

## 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 dargestellt, »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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> Behinderung ist folglich nicht nur Folge von Exklusion, sondern auch von einem bestimmten Modus der Inklusion, argumentiert Wansing,<sup>3</sup> 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«<sup>4</sup> begrenzt; das »soziale Umfeld bleibt [...] meist [...] auf einrichtungsinterne Kontakte beschränkt«;<sup>5</sup> es bieten sich kaum Möglichkeiten zu gleichberechtigten Sozialbeziehungen und zur Ausübung von Freizeitaktivitäten.<sup>6</sup> So hält der Erziehungswissenschaftler Henrik Trescher fest, dass das Behindertenhilfesystem zusammen mit dem Gesundheitssystem Behinderung bzw. »behinderte« Menschen hervorbringt.<sup>7</sup>

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.<sup>8</sup> 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=wollen<sup>9</sup>*

*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 dadran<sup>10</sup>*

Bewegungsfreiheit ist Grundvoraussetzung für die Teilnahme an sozialen Zusammenhängen, die außerhalb der Einrichtungen stattfinden und physische Anwesenheit voraussetzen.<sup>11</sup> 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 gelitten<sup>12</sup>*

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.<sup>13</sup>

*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 [...] »weißt«, das wird da so festgelegt (3) ja is nich so ((lachend))//einfach/, //nee// is schon schwierig<sup>14</sup>*

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.<sup>15</sup> 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 polykontextueller 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.<sup>16</sup>

Als Ursache von behindernden Einrichtungen wird des Weiteren eine zu geringe Personalausstattung angedeutet.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> Im Rahmen einer Beschreibung der evangelischen Einrichtung *Bethel*<sup>19</sup> 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 nicht 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 nicht machen ä:h, ja so die standen richtig unter Kuratel<sup>20</sup>*

Nach Darstellungen der Betreuten und Betreuenden ist die religiöse Bindung einer Einrichtung nicht für die Einschränkungen von EinrichtungsbewohnerInnen verantwortlich.<sup>21</sup> 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 Bodelschwinghsche Stiftungen Bethel (bis 2009: Von Bodelschwinghsche 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«<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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,<sup>24</sup> 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«. <sup>25</sup> 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«. <sup>26</sup> 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, <sup>27</sup>*

Die Entfaltung der Persönlichkeit, d.h. die Möglichkeit zu bestimmten Alltagshandlungen in Anbetracht eines »katholischen Moralverständnis[ses]« zu gewährleisten, sei »spagatmäßig zu meistern«. <sup>28</sup> 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 nich 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 ist 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 ist (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 Ironie<sup>29</sup>*

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.<sup>30</sup>

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 ist dann wo ich dann auch der [Vorname] sage also Du musst jetzt wissen ob Du mit dem [Vorname] oder ob nicht (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 ist, das gibt es auch ne //mhm// (4) ja: aber das ist 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 ist das das hat son Geschmäcke schon in inner katholischen Einrichtung=jedenfalls in unserer<sup>31</sup>*

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)<sup>32</sup>*

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 aufrdräng (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 Nichtchristen<sup>33</sup>*

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 erfahren<sup>34</sup>*

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

<sup>33</sup> Frau K.J., Z. 566-575 und 608-613.

<sup>34</sup> 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 Kirchens denkt<sup>35</sup>*

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 gehabt<sup>36</sup>*

**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«,<sup>37</sup> 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,<sup>38</sup> 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 aufgut Deutsch das, (Gesagt) 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) ((pfeift)) 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 is<sup>39</sup>*

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.<sup>40</sup> 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 polykontextualen 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.<sup>41</sup> 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 ›Vereinheitlichung‹ 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 Virtuosität gefasst werden und birgt das Risiko, bestehende Exklusion zu verfestigen und eng mit einer religiösen Vereinheitlichung verknüpft zu sein.

**Religiöse Hyperinklusion als Problemlösungsstrategie.** Ihren eigenen Ausführungen zufolge bezieht sich Schwester E. in ihrer Arbeit als Gemeindefürsorge 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.<sup>42</sup> Sie berücksichtigt demnach in ihrer Arbeit zunächst außerreligiöse Rollen von Personen.

Im Hinblick darauf, dass eine ihrer Mitschwester »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 sind*<sup>43</sup>

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.<sup>44</sup> 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,*<sup>45</sup>

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 ist es wichtig unterschiedlich<sup>46</sup>*

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 Gemeinde<sup>47</sup>*

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.<sup>48</sup>

*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 aufnehmen und die Probleme sind ja (1) manchmal haarstreubend (1) müssen die Leute ganz intensiv aufnehmen 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 nicht anders als von Gott reden (1) das wissen die und das ist auch gut so (1) ja und ich denke es muss auch sein ich würde ich kann mich nicht selber verleugnen das kann ich einfach nicht und das will ich auch nicht<sup>49</sup>*

In dieser Passage betont Schwester E., dass sie als Mitglied eines *Säkularinstituts* (Marienschwester), das ein *geweihtes Leben* führt,<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup> 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.<sup>54</sup>

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 Virtuosität »geistig behinderter« Menschen an eine in sich paradoxe Adressierung gebunden: Sie stellt eine Institutionalisierung von Abweichung dar – und damit eine Legitimierung von Abweichung.<sup>55</sup> 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 Virtuosität – 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.G., 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 Virtuositum 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, Transzendenter annähern können, würde eine Quelle der Transzendenerfahrung und eine Quelle des Beweises für die Existenz von Transzendenter versiegen, wenn entsprechende Erzählungen aufgrund stärkerer Einbindungen nicht mehr auftreten. Wie oben gezeigt, schildern die Betreuenden ihre Transzendenerfahrungen 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 Transzendenerfahrungen 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 Transzendenerfahrung führt. In dieser Logik müsste die Inklusion in andere Systeme also möglichst unwahrscheinlich gemacht werden, um das Virtuositum »geistig behinderter« Menschen zu erhalten.<sup>56</sup>

Gesellschaftliche, nicht-religiöse Exklusion ist also einerseits Voraussetzung der Phänomene (Erzählungen und Handlungsweisen, die als Zeugnisse transzendenzbezogener Fähigkeit gelten), die als religiöses Virtuositum 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.<sup>57</sup> Um dies nachvollziehen zu können, ist zum einen festzuhalten, dass Transzendentes 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, Transzendenter zu entsprechen, in Aussicht und können als Verweis auf Transzendentes 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.«<sup>58</sup> Die Betreuten beweisen die Existenz von Transzendtem und stellen »die Erreichbarkeit der Transzendenz durch [ihr] Beispiel in Aussicht [...] (Vorbildcharakter).«<sup>59</sup> 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.<sup>60</sup>

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.<sup>61</sup> In den Interviews, die im Rahmen dieser Arbeit geführt wurden, werden die jeweils eigenen religiösen Gemeinschaften und ihre Akti-

<sup>58</sup> Kleine 2015, S. 10.

<sup>59</sup> Ebd., S. 10.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., S. 11.

<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup> 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.<sup>63</sup>

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«.<sup>64</sup> Menschen, die diesen Normen nicht entsprechen, werden als Störende und nicht als Teilnehmende wahrgenommen, resümiert Staley.<sup>65</sup> 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]«.<sup>66</sup> 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).<sup>67</sup> (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 werden<sup>68</sup> oder allgemeine Praktiken spezifisch für Gruppen von Ausgeschlossenen durchgeführt werden.<sup>69</sup> Zudem ist es unter bestimmten Voraussetzungen möglich, dass Ausgeschlossene in die allgemeinen Praktiken inkludiert werden.<sup>70</sup> 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 Werkstätten<sup>71</sup> 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 will<sup>72</sup>*

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 zustimm<sup>73</sup>*

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 katholischen<sup>74</sup> – 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.<sup>75</sup> 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.<sup>76</sup> 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*<sup>77</sup>

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 gekomm sind [...] die gehören ganz selbstverständlich dazu ist überhaupt keine Frage das ist auch schön und auch wichtig dass die irgendwo drinne sind* (6)<sup>78</sup>

»Behinderte« werden damit zu einer Position oder Adresse innerhalb einer religiösen Gemeinschaft mit einer spezifischen Aufgabe – neben Täuflingen, PriesterInnen etc.<sup>79</sup> Inklusion und eine gewisse, eingeschränkte oder spezifische Partizipation werden damit möglich.<sup>80</sup> 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.<sup>81</sup>

*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	»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	»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	»Gruppe aus Einrichtung« »einige von denen« »so jemand« »diese Art von Menschen« »unsere« »die«
Diagnosen/medizinische Klassifikationen	»Down Syndrom« »Autist(in)« »Epileptiker« »hyperaktiv« »Blinde« »Alkoholinder« (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	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.<sup>82</sup>

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 rekurren mindestens darauf, dass in irgendeinem Zusammenhang eine Differenzierung vorgenommen wird.<sup>83</sup>

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).<sup>84</sup> 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.<sup>85</sup> 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 ähm 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 mitmacht<sup>86</sup>*

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.<sup>87</sup> 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.<sup>88</sup> 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.<sup>89</sup>

**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«, <sup>90</sup> werden einerseits nicht-religiöse Informationsquellen herangezogen. <sup>91</sup> 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).<sup>92</sup>

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 essenzialistisch-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 ist 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 ist 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 Leben<sup>93</sup>*

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 (substanziell) 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«.<sup>94</sup> 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.<sup>95</sup> 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).<sup>96</sup> Wie diese Bewertung von Eigenschaften und Menschen zustande kommt, spielt für die meisten im Alltagsgeschehen keine Rolle.<sup>97</sup> »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.<sup>98</sup> 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.<sup>99</sup> 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.<sup>100</sup> 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 Kirche*<sup>101</sup>

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*<sup>102</sup>

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 auserm 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*<sup>103</sup>

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.<sup>104</sup> 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.<sup>105</sup>

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.<sup>106</sup> Herr V. erwähnt, dass einer seiner Mitbewohner in der anthroposophischen Lebensgemeinschaft nur dann zum Bibelabend am Esstisch der

<sup>102</sup> Ebd., Z. 325f.

<sup>103</sup> Frau A.W., Z. 619-627, 631-635, 639-659, 686-698 und 702-709.

<sup>104</sup> Vgl. auch Herr O.R., Z. 198-204.

<sup>105</sup> 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.

<sup>106</sup> Sr. E.W., Z. 486.

Hausgemeinschaft komme, »wenns ihm gut geht«.<sup>107</sup> 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«.<sup>108</sup> 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*<sup>109</sup>

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.<sup>110</sup> 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.<sup>111</sup> 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.<sup>112</sup> 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 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 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))<sup>113</sup>*

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.<sup>114</sup> 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

<sup>113</sup> Frau K.J., Z. 861-876 und 642-662.

<sup>114</sup> 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 sollte<sup>115</sup>*

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.<sup>116</sup> Sie begründet dies mit dem »Verhalten« der betreffenden »Heimbewohner«.<sup>117</sup> 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 Mann<sup>118</sup>*

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.<sup>119</sup> 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.<sup>120</sup>

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.<sup>121</sup> 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.<sup>122</sup>

Die Prüfung der religiös-gemeinschaftlichen Fähigkeit erfolgt nach Angaben von Schwester E. über ihr »Gespür«.<sup>123</sup> Insgesamt stellt sich Schwester E. als eine Art *gatekeeper* dar. Sie präsentiert sich als zuständig, »Glauben« der Einzelnen zu »bauen«<sup>124</sup> und für das Funktionieren der Gemeinde zu sorgen. Gemäß ihren Darstellungen gehört dazu, die Bedürfnisse der einzelnen Gemeindemitglieder zu ermitteln und zu erfüllen.<sup>125</sup> 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 einka- ja gesagt ich Taufe is völlig in Ordnung das könn wir gerne gut und gerne so machen [...] {aber er} ist nicht mit zur Erstkommunion gegangen 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, ausgebreitst wobei ich nich im Nichhinein immer noch nich weiß obs auch richtig war<sup>126</sup>*

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.<sup>127</sup> Als Grund dafür kann vermutet werden, dass die »Diagnose« religiös-gemeinschaftlicher Unfähigkeit auch auf der Beobachtung von Unfähigkeitsfeststellungen anderer Systeme beruhen kann.<sup>128</sup> 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 nee<sup>129</sup>*

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 Betreuter (»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.<sup>130</sup> Möglicherweise steht ihre Ablehnung der Ordination von 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.<sup>131</sup> 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, bearbeiten<sup>132</sup>*

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-

<sup>129</sup> Frau M.B., Z. 722-743.

<sup>130</sup> Frau M.B. wechselt im folgenden Abschnitt das Thema (Z. 747).

<sup>131</sup> Siehe Kap. 7.2.1.

<sup>132</sup> 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,<sup>133</sup> 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 ablegen<sup>134</sup>*

### 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.<sup>135</sup> 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«<sup>136</sup> 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.<sup>137</sup> »Der Mensch der das versteht«, der »[pflegt] Gemeinschaft« und »geh[t] zum Gottesdienst«, konstatiert Schwester E.<sup>138</sup> 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.<sup>139</sup> 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.<sup>140</sup> 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.<sup>141</sup> 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*<sup>142</sup>

Trotzdem sei dieser »Behinderte« wie alle Menschen »von Gott geliebt«<sup>143</sup> 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.<sup>144</sup>

»**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 könnt das nicht {mit Gott reden} [...] weil sie nicht so richtig reden könnt //ah// ja weil sie weil sie Zungeschnalzen und so*<sup>145</sup>

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 »nicht geistlich behindert« ist.<sup>146</sup> 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)<sup>147</sup>*

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,<sup>148</sup>*

Auch die evangelische Heilerziehungspflegerin Frau F., die in einer katholischen Caritas-Einrichtung arbeitet, geht auf Unterschiedlichkeiten »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 ne<sup>149</sup>*

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 aufihn wirkt //mhm// (2) schwer (2)*<sup>150</sup>

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.<sup>151</sup> 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 Fremdbeschreibungen<sup>152</sup> 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 Transzendente[m] 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 ich<sup>153</sup>*

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«, <sup>154</sup> doch

*Herr D.A.: Wenn wir zu klug werden denn denken wir über die Sachen zu sehr nach und dann ist es weg //mhm// das ist 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 jetzt nich mehr was das für ein Blödsinn war ((lacht)) nichts mehr,<sup>155</sup>*

**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, Transzendente[m] zu erfahren; Menschen ohne »geistige Behinderung« sind in Bezug auf transzendenzbezogene Erfahrungen eher unfähig.<sup>156</sup> 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 Herrn R.s und Herrn 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.<sup>157</sup> 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 Transendenten als problematisch betrachtet wird. Eine Differenzierung der Gruppe der »geistig behinderten« Menschen in transzendenzbezogenen Fähige und transzendenzbezogenen 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.

