12.2020).
- Zippert, Thomas (2013): Der theologische Blick auf geistige Behinderung. In: Hans-Walter Schmuhl und Ulrike Winkler (Hg.): *Welt in der Welt. Heime für Menschen mit geistiger Behinderung in der Perspektive der Disability History*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 205-224.

Kulturwissenschaft



Gabriele Dietze

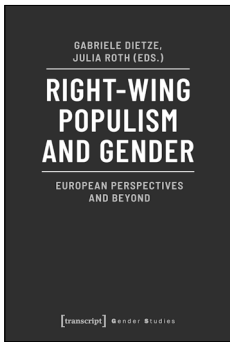
Sexueller Exzeptionalismus

Überlegenheitsnarrative in Migrationsabwehr und Rechtspopulismus

2019, 222 S., kart., Dispersionsbindung, 32 SW-Abbildungen

19,99 € (DE), 978-3-8376-4708-2

E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4708-6



Gabriele Dietze, Julia Roth (eds.)

Right-Wing Populism and Gender

European Perspectives and Beyond

April 2020, 286 p., pb., ill.

35,00 € (DE), 978-3-8376-4980-2

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4980-6



Stephan Günzel

Raum

Eine kulturwissenschaftliche Einführung

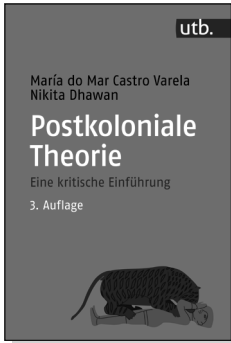
März 2020, 192 S., kart.

20,00 € (DE), 978-3-8376-5217-8

E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5217-2

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Kulturwissenschaft



María do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan

Postkoloniale Theorie Eine kritische Einführung

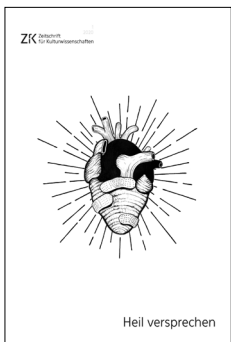
Februar 2020, 384 S., kart.
25,00 € (DE), 978-3-8376-5218-5
E-Book: 22,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5218-9



Thomas Hecken, Moritz Baßler, Elena Beregow,
Robin Curtis, Heinz Drügh, Mascha Jacobs,
Annekathrin Kohout, Nicolas Pethes, Miriam Zeh (Hg.)

POP Kultur & Kritik (Jg. 9, 2/2020)

Oktober 2020, 178 S., kart.
16,80 € (DE), 978-3-8376-4937-6
E-Book:
PDF: 16,80 € (DE), ISBN 978-3-8394-4937-0



Karin Harrasser, Insa Härtel,
Karl-Josef Pazzini, Sonja Witte (Hg.)

Heil versprechen Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Heft 1/2020

Juli 2020, 184 S., kart.
14,99 € (DE), 978-3-8376-4953-6
E-Book:
PDF: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4953-0

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

