

Werner Schüßler

WAS BIETEN THEOLOGISCHE DISABILITY STUDIES FÜR
INTERKULTURELLE BEGEGNUNGEN?

Impulse im Anschluss an Nancy L. Eiesland, Deborah Beth
Creamer und ausgewählte Beispiele aus der Kunst

1. Nancy L. Eieslands *Symbol des „behinderten Gottes“*¹

Der Ausdruck „der behinderte Gott“, der heute im Rahmen einer „Theologie der Behinderung“ immer wieder begegnet, geht auf Nancy L. Eieslands Schrift „The Disabled God“ von 1994 zurück.² Deborah Beth Creamer, auf deren Schrift mit dem Titel „Disability and Christian Theology“ von 2009 ich noch zu sprechen kommen werde,³ macht in diesem Zusammenhang zu Recht darauf aufmerksam, dass dieses Bild vom behinderten Gott im US-amerikanischen Kontext einen großen Einfluss auf viele Menschen mit Behinderung ausgeübt habe und dass fast in jedem Text oder Beitrag zum Thema „Religion und Behinderung“, der nach 1994 erschienen ist, ein Hinweis auf Eieslands Schrift zu finden sei.⁴

¹ Siehe zu diesem ersten Teil ausführlich: Werner Schüßler, „Der behinderte Gott.“ Zur gleichnamigen Schrift von Nancy L. Eiesland, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 127 (2018), S. 83-96, wiederabgedruckt in: Samuel W. Groß/Eberhard Werner (Hg.), *Von der ausgrenzenden Barmherzigkeit. Interkulturelle Theologie und Behinderung*, Stuttgart 2021, S. 31-43.

² Nancy L. Eiesland, *The Disabled God. Toward a Liberatory Theology of Disability*, Foreword by Rebecca S. Chopp, Nashville/TN 1994. Dt. Übers.: Nancy L. Eiesland, *Der behinderte Gott. Anstöße zu einer Befreiungstheologie der Behinderung*, übersetzt und eingeleitet von Werner Schüßler, Würzburg 2020. – Im Folgenden werden Stellennachweise aus meiner deutschen Übersetzung dieser Schrift mit Angabe der Seite in Klammern im Text genannt.

³ Deborah Beth Creamer, *Disability and Christian Theology. Embodied Limits and Constructive Possibilities*, New York 2009 (American Academy of Religion – Academic Series).

⁴ Ebd., S. 87.

Nancy L. Eiesland wusste aus eigener Erfahrung nur allzu gut, was es heißt, behindert zu sein. Sie wurde 1964 in North Dakota mit einer angeborenen Knochenkrankheit geboren, die unzählige Operationen und Klinikaufenthalte schon in der Kindheit erforderlich machte und die später auch dazu führte, dass sie auf einen Rollstuhl angewiesen war. In ihrer theologischen Master-Arbeit von 1991 hat sie sich mit dem Thema Behinderung beschäftigt. Aus dieser ist dann auch der Klassiker „The Disabled God“ hervorgegangen, eine Schrift, die die schon genannte Deborah Beth Creamer zu Recht als „the most powerful discussion of God to arise from within disability studies“⁵ charakterisiert und die die bekannte amerikanische Theologin Elisabeth Schüssler Fiorenza als ein „must reading“ für alle TheologInnen und PfarrerInnen bezeichnet hat.⁶ Nach ihrer Promotion war Eiesland bis zu ihrem allzu frühen Tod im Jahr 2009 als Professorin für Religionssoziologie an der Emory University tätig.

Die Schrift von Eiesland ist in sechs Kapitel unterteilt. Im ersten Kapitel geht es unter der Überschrift „Aufarbeitung“ (S. 21-35) um eine Skizzierung der Problemsituation. Die Geschichte des Zusammenspiels von Kirche und Behinderten ist Eiesland zufolge im besten Fall als „zweideutig“ zu charakterisieren:

„Anstatt Menschen mit Behinderung zu bestärken, hat die Kirche nicht selten gesellschaftliche Strukturen und Einstellungen unterstützt, die diese wie Objekte des Mitleids und der Bevormundung behandelt haben.“ (S. 22)

Um diese Situation grundsätzlich aufzubrechen und Menschen mit Behinderung als historische Akteure und theologische Subjekte wahrzunehmen, muss eine Theologie für Menschen mit Behinderung nach Eiesland

⁵ Ebd., S. 85.

⁶ Elisabeth Schüssler Fiorenza, in: Nancy L. Eiesland, *The Disabled God* (s. Anm. 2), Buchrückseite.

„einen beidseitigen Zugang“ ermöglichen: „Personen mit Behinderung müssen einen Zugang zum sozial-symbolischen Leben der Kirche und die Kirche muss einen Zugang zum sozial-symbolischen Leben von Personen mit Behinderung erlangen.“ (S. 23)

Dabei stützt sich Eiesland auf das soziologische „Minderheiten-Modell“, demzufolge Personen mit Behinderung nicht aufgrund physischer, psychischer oder emotionaler Merkmale ausgezeichnet sind, die ihnen gemeinsam sind, sondern dadurch, dass sie von „,einstweilen körperlich gesunden‘ Personen für eine unterschiedliche Behandlung“ ausgesondert werden (S. 28).

Da es einer „Befreiungstheologie der Behinderung“ um eine bewusste Anerkennung der gelebten Erfahrung von Personen mit Behinderung und deren Selbstverständnis gehen muss, geht es im zweiten Kapitel unter der Überschrift „Körper des Wissens“ (S. 37-58) um die Narrative von zwei Frauen mit Behinderung. Diane DeVries kam 1950 ohne untere Gliedmaßen und mit Gliedmaßenstümpfen an den Oberarmen zur Welt; Nancy Mairs (1943-2016) erkrankte mit 29 Jahren an MS. Die Erinnerungen und Entdeckungen des Lebens mit ihren besonderen Körpern haben beide Frauen schriftlich niedergelegt. Die Sozialpsychologin Gelya Frank hat in ihren ethnographischen Forschungen die Autobiographie von Diane DeVries als Schwerpunkt herangezogen,⁷ Nancy Mairs hat als Dichterin und Essayistin über ihre Erfahrungen geschrieben.⁸ Die Schilderungen dieser beiden Frauen erzählen von dem „gewöhnlichen Leben von Menschen mit unkonventionellen Körpern“ (S. 27), und sie widerlegen auf diese Weise

⁷ Gelya Frank, *Venus on Wheels: The Life History of a Congenital Amputee*, Ph.D. Diss., Department of Anthropology, Univ. of California, Los Angeles 1981. Diese Arbeit wurde später auch in veränderter Form veröffentlicht unter dem Titel: *Venus on Wheels. Two Decades of Dialogue on Disability, Biography, and Being Female in America*, Berkeley/CA 2000.

⁸ Siehe besonders die Autobiographie von Nancy Mairs, *Remembering the Bone House: An Erotics of Place and Space*, New York 1989.

stereotype Vorstellungen und besitzen dadurch „ein irritierendes Potential“ (S. 82). Eiesland resümiert:

„DeVries' Erfahrung und Vorstellung in Bezug auf ihren Körper bringt die herrschenden Auffassungen über das, was als alltäglich, natürlich, unabhängig und schön angesehen wird, völlig durcheinander.“ (S. 47)

Ähnlich macht auch Nancy Mairs in ihren literarischen Texten deutlich, dass Behinderung „Teil eines gewöhnlichen Lebens“ (S. 53) ist.

Im dritten Kapitel geht Eiesland unter der Überschrift „Die Körper-Politik“ (S. 59-83) der sozialen Bewegung hinsichtlich der Behindertenrechte, der Anerkennung und der Teilhabe im US-amerikanischen Kontext nach sowie dem Perspektivenwechsel in der Soziologie der Behinderung, nämlich weg von der Devianzanalyse und den Individualproblemen hin zu dem sozialen Problem der Exklusion von Menschen mit Behinderung als einer Gruppe, Stichwort „Minderheiten-Modell“, demzufolge es vorrangig das System sozialer Verhältnisse und Institutionen ist, das die Marginalisierung von Menschen mit Behinderung als einer Gruppe bewirkt (S. 76).

Unter der Überschrift „Fleischliche Sünden“ (S. 85-110) werden im vierten Kapitel theologische Motive aufgezeigt, die Menschen mit Behinderung benachteiligen, und es wird eine historische Fallstudie aus der *American Lutheran Church* präsentiert, die die institutionelle Praxis der Ausgrenzung und Diskriminierung deutlich macht. Der entscheidende Abschnitt trägt hier den Titel „Behindernde Theologie“ (S. 87-93). Anhand biblischer Stellen macht Eiesland deutlich, dass Behinderung „religiös nie neutral“ war, sondern „immer durchtränkt mit theologischer Bedeutsamkeit“ (S. 85). Es sind, Eiesland zufolge, drei biblische Motive, die die theologischen Hürden veranschaulichen, auf die Menschen mit Behinderung stoßen, wenn sie innerhalb der christlichen Gemeinschaft Inklusion und Gerechtigkeit suchen.

Das erste Motiv, die Verbindung von moralischer Unreinheit, also Sünde, und körperlicher Behinderung durchzieht die

hebräische Bibel wie ein roter Faden (vgl. Lev 21,17-23); aber auch das Neue Testament kennt noch solche Anklänge (vgl. Lk 5,18-26; Joh 5,14). Körperliche Behinderung, so Eiesland, wird hiernach als ein „Zerrbild des göttlichen Ebenbildes“ angesehen und kommt einer „Entweihung heiliger Dinge“ gleich. Wer Gott repräsentiert, musste Vollkommenheit und Ganzheit verkörpern (S. 89). Allerdings durchbricht Jesus diesen Tun-Ergehen-Zusammenhang in Joh 9,1-3 (S. 88f.).

Das zweite Motiv ist das „Ideal tugendhaften Leidens“ (vgl. das Beispiel Hiobs), wonach man vorübergehende Gebrechen erdulden muss, um himmlischen Lohn zu erlangen (S. 89). Eiesland bezeichnet diese Auffassung als „eine gefährliche Theologie“, denn:

„Dafür benutzt, um die Anpassung an ungerechte soziale Situationen zu begünstigen und die Akzeptanz von Ausgrenzung unter Personen mit Behinderung zu unterstützen, hat sie unsere Passivität und Resignation befördert und Depression als eine angemessene Antwort auf eine ‚göttliche Prüfung‘ institutionalisiert.“ (S. 90)

Das dritte Motiv, nämlich die wohlthätige Spende, führt auch nicht selten zur Ausgrenzung, versagt diese doch in der Regel darin, „Würde oder gar eine angemessene Versorgung zu gewährleisten“ (S. 90). Selbst kirchlich-karitatives Handeln führt so oft ungewollt zu umgebungsbedingter und sozialer Ausgrenzung von Menschen mit Behinderung – statt zur Wiederherstellung sozialer und religiöser Teilhabe (S. 91).

Das zentrale fünfte Kapitel trägt den Titel des Buches „Der behinderte Gott“ (S. 111-133), und es beginnt mit den folgenden Sätzen:

„Für mich kommen Epiphanien zu selten, um sie als unglaublich abtun zu können. Ähnlich dem gläubigen Juden, der gewissenhaft jeden Sederabend die Tür für den Propheten Elija öffnete und sich Bilder der majestätischen Schönheit des Messias ersann, wonach dieser einen Befehl erschallen lassen würde, dass das ganze Universum davon erzitterte, so hatte auch ich auf eine gewaltige Offenbarung Gottes gewartet. Aber meine Epiphanie hatte wenig Ähnlichkeit mit dem Gott, auf den ich

wartete, oder mit dem Gott meiner Träume. Ich sah Gott in einem mundgesteuerten Elektrorollstuhl. [...] Nicht ein allmächtiger, autarker Gott, aber auch nicht ein bedauernswerter, leidender Knecht. In diesem Moment erblickte ich Gott als Überlebenden, mitleidslos und unverblümt. Ich erkannte den inkarnierten Christus im Bild jener, die als ‚nicht tragfähig‘, als ‚arbeitsunfähig‘, als ‚mit fragwürdiger Lebensqualität‘ behaftet beurteilt werden. Hier war Gott für mich.“ (S. 111)

In diesen Sätzen verdichtet sich eine Erfahrung, die Eiesland im „Shepard Center“ in Atlanta, einer Rehabilitationsklinik für Menschen mit Rückenmarks- und Gehirnverletzungen, gemacht hat. Worum ging es hier? In dieser Klinik, die sie zum wiederholten Male aufsuchen musste, gestaltete sie mit ihren MitpatientInnen eine Bibelstunde. Dabei waren auch die gemeinsamen Zweifel daran, ob Gott sich wirklich um sie sorgen würde, ein Thema. Und auf ihre Frage hin, ob sie sagen könnten, wie sie wissen könnten, ob Gott mit ihnen sei und ihre Erfahrungen verstehen würde, kam ein längeres Schweigen auf.

„Dann sagte ein junger afro-amerikanischer Mann: ‚Wenn Gott in einem mundgesteuerten Rollstuhl säße, dann würde er uns vielleicht verstehen.‘“⁹

Einige Wochen später las Eiesland dann Lk 24,36-39, wo der Auferstandene den Jüngern erscheint:

„Während sie noch darüber redeten, trat Jesus selbst in ihre Mitte. [...] Sie erschrakten und hatten große Angst, denn sie meinten, einen Geist zu sehen. Da sagte er zu ihnen: ‚Was seid ihr so bestürzt? Warum lasst ihr in eurem Herzen solche Zweifel aufkommen? Seht meine Hände und meine Füße an: Ich bin es selbst. Fasst mich doch an, und begreift: Kein Geist hat Fleisch und Knochen, wie ihr es bei mir seht.‘“

Eiesland kommentiert diese Stelle wie folgt:

⁹ Nancy L. Eiesland, *Encountering the Disabled God*, www.biblesociety.org.uk/uploads/content/bible_in_transmission/files/2004_spring/BiT_Spring_2004_Eiesland.pdf, Zugriff am: 24.09.2024 – Übers. von mir!

„Hier ist der auferstandene Christus, der die inkarnatorische Verkündigung bewahrheitet, dass Gott mit uns ist, so wie wir verkörpert sind, und dass alle menschliche Bedingtheit und das ganze menschliche gewöhnliche Leben in Gott einbezogen ist. Indem er seinen erschrockenen Freunden seine beeinträchtigten Hände und Füße vorzeigt, wird der auferstandene Jesus offenbar als der behinderte Gott. Jesus, der auferstandene Erlöser, fordert die bestürzten Gefährten auf, in den Malen der Beeinträchtigung ihre eigene Verbundenheit mit Gott zu erkennen, ihre eigene Erlösung. Dadurch wird der behinderte Gott auch zum Offenbarer einer neuen Mitmenschlichkeit. Der behinderte Gott ist nicht nur der Eine aus dem Himmel, sondern die Offenbarung des wahren Menschseins, indem auf diese Weise das Faktum unterstrichen wird, dass das volle Menschsein mit der Erfahrung von Behinderung völlig in Einklang steht.“ (S. 126)¹⁰

Die Erfahrung in der Rehabilitationsklinik, verbunden mit der Lektüre von Lk 24, wurde somit für Eiesland zum Schlüsselerlebnis, eine „Befreiungstheologie der Behinderung“ zu entwickeln, in deren Zentrum das Symbol von Jesus Christus als dem behinderten Gott steht.

Unter der Überschrift „Sakramentale Körper“ (S. 135-150) zieht Eiesland schließlich im sechsten und letzten Kapitel ihrer Schrift aus dem neuen Christus-Symbol auch für das Ritual und die Lehre der Eucharistie Schlussfolgerungen, die auf diesem neuen Symbol gründen. So darf die Eucharistie für Menschen mit Behinderung nicht zu einem „Ritual der Ausgrenzung und Erniedrigung“ (S. 143) werden, wie das nicht selten der Fall war, sondern – ganz im Gegenteil – sie muss zu einem „Ritual der Zugehörigkeit“ (S. 141) werden.

Die Schrift endet mit einem eucharistischen Gebet (S. 149f.), in dem es darum geht, dass Menschen mit Behinderung erfahren, ihren eigenen Körper zusammen mit anderen Gläubigen als einen „sakralen Raum“ zu verstehen (S. 149).

Im Mittelpunkt von Eieslands Überlegungen steht der Symbolbegriff. Mit dem US-amerikanischen Ethnologen

¹⁰ Werner Schüßler, „Der behinderte Gott.“ Zu einem neuen Leitbild von Ganzheit, in: *Stimmen der Zeit* 143 (2018), S. 889-898.

Clifford J. Geertz (1926-2006) ist Eiesland der Überzeugung, dass Symbole „normative Maßstäbe für die menschliche Interaktion“ begründen, „soziale Strukturen, politische Abkommen und einstellungsbezogene Neigungen“ legitimieren sowie „unsere kulturellen Instrumente“ begründen und Visionen von dem anbieten, „was sein kann“. In diesem Sinne kommt ihnen eine „performative Kraft“ zu, „da sie Glaubensinhalte und Werte begründen“ (S. 114). Was für die Kultur ganz allgemein gilt, trifft auf die Religion in ganz besonderem Maße zu.

Religiöse Symbole legen aber nicht nur den sozialen Status fest oder zeichnen diesen nach, sondern sie sind auch in der Lage, diesen zu transformieren. Das heißt, sie sind in der Lage, „Einzelpersonen über ihr gewöhnliches Leben hinauszuführen“ (S. 113). In Bezug auf die Behindertenproblematik heißt dies, dass „bestärkende Symbole“ für marginalisierte Gruppen unerlässlich sind. Aufgrund ihrer performativen Kraft können aber „unterdrückende Symbolsysteme“ nicht einfach zurückgewiesen werden, sondern sie müssen durch andere ersetzt werden.

Eine Befreiungstheologie der Behinderung muss nach Eiesland folglich „neue Symbole von Ganzheit und neue Verkörperungen von Gerechtigkeit“ begründen. Das entscheidende Stichwort lautet darum für Eiesland „Resymbolisierung“.

„Resymbolisierung beinhaltet die Dekonstruktion von vorherrschenden symbolischen Bedeutungen und eine Einführung von Symbolen, die eine befreiende Wirkung für die marginalisierte und eine verunsichernde für die herrschende Gruppe haben. Resymbolisierung ist mit einem radikalen symbolischen Aufruhr verbunden.“ (S. 123)

Eiesland ist davon überzeugt, dass in Lk 24,36-39 ein Symbol vorliegt, das es neu zu entdecken und fruchtbar zu machen gilt für eine Befreiungstheologie der Behinderung.

Dieses Symbol des behinderten Gottes hat für Menschen mit Behinderung bestärkende Kraft, da es deutlich macht, dass Gott mit ihnen ist, so wie sie verkörpert sind,

„und dass alle menschliche Bedingtheit und das ganze menschliche Leben in Gott einbezogen ist“.

Es unterstreicht das Faktum,

„dass das volle Menschsein mit der Erfahrung von Behinderung völlig in Einklang steht“ (S. 126).

Das Symbol des behinderten Gottes deutet nach Eiesland somit nicht auf eine „utopische Hoffnungsvision“ im Sinne einer Auslöschung aller menschlichen Kontingenz hin (S. 130) – ganz im Gegenteil:

„Auferstehung bedeutet nicht die Verneinung oder Auslöschung unserer behinderten Körper mit der Hoffnung auf vollkommene Ebenbilder, unangetastet von körperlicher Behinderung; vielmehr eröffnet die Auferstehung Christi die Hoffnung, dass unsere unkonventionellen und zuweilen schwierigen Körper vollständig an der Gottebenbildlichkeit teilhaben und dass Gott, dessen Wesen die Liebe ist und der auf der Seite von Gerechtigkeit und Solidarität steht, durch unsere Erfahrung berührt wird. Gott wird durch die Erfahrung, ein behinderter Körper zu sein, verändert. Das ist es, was die christliche Hoffnung der Auferstehung meint.“ (S. 135)

Eieslands Befreiungstheologie der Behinderung ist nicht unwidersprochen geblieben, und sie macht auch selbst auf zwei Einwände aufmerksam, die ihr gegenüber schon früh erhoben wurden (S. 132f.). So hat sie Widerspruch erfahren von Menschen, die den Glauben an die Transzendenz Gottes im Sinne einer radikalen Andersheit stark machen und die von daher das Symbol eines behinderten Gottes beunruhigend finden (S. 132). Ein ähnlicher Einwand begegnet auch in der Literatur, wenn ihr hier zuweilen vorgeworfen wird, sie verabschiede sich vom Bild eines vollkommenen Gottes.¹¹ Das liegt aber sicherlich nicht in ihrer Intention, sehe ich das Ent-

¹¹ Z.B. Johannes Eurich, *Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung. Ethische Reflexionen und sozialpolitische Perspektiven*, Frankfurt a. M. 2008, S. 351; Amos Yong, *Theology and Down Syndrome. Reimagining Disability in Late Modernity*, Waco/TX 2007, S. 174. Auch Deborah Beth Creamer macht Eiesland in diesem Zusammenhang einen

scheidende dieser Konzeption doch darin, dass Eiesland den Blick auf neue Symbole und Rituale eröffnet, mit deren Hilfe Menschen mit Behinderung ihre Körper in Würde bejahen und die Kirche als Gemeinschaft der Gerechtigkeit auf eine neue Art und Weise begreifen können, ist doch die Kirche, Eiesland zufolge, selbst beeinträchtigt, wenn Menschen mit Behinderung nicht miteinbezogen werden. Mit anderen Worten: Es geht Eiesland nicht darum, mit diesem neuen Symbol etwas über das Sein Gottes auszusagen, was auch daran deutlich wird, dass sie sich in dieser Frage auf Geertz und daneben auch auf Paul Ricœur (1913-2005) (S. 26) bezieht, der eine Phänomenologie des Symbolismus vertritt, und nicht auf die Symboltheorie Paul Tillichs (1886-1965), die ontologisch verankert ist.¹²

Einen weiteren Einwand hat Deborah Beth Creamer mit ihrer kritischen Frage zum Ausdruck gebracht: „For example, could Eiesland’s God be cognitively disabled?“¹³ Damit wird sie aber Eieslands Ansatz in keiner Weise gerecht, beschränkt diese sich ja bewusst auf die Frage körperlicher Behinderung, weil sie zum einen selbst körperlich behindert ist und weil das zum anderen mit ihrem theologischen Argument zusammenhängt. Zudem macht auch Eiesland selbst darauf aufmerksam, dass es

„ein lohnenswertes und auch dringend erforderliches Projekt [wäre], die Erfahrung von Personen mit geistiger, sozialer oder emotionaler Behinderung in Bezug auf die Kirche zu untersuchen“ (S. 33),

Anthropomorphismus-Vorwurf (vgl. dies., *Disability and Christian Theology* [s. Anm. 3], S. 90).

¹² Siehe dazu Werner Schüßler, Das Symbol als Sprache der Religion. Paul Tillichs Programm einer „Deliteralisierung“ religiöser Sprache, in: Ders. (Hg.), *Wie läßt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins*, Darmstadt 2008, S. 169-186.

¹³ Deborah Beth Creamer, *Disability and Christian Theology* (s. Anm. 3), S. 90.

was in der Zwischenzeit ja auch teilweise schon geschehen ist.¹⁴

2. Deborah Beth Creamers „Limit“-Modell

Im Jahr 2009 hat auch die zuvor schon öfter erwähnte US-amerikanische Theologin Deborah Beth Creamer, die ebenfalls eine körperliche Behinderung hat, eine vielbeachtete Schrift veröffentlicht mit dem Titel „Disability and Christian Theology. Embodied Limits and Constructive Possibilities“.¹⁵ Diese Arbeit baut auf ihrer Doktor-Dissertation auf, die den Titel trägt: „The Withered Hand of God: Disability and Theological Reflection“.¹⁶

In der Einleitung zu dieser Schrift schreibt Creamer, dass die WHO (World Health Organization) schätzt, dass es weltweit ca. 600 Millionen Menschen mit den verschiedensten Behinderungen gibt, und sie erklärt dazu:

„Da Behinderung eine ‚offene Minderheit‘ darstellt, der jeder von uns zu jeder Zeit angehören kann und das umso eher, je älter wir werden, macht es wenig Sinn, zwischen ‚behindert‘ und ‚nichtbehindert‘ zu unterscheiden, sondern es erscheint sinnvoller, zwischen ‚behindert‘ und ‚zeitweise nichtbehindert‘ zu unterscheiden. Es ist deutlich, dass Behinderung eine allgemeine und permanent gegenwärtige Erfahrung ist, die es wert ist, theoretisch und theologisch reflektiert zu werden.“ (S. 3)

Dieses Zitat macht schon deutlich, dass es Creamer wesentlich darum geht, der Vielfalt von Behinderungen, die sensorische,

¹⁴ Z.B. Amos Yong, *Theology and Down Syndrome* (s. Anm. 11); Ulf Liedke, *Beziehungsreiches Leben. Studien zu einer inklusiven theologischen Anthropologie für Menschen mit Behinderung*, Göttingen 2009; Bernhard Joss-Dubach, *Gegen die Behinderung des Andersseins. Ein theologisches Plädoyer für die Vielfalt des Lebens von Menschen mit Behinderung*, Zürich 2014.

¹⁵ Siehe oben Anm. 3. – Im Folgenden werden Stellennachweise aus dieser Schrift mit der Angabe der Seitenangabe in Klammern im Text genannt. Die Übersetzungen der Zitate stammen von mir!

¹⁶ Hliff School of Theology and The University of Denver 2004.

kognitive und emotionale Unterschiede sowie solche in Bezug auf die Mobilität mit einschließt, gerecht zu werden (S. 9f.). Es gibt eben nicht „die“ Erfahrung von Behinderung, ist diese doch immer eine äußerst vielfältige Kategorie (S. 10).

Das Defizit des medizinischen und des Minderheiten-Modells sieht Creamer darin, dass man ihnen zufolge entweder „behindert“ oder „nichtbehindert“ ist (S. 31). Das heißt, Behinderung wird hier im Sinne einer „absoluten Kategorie“ verstanden. Das von ihr propagierte „Limit“-Modell vertritt demgegenüber die Auffassung, dass Behinderung eine „fluide“ Kategorie darstellt. Anhand ihrer eigenen Behinderung versucht Creamer das wie folgt zu verdeutlichen:

„Wenn ich heute hier sitze und diesen Text schreibe, mag ich mich vielleicht behindert fühlen, da mir die Schmerzen und Einschränkungen meines Körpers bewusst werden, ebenso die Barrieren, die mir durch das bauliche Umfeld auferlegt sind. Wenn ich morgen womöglich in einem komfortablen Sessel sitze und mit einem Freund über diese Arbeit diskutiere, dann mag ich mich womöglich nichtbehindert fühlen. Obwohl diese Fluidität nicht die vorrangige Erfahrung von allen Menschen mit oder ohne Behinderung sein mag, so erfahren die meisten von uns doch auch irgendwelche Situationen, in denen wir uns mehr oder auch weniger behindert fühlen als in anderen Situationen. Solch eine Fluidität erinnert uns daran, dass Behinderung kein einfaches Entweder-Oder zulässt, sondern dass es hierbei immer auch um ein ‚Wann‘, ‚Wo‘ und ‚Wie‘ geht. Gelebte Erfahrungen von Behinderung wie die hier beschriebenen finden aber weder im medizinischen noch im Minderheiten-Modell Berücksichtigung.“ (S. 31)

Behinderung hat für Creamer verschiedene Aspekte: Sie ist ebenso sehr eine Identitätsaussage, wie sie auch eine biologische und eine soziologische Kategorie ist. Das Gemeinsame ist dabei, dass sie uns an Grenzen erinnert. Grenzen zu haben, ist aber eine allgemeine Erfahrung, die unspektakulär ist; sie ist ein Aspekt des menschlichen Seins (S. 31).

Das „Limit“-Modell hat Creamer zufolge Potenzial,

„insofern es ein Schlaglicht darauf wirft, dass wir alle Grenzen erfahren, dass sich diese Grenzen unterscheiden und dass diese Grenzen akzeptiert, abgelehnt oder betont werden, dass sie erschwerend und herabwürdigend sind und auf vielfache und unterschiedliche Weise gelebt werden. Es eröffnet uns die Möglichkeit, über das Vorhandensein von Grenzen als ein natürlicher und guter Aspekt des menschlichen Seins nachzudenken, was sowohl grundsätzlich schwierig als auch herausfordernd ist.“ (S. 32)¹⁷

Dem „Limit“-Modell liegt die Einsicht zugrunde, dass eine gute Gesundheit eben kein permanenter Zustand ist und dass folglich die Ausnahme hiervon, nämlich Behinderung, vielleicht sogar „normaler“ ist als die Norm, nämlich Nichtbehinderung (S. 32). In diesem Sinne sind Grenzen nach Creamer ein *intrinsisches* Element menschlichen Seins. Hat man das einmal verstanden, dann geht es nicht mehr unbedingt darum, Grenzen zu überwinden durch die Suche nach Vollkommenheit (S. 33).

Der Begriff „begrenzt“ („limited“) impliziert in der Regel ein anthropologisches Modell des Mangels, d.h. die Betonung liegt hier darauf, was einer nicht kann. Dadurch werden Barrieren und Beschränkungen hervorgehoben: „Man *ist* begrenzt.“ („One *is* limited.“) Creamer zufolge drückt sich dies in den folgenden drei Fragen aus: 1) Warum machen wir die Erfahrung dieses Mangels (Hinweis auf die Sünde)? 2) Wann werden wir diese Mängel überwinden (Hinweis auf den Himmel)? 3) Was ist die Alternative dazu (Hinweis auf den perfekten Gott)? (S. 95)

Demgegenüber schlägt Creamer ein Verständnis von Grenzen vor, das im positiven Sinne eine „Qualität des Seins“ zum Ausdruck bringt, ein „Merkmal des Menschseins“: „Man *hat* Grenzen.“ („One *has* limits.“) In diesem Sinne sind Grenzen „keine unglückliche Alternative zur Allmacht“, sondern „ein *unspektakuläres* Merkmal der menschlichen Natur“ (S. 93f.).

¹⁷ Ähnlich sieht das auch Rainer Schmidt, *Lieber Arm ab als arm dran. Grenzen haben – erfüllt leben*, Gütersloh ⁵2009, S. 59-61.

Von daher sind sie gut, jedenfalls nicht schon per se etwas Schlechtes.

Um von den Konnotationen des Mangels wegzukommen, führt Creamer den Neologismus „limit-ness“ (S. 96) ein, der im Gegensatz steht zu Begriffen wie „limitation“ (Beschränkung, Begrenzung) oder „limitedness“ (Begrenztheit). Die Theologin Esther Bollag hat diesen Neologismus in einem Beitrag zu Creamer einmal mit „Grenzhaftigkeit“ übersetzt.¹⁸ Das heißt, es geht Creamer darum einzusehen, dass wir Grenzen „haben“, und nicht darum: „begrenzt zu sein“.

Creamer versteht ihr Modell als eine Ergänzung der bisherigen Modelle (S. 115). Dabei geht es ihr wesentlich darum, der Mannigfaltigkeit von Behinderung gerecht zu werden sowie dualistische Kategorien und negative Wertungen zu überwinden (S. 116). Zudem macht das „Limit“-Modell deutlich, dass „normale“ Körper vielleicht doch nicht so sehr die Norm sind, wie wir das gewöhnlich annehmen, und dass eine theologische Reflexion ihren Ausgangspunkt darum besser bei dem Begriff der „Grenze“ nehmen sollte als bei dem einer Norm.

Ich fasse die positiven Aspekte des „Limit“-Modells noch einmal kurz zusammen:

1) Das „Limit“-Modell nimmt seinen Ausgangspunkt nicht bei einer Norm, sondern bei einer inklusiven Kategorie, nämlich derjenigen der Grenze, erfahren doch alle Menschen Grenzen. – 2) Wenn auch alle Menschen Grenzen erfahren, so sind diese Erfahrungen doch immer auch ganz individueller Natur. – 3) Es kommt hinzu, dass diese Grenzen keinen statischen Charakter haben, sondern fluider Natur sind. – 4) Aufgrund dieser Einsicht geht es dem „Limit“-Modell wesentlich darum, die subjektiven Deutungen und individuellen Erfahrungen in den Blick zu nehmen. – 5) Schließlich ist dieses

¹⁸ Esther Bollag, *Verkörpernte Grenzen und konstruktive Möglichkeiten – theologische Gedankenanstöße von Deborah Beth Creamer*. Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung „Behinderung ohne Behinderte?! Perspektiven der Disability Studies“, Universität Hamburg, 22.11.2010, http://www.zedis-ev-hochschule-hh.de/files/bollag_22112010.pdf, Zugriff am: 24.09.2024.

Modell auch nicht auf bestimmte Formen der Behinderung beschränkt; selbst geistigen Behinderungen wird dieses Modell Creamer zufolge gerecht.

Das „Limit“-Modell von Creamer weist aber – wie alle anderen Modelle auch – Schwächen auf. So wendet z.B. Justin Hancock, der auch selbst körperlich stark behindert ist, gegen das Argument, dass Grenzen fluide seien, ein: „My disability experience [...] is always here.“ Und er fragt weiter, ob man auf diese Weise nicht in die reduktive Falle gerate, der zufolge jetzt jeder behindert ist?¹⁹ Ich formuliere diese Frage einmal etwas um, dann wird noch deutlicher, worum es hier geht: Kommen wir wirklich ganz ohne Normen aus? Dass der Mensch als solcher Grenzen hat, das wird ja keiner bestreiten wollen. Aber solche zu unserer Natur gehörigen Grenzen sind ja an sich noch kein Übel. Von einem Übel sprechen wir ja nur dann, wenn einem Seienden etwas ermangelt, was ihm wesensmäßig zukommt. So ist zwar Blindheit für den Menschen ein Übel, da ihm das Sehen wesensmäßig zukommt, nicht dagegen für einen Stein.

Für Creamer hat das „Limit“-Modell auch Konsequenzen in Bezug auf unser Gottesbild. Wenn wir nämlich Gott als „grenzen-los“ begreifen, dann impliziert dies: Je mehr Grenzen wir haben, desto weniger sind wir Gott ähnlich, und im Umkehrschluss heißt das dann: Je weniger wir begrenzt sind, desto ähnlicher sind wir Gott. Creamer zufolge schließt Gott aber auch Grenzen ein; und diese Sichtweise sieht sie sogar mit der christlichen Tradition vereinbar. So kenne diese den Gedanken, dass Gott freiwillig „Grenzen“ auf sich genommen habe – zum einen, indem er Wesen mit einem freien Willen schuf, zum anderen, indem er in Jesus Mensch wurde und den Tod auf sich genommen hat (S. 112). Diese theologischen Ausführungen werden aber von Creamer nur am Rande entwickelt, und darum möchte ich es hier auch bei diesen wenigen Andeutungen bewenden lassen, zu denen im Einzelnen

¹⁹ Justin Hancock, *The Julian Way. A Theology of Fullness for All of God's People*, La Vergne/TN 2018, S. 14. – Übers. von mir!

sicherlich noch manches zu sagen wäre. Damit komme ich zu einem dritten und letzten Teil meines Beitrages.

3. Die Kunst als Zugang zu einer Theologie der Behinderung

Die US-amerikanische Philosophin Susanne K. Langer, die in der Symbolisierungsfunktion das Wesensmerkmal des Menschen sieht, unterscheidet zwischen diskursiven Symbolen, wie sie in der Sprache vorliegen, und präsentativen Symbolen, wie sie u.a. die Kunst eröffnet. „Präsentativ“ nennt Langer diese Form der Symbolik, weil hier die Sinne unmittelbar angesprochen werden. Es geht hierbei nicht um eine abstrakte „Allgemeinheit“, sondern „zuerst und hauptsächlich“ um „eine unmittelbare Präsentation“ eines Problemzusammenhangs.²⁰

In diesem Sinne ist die Kunst in der Lage, Dimensionen der Wirklichkeit zu eröffnen, die ansonsten für uns verschlossen wären. Ein Gemälde oder ein Gedicht enthüllt beispielsweise Elemente der Wirklichkeit, denen man wissenschaftlich oder auch im Alltagsdiskurs nicht nahe kommen kann.

So möchte ich in diesem dritten Teil meines Beitrages anhand einiger Gemälde und Bilder das Gesagte „präsentativ“ zu verdeutlichen suchen. Kommen wir noch einmal zurück zum Symbol des behinderten Gottes. Jesus als behinderter Gott – das ist für „enggläubige“ Christen wohl ein nur schwer zu ertragender Gedanke. Der christliche Sozialethiker Frank Mathwig stellt in diesem Zusammenhang selbstkritisch die provokante Frage: „Kann ich mir Jesus Christus als Behinderten, Blinden, Spastiker, MS-Kranken etc. vorstellen?“ Und er gibt darauf die Antwort:

„Nein, das Bild eines Jesus, dem der Speichel aus dem Mund läuft, der Grimassen schneidet, dessen Körper unkoordiniert zuckt, der stockend, verzerrt mit gurgelnden Lauten, kaum verständlich spricht – den gibt es nicht. Und gäbe es diese Vorstel-

²⁰ Susanne K. Langer, *Philosophie auf neuen Wegen. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Frankfurt a. M. 1965, S. 102.

lung, würde sie als Blasphemie bekämpft. Das Problem besteht nicht darin, dass es diesen Jesus nicht geben *kann* – immerhin ist im Neuen Testament nur allgemein vom *Menschen* Jesus die Rede –, sondern dass es ihn nicht geben *darf*.²¹

Die Kunst hat demgegenüber diese Vorstellung längst „ins Bild“ gebracht. So sind von Andrea Mantegna (1431-1506), dem wohl bedeutendsten Maler der oberitalienischen Frührenaissance, drei Gemälde bekannt, die Maria mit dem Jesuskind zeigen, das die charakteristischen Merkmale des Down-Syndroms aufzuweisen scheint,²² worauf schon der Mediziner John Ruhrah in einem Beitrag aus dem Jahr 1935 aufmerksam gemacht hat.²³

Im Jahr 2000 hat auch die Landauer Künstlerin Madeleine Dietz (* 1953), die durch ihre sakrale Kunst bekannt geworden ist, mit einem Bild, das den Titel trägt: „Madonna mit dem Kinde“ für viel Aufsehen gesorgt.²⁴ Hierbei handelt es sich um eine künstlerische Verfremdung des Gemäldes „Die Madonna mit dem Kinde“ von Joos van Cleve aus dem Jahr 1520. In ihrem Computerprint auf Leinwand hat Madeleine Dietz statt des Jesuskindes ein Kind mit Down-Syndrom auf

²¹ Frank Mathwig, Behinderten Seelsorge – oder behindert Seelsorge? Bemerkungen zum theologisch-ethischen Verständnis von Menschen mit Behinderung, in: Behinderung und Pastoral, H. 7, Februar 2006, https://behindertenpastoral.dbk.de/wp-content/uploads/2012/12/behinderung_und_pastoral7.pdf, Zugriff am: 02.12.2024.

²² Im Einzelnen handelt es sich um die folgenden Gemälde: „Jungfrau und Kind mit den Heiligen Hieronymus und Ludwig von Toulouse“ (um 1455), „Madonna mit Kind“ (um 1460) sowie „Jungfrau mit Kind“ (ebenfalls um 1460). Siehe dazu Nenad Bukvic/John W. Elling, Genetics in the art and art in genetics, in: *Gene* (2014), <http://dx.doi.org/10.1016/j.gene.2014.07.073>, www.researchgate.net/publication/264462277_Genetics_in_the_art_and_art_in_genetics, Zugriff am: 26.11.2024.

²³ John Ruhrah, Cretin or Mongol, or Both Together, in: *American Journal of Diseases of Children* (1935), 49, S. 477f.

²⁴ RELÍGIO – Westfälisches Museum für religiöse Kultur. „20-0166: Gemälde (Computerprint)“ zuletzt bearbeitet 2023-10-06, <https://westfalen.museum-digital.de/object/9926>, Zugriff am: 26.11.2024.

den Schoß der Muttergottes gesetzt, das dem Betrachter eine gelbe Spielente entgegenstreckt.

Bei manchen Gläubigen hat das seinerzeit zu vehementen Protesten geführt, zumal es sich bei dem Down-Syndrom-Kind auch noch um ein Mädchen gehandelt hat. Dabei wollte die Künstlerin, die selbst eines ihrer Kinder aufgrund einer Behinderung schon bald nach der Geburt verloren hat, nur darauf aufmerksam machen, dass Menschen mit Behinderung die gleiche Würde zukommt wie Nichtbehinderten. Allerdings wurde das Anliegen der Künstlerin auch positiv aufgegriffen. So hat sowohl „Der Sonntag“²⁵, die Kirchenzeitung des Bistums Limburg, als auch „Kirche + Leben“²⁶, die Wochenzeitung im Bistum Münster, dieses Bild mit einem entsprechenden Beitrag zum Thema „Behinderung“ abgedruckt. Diakon Karl-F. Behl schrieb seinerzeit in einem Beitrag mit dem Titel „Für alle wird Gott Kind“ in „Kirche + Leben“ dazu:

„Die Darstellung bringt unsere bisherigen Sehgewohnheiten durcheinander. Wir sind gewohnt, bei Maria stets ein ‚normales‘ Jesuskind vorzufinden. Dieses Bild ist eine Provokation – und das ist gut so.“²⁷

Eine katholische Ordensschwester hat zu diesem Bild von Madeleine Dietz mir gegenüber einmal gemeint:

„Für mich zeigt ein solches Bild, wie ‚Inkarnation‘ gemeint ist. Eigentlich ist es ja ein totaler Perspektivwechsel, aber ich frage mich oft, wie viele Christen im Lauf der christlichen Jahrhunderte und bis heute diesen Perspektivwechsel wirklich vollzogen haben. Das gilt auch für mich selber. Ich müsste mir auf dem Schoß Mariens an gewissen Tagen eine psychisch oder auch demenziell erkrankte Schwester vorstellen, die an den Nerven zehrt. Ich glaube, um den Perspektivwechsel zu vollziehen, muss man selbst ziemlich an Grenzen gekommen sein.“

²⁵ Christoph Beuers/Caspar Söling, „Gesundheit nur eine Phase des Lebens“, in: *Der Sonntag* v. 17. Februar 2002, Nr. 7, S. 11.

²⁶ Karl-F. Behl, Für alle wird Gott Kind, in: *Kirche + Leben* v. 23. Dez. 2001, Nr. 51 (Titelseite).

²⁷ Ebd.

Mit diesen „Grenzen“ hat die Ordensschwester u.a. sicherlich auch Behinderungen gemeint, die man selbst erfahren hat. Ohne solche Erfahrungen haben Außenstehende nämlich kaum Zugang zu dem, was es heißt, behindert zu sein. Nancy L. Eiesland zitiert in ihrem Buch in diesem Zusammenhang Sue Halpern, die zu Recht betont:

„Körperliche Gesundheit ist kontingent und häufig kurzlebig. Aber diese Wahrheit entzieht sich uns genauso lange, wie wir in der Lage sind zu gehen, indem wir einfach einen Fuß vor den anderen setzen. Folglich ist Empathie für Behinderte bei den meisten körperlich gesunden Personen nicht vorhanden. Sympathie schon, aber keine Empathie, da jeder Versuch, sich in diesen Zustand hineinzusetzen, zu empfinden, was es z.B. heißt, nicht mehr gehfähig zu sein, durch die Fähigkeit des Gehens vermittelt wird.“²⁸

Ein letztes Beispiel aus dem Bereich der Kunst: Rauf Mamedov, ein 1956 in Aserbaidschan geborener und heute in Moskau lebender und arbeitender Regisseur und Fotograf hat im Jahr 1998 Leonardo da Vincis „Letztes Abendmahl“ mit Menschen mit Down-Syndrom nachgestellt.²⁹ Dabei wird die Gestalt des Apostels Johannes sogar von einer Frau verkörpert. Die Fotoinszenierung war u.a. 1999 in Amsterdam und 2006 in New York zu sehen.

Das Kunstwerk ist in fünf Tafeln gegliedert, ähnlich einem Altar. Genau 500 Jahre nach Leonardo stellt Mamedov Behinderte ins Zentrum der Heilslehre – auf den ersten Blick vielleicht eine enorme Zumutung, die wohl noch 1498 auf den Scheiterhaufen geführt hätte.

Ein Kunsthistoriker hat sich zu diesem Werk von Mamedov wie folgt geäußert:

²⁸ Sue Halpern, *Portrait of the Artist*. Review of „Under the Eye of the Clock“ by Christopher Nolan, in: *New York Review of Books* v. 30. Juni 1988, S. 3f. – Zit. nach Eiesland, *Der behinderte Gott* (s. Anm. 2), S. 138.

²⁹ Marike van der Knaap, *The Last Supper. New Testament scenes in photographic adaptation by the artist/director Rauf Mamedov*, <https://zakirova.com/portfolio-item/raoef-mamedov-series-the-last-supper/>, Zugriff am: 26.11.2024.

„In dieser Lesart ist das Foto ein Werk *über* Behinderte. Seine Qualität liegt aber darin: Es ist auch ein Foto *mit* Behinderten *über* die biblische Geschichte. Denn natürlich erzählt Mamedov vor allem von Jesus und den Aposteln, denen seine Modelle ihr zweifelndes, zorniges, sehnsuchtsvolles oder verschlagenes Mienenspiel leihen – und das nicht, weil sie behindert sind, sondern weil sie schöne, ausdrucksstarke Gesichter haben, in denen wir all unsere Gefühle wiederfinden. Wie in jedem anderen präzisen Schauspieler auch.“³⁰

Wie kam Mamedov überhaupt auf den Gedanken, das Abendmahl von Leonardo da Vinci mit Menschen mit Down-Syndrom nachzustellen? Als Assistent arbeitete er einmal in einer Einrichtung für Behinderte. Hier begann er, die üblichen Vorstellungen von „normal“ und „unnormal“, „behindert“ und „nichtbehindert“ zu hinterfragen, und er merkte, dass diese Menschen mit Down-Syndrom oft näher einer christusförmigen Existenz und damit auch näher dem Geheimnis der Eucharistie waren als die sogenannten Nichtbehinderten.

* * *

Zum Schluss erlaube ich mir noch eine ganz persönliche Bemerkung: Unsere jüngste Tochter Riana hat das Down-Syndrom. Sie wurde inklusiv beschult und arbeitet heute halbtags als Hauswirtschaftshelferin in einem großen Trierer Krankenhaus. In ihrer Freizeit widmet sie sich intensiv dem Tanz im Rahmen des „Ensemble BewegGrund Trier“³¹. „Tanz ist mein Leben“, sagt sie immer wieder. Das inklusive „Ensemble BewegGrund Trier“ unter der künstlerischen Leitung von Maja Hehlen arbeitet nach der DanceAbility-Methode³² des

³⁰ Daniel Benedict, *Downsyndrom in der Fotografie. Jesus und die Apostel mit Trisomie 21. Mamedovs „Letztes Abendmahl“*, 16.07.2012, <https://www.noz.de/deutschland-welt/kultur/artikel/295207/downsyndrom-in-der-fotografie-jesus-und-die-apostel-mit-trisomie-21>, Zugriff am: 26.11.2024.

³¹ <https://beweggrund.net>, Zugriff am: 04.12.2024.

³² <https://danceability.de>, Zugriff am: 04.12.2024.

US-Amerikaners Alito Alessi.³³ Auf der Bühne, das ist mein Eindruck, findet wirklich Inklusion statt, indem sich jeder und jede nach seinen bzw. ihren Fähigkeiten tänzerisch ausdrücken und einbringen kann. Damit schließt sich der Kreis: Vielleicht ist der künstlerische Bereich ja der einzige, wo Inklusion überzeugend verwirklicht werden kann.

Meine Erfahrungen mit Riana waren es auch, die mich, der ich von Hause aus Philosoph und Theologe bin und mich vorwiegend mit recht abstrakten Gedankengängen beschäftige, dazu veranlasst haben, „den“ Klassiker theologischer Disability Studies, nämlich Nancy L. Eieslands Schrift „The Disabled God“, ins Deutsche zu übersetzen. Was ich seinerzeit im Vorwort zu meiner Übersetzung geschrieben habe, hat für mich auch heute noch Bedeutung:

„Die Arbeit an der Übersetzung und die Beschäftigung mit diesem Thema hat mich – neben meinen regulären Lehrverpflichtungen und sonstigen Publikationsvorhaben – ein ganzes Jahr lang begleitet und berührt und hinsichtlich meiner philosophisch-theologischen Denkgewohnheiten im positiven Sinne ‚irritiert‘.“

Zum Autor:

Werner Schüßler, Dr. phil., Dr. theol., ist emeritierter Professor für Philosophie an der Theologischen Fakultät Trier.

³³ <https://www.danceability.com/artistic-director>, Zugriff am: 04.12.2024.