

## Ausführliche Rezension von

**Marie Hecke / Katharina Kammeyer / Anne Neumann (Hg.):** Andere Geschichten erzählen: Ebenbildlichkeit, Heilung und die Rede von Gott in disabilitysensibler Theologie. Stuttgart: Kohlhammer 2024. ISBN 978-3-17-044504-8; 167 S., 49,00 €.

Besprochen von: **Dr. rer. soc., theol. habil. Wolfhard Schweiker**, Privatdozent an der Universität Tübingen und Dozent am Pädagogisch-Theologischen Zentrum Stuttgart, Grüninger Straße 25, 70599 Stuttgart, E-Mail: wolfhard.schweiker@elk-wue.de

### Hinführung

Dieser Sammelband ist die erweiterte Dokumentation der ersten Netzwerktagung *Dis/Ability und Theologie* vom 16. bis 17. Juni 2023. Die zehn Fachbeiträge werden gleich zu Beginn der Einleitung von den drei Herausgeberinnen unter den weltweiten Leitspruch der Behindertenbewegung *Nothing about us without us!* gestellt und in den Kontext der Disability Studies gebracht. Das ist ein Novum in der deutschsprachigen Theologie und gibt Anlass, dieses innovative Werk vor diesem Hintergrund ausführlich zu besprechen.

So werden wir in dieser Rezension zunächst den Kontext der theologischen Disability Studies betrachten, die einzelnen Fachbeiträge samt Einleitung reflektieren und abschließend eine kritische Würdigung vornehmen. Dies alles wird aus der Perspektive eines *critical friend* geschrieben, der bei der o.g. Netzwerktagung selbst zugegen war und diese neue Bewegung mit sympathischer Distanz unterstützend beobachtet. Dabei interessiert mich vor allem, welche Verständnisse von Disability, Studies und Inklusion die Autor:innen jeweils zugrunde legen, welche interdisziplinären und internationalen Bezüge sie jeweils herstellen, wie sie sich selbst in den Disability Studies verorten und welche *kritischen Benefit* die Beiträge für die Theologie und insbesondere Religionspädagogik haben.

### Kontext Disability Studies

Die Bedeutung dieses besonderen Buches kann nur ermessen werden, wenn es im geschichtlichen Horizont der Disability Studies wahrgenommen wird. Die Disability Studies entstanden als akademische Disziplin in den 1970er Jahren in den USA und Großbritannien im Kampf der Menschen mit Behinderungen um Rechte und Selbstbestimmung, z.B. in der Independent-Living-Bewegung. Sie wenden sich gegen anwendungsorientierte Disziplinen, wie Heil- und Sonderpädagogik, Soziale Arbeit und Rehabilitationswissenschaften, die sich traditionell mit der Lebenssituation von Menschen mit Behinderungen befassen. Die *Disability Studies* betreiben Teilhabeforschung und grenzen sich als *Critical Studies* bewusst von der herkömmlichen Forschung, den *Not Disability Studies*, ab. Die englische Vokabel *Disability* will gängige Assoziationsketten von ‚Behinderung‘ unterbrechen und nutzt einen Verfremdungseffekt. Dies wird auch durch ein vielfältiges Schriftbild unterstrichen. Im vorliegenden Sammelband wird die Kontingenz des Begriffs unterstrichen, indem je nach Autor:in unterschiedliche Schreibweisen praktiziert werden, wie z.B. „Dis/ability“ oder Dis/abilitiy (ebd.,3f.) oder hier in der Rezension Dis:ability.

*Disability Studies* stehen für eine andere Form der Wissenschaft und signalisiert ein Ausscheren aus dem Fächerkanon. *Disability Studies* werden somit zum Signalwort, dass Menschen (u.a. mit Behinderungserfahrungen) gegen den Mainstream forschen. Sie sind eingebettet in die *Critical Studies* anderer Disziplinen, wie z.B. Postcolonial Studies, Queer Studies, Science Studies, Visual Studies und jüngst auch Theology Studies. Die in sich differenzierten *Disability Studies* habe sich im deutschsprachigen Raum zwischenzeitlich gut etabliert, wie das von Anne Waldschmidt (2022) herausgegebene Handbuch eindrücklich dokumentiert.

Nach dem Kultursoziologen Stephan Moebius sind die grundlegenden Gemeinsamkeiten der *Disability Studies* (1) die praxistheoretische Perspektive aus der Kultursoziologie, die die Wechselwirkung zwischen Individuum und Gesellschaft untersucht, (2) die dezidierte sozial- und kulturkritische Sicht und (3) die oft vernachlässigte Perspektiven von Materialität und Medialität, in deren Kontext binäre Trennung (Körper/Geist, Materie/Diskurs, Struktur/ Kultur, Akteur/Ding) dekonstruiert werden.

Die Ausgangsfrage der *Disability Studies* ist: Wie, warum und wozu wird *Andersheit* historisch, sozial und kulturell als Behinderung hergestellt, verobjektiviert und praktiziert (Anne Waldschmidt 2022, 4). Sie agieren im Kontrast zur traditionellen Forschungsfrage: Wie soll die Gesellschaft mit Behinderten umgehen?

Auf diese Weise vollziehen die *Disability Studies* einen vierfachen Perspektivenwechsel (1) vom faktischen Phänomen der Behinderung zum Wie seiner Herstellung (*Kritische Hermeneutik*), (2) von der Normalperspektive zur Infragestellung der vorherrschenden Sichtweise (*Herrschaftskritik*), (3) von der Bestätigung der Wissenschaftserkenntnis zur kritischen Korrektur des hergebrachten Wissens (*Wissenschaftskritik*) und schließlich ganz entscheidend (4) von den ‚nichtbehindert‘ Forschenden zu den ‚behindert‘ Forschenden nach dem schon erwähnten Leitprinzip der Behindertenbewegung: ‚Nichts ohne uns über uns!‘ (*Sprechpositionskritik*).

In der Einleitung des Sammelbandes unterstreichen die Herausgeberinnen u.a. die kritische Hermeneutik der De/Konstruktion: „*Gegenstand der Disability Studies ist nicht die „Behinderung an sich, sondern die historische, soziale und kulturelle Konstruktion von Normalität von Körpern und von Anderssein als Behinderung, also das Differenzverhältnis und die Konstruktion von Behinderung bzw. Nicht-Behinderung.*“ (ebd., 7).

Die *theologischen Disability Studies* haben in Deutschland bis dato weder eine nennenswerte Geschichte geschrieben, noch wurden sie im Sinne der *Disability History* bearbeitet. Der Sammelband „Andere Geschichten erzählen“ bezieht sich darum primär auf Ulrich Bach (1931–2009), durch den die *Disability Studies* in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Einzug in die deutschsprachige Theologie gefunden haben (ebd., 8). Bach forschte aus seiner individuellen Perspektive, eines Lebens mit Behinderungen und forderte analog zu einer „Theologie nach Auschwitz“ eine „Theologie nach Hadamar“, um – in seinen Worten gesprochen – den „Sozialrassismus in Theologie und Kirche“ zu überwinden. Hadamar ist eine Stadt in Hessen und war der Name einer der sechs Tötungsanstalten der Euthanasiemorde in der NS-Zeit. Das Programm einer „Theologie nach Hadamar“ erinnert Kirche und Theologie daran, dass Vergangenheitsbewältigung durch Aufarbeitung und öffentliche Schuldanerkennung ihrerseits sowie durch eine ableismuskritische Analyse des theologischen Denkens zum großen Teil noch aussteht (ebd., 9).

Neben der publikationsreichen, prägenden Stimme Ulrich Bachs meldeten sich weitere Autor:innen wie Esther Bollag, Susanne Krahe oder Eva Bohne zu Wort. Darüber hinaus gab es Einzelpublikationen, wie die vom Konvent behinderter SeelsorgerInnen und BehindertenseelsorgerInnen eV. (kbs) im Kontext von Theologie und Behinderung herausgegebenen Sammelbände *Grenzen in einem weiten Raum* (2007) und *Berufen wie Mose* (2001). Seit dem Tod Ulrich Bachs 2009 ist es um diese Studien, die Bach selbst noch nicht als *Disability Studies* bezeichnete, beunruhigend still geworden. Der nun vorliegende Sammelband gleicht nun einer mit einem Paukenschlag neu einsetzenden Ouvertüre einer neuen Epoche

## Einleitung

Der Titel des Sammelbands *Andere Geschichten erzählen* nimmt ein Zitat von Prof.in Rosemarie Garland-Thomson, einer Pionierin für Disability Studies in den USA auf: „*Das erzieherische Ziel der Disability Studies lautet meiner Ansicht nach ganz einfach: andere Geschichten über Behinderung erzählen. Und das soziale Ziel dieser anderen Geschichten besteht darin, aus ‚behindert‘ eine annehmbare Identitätskategorie zu machen, in die zu gehören man sich gut vorstellen kann.*“ (ebd., 7).

Damit wenden sich die Herausgeberinnen von der defizitären Sicht auf Disability ab hin zu einer produktiven Kategorie und einem Teil der eigenen Identität, der das eigene Wissen, die Expertise und den eigenen Zugang zur Welt miteinschließt. Sie vollziehen mit den *Disability Studies* einen Perspektivwechsel, der Ableismus als Diskriminierungsform bzw. dahinterliegende Denk- und Handlungsstrukturen bekämpft (ebd., 7). *Ableismus* bezeichnet jede Form der Diskriminierung gegen Menschen mit Behinderungen. Durch Rebecca Maskos wurde dieser Begriff in den deutschsprachigen *Disability Studies* etabliert und findet nun langsam Einzug in die Theologie (ebd. 8). Eine Theologie, die mit den *Disability Studies* im Dialog steht, von ihnen lernt und ihre Konzepte als Querschnittsdimension miteinbezieht, ist nach Auffassung der Herausgeberinnen daran zu erkennen, dass sie *disabilitysensibel* und *ableismuskritisch* ist, also einerseits Disability als Vielfaltsdimension anerkennt und andererseits Ableismus machtkritisch hinterfragt.

Interessant ist hier zu beobachten, dass es die *disabilitysensibel*, nicht aber die *ableismuskritische* Theologie in den Untertitel dieser Publikation geschafft hat. Der Untertitel „Ebenbildlichkeit, Heilung und die Rede von Gott in disabilitysensibler Theologie“ nimmt darüber hinaus auch die drei inhaltlichen Teilbereiche des Buches *Ebenbildlichkeit, Heilung und Gottesrede* auf.

Die Herausgeberinnen von der *Kirchlichen Hochschule Wuppertal* mit dem dortigen Institut für feministische Theologie, Theologische Geschlechterforschung und soziale Vielfalt und dem Institut für Evangelische Theologie der *Universität Paderborn* bezeichnen die theologischen Zugänge ihrer Publikation als vielfältig: Sie reichen von der Analyse ableistischer Praktiken und Diskurse über das Aufzeigen ausgrenzender Theologien bis dahin, danach zu suchen, wie *ableismuskritisch* gepredigt und *disabilitysensibel* unterrichtet werden kann (ebd., 8), um nur einzelne Punkte zu benennen.

Die Resonanz auf den *Call for Paper* war, den Herausgeberinnen *Marie Hecke, Katharina Kammeyer, Anne Neumann* so vielfältig, dass das Spektrum der Fachbeiträge alle Teildisziplinen der Theologie von der Exegese, Kirchengeschichte, systematischen Theologie bis zu den wesentlichen Bereichen der Praktischen Theologie abdeckt.

Die Herausgeberinnen stellen ihren Band nicht nur in den Kontext der Disability Studies, sondern auch ganz bewusst in die Traditionslinie von Ulrich Bach. Sie betonen, dass die Umsetzung und Etablierung einer ebenerdigen *Theologie nach Hadamar* in der Theologie in Deutschland auch fast 15 Jahre nach Bachs Tod noch immer

ausstehen würden, es sich dabei um eine disabilitysensible und ableismuskritische Theologie handle und der vorliegende Sammelband hierfür einen Baustein darstellen möchte (ebd. 9). Dabei suche diese Theologie auch den Diskurs mit den *Disability Studies* und könne so einen Beitrag leisten, dieses noch so jungen Forschungsfeldes hinsichtlich religiöser Perspektiven weiterzuentwickeln. Denn wie das von Anne Waldschmidt (2022) herausgegebene Handbuch für Disability Studies zeige, wird dort „disabilitysensible und ableismuskritische Theologie noch wenig bis gar nicht in den Disability Studies rezipiert.“ (ebd., 9). Viele Disziplinen hätten hier ihren Platz, aber die Theologie fehle (ebd., 9). So äußern die Herausgeberinnen den doppelten Wunsch, dass die *Disability Studies* stärker in der Theologie wahrgenommen werde und die Theologie, etwa in Form dieser Tagungsdokumentation, einen Beitrag zur Weiterentwicklung der Disability Studies leisten möge.

### Prof.'in Dr. Julia Watts Belser

Der Sammelband wird mit der *key note* der Rabbinerin Prof.'in Dr. *Julia Watts Belser* (Washington) zu *Queering Disability und Gottebenbildlichkeit* eröffnet. Ihr Beitrag, der bei der Tagung digital zugeschaltet wurde, bewegt sich im Schnittpunkt dreier Welten: (1) Sie ist Wissenschaftlerin und arbeitet in kulturgeschichtlicher Perspektive zu rabbinischer Literatur über Disability, (2) ist Disability-Aktivistin und setzt sich gegen Ableismus ein und (3) Rabbinerin, die sich für die Vermittlung einer Tora der Liebe und Befreiung für queere, feministische und behinderte Menschen einsetzt. In ihrem Vortrag verbindet Belser die Disability Perspektive der Tora mit der ökologischen Gerechtigkeitsfrage. Vor diesem Hintergrund setzt sie sich mit dem für die Disability- und Inklusionstheologie zentralen Theologumenon der Gottebenbildlichkeit (Gen 1, 26f.) kritisch auseinander. Obwohl sie dieses theologische Konzept schätzt, gibt es ihr „Anlass zur Sorge“, da es „eine problematische intellektuelle Geschichte hat, die im Gedanken der menschlichen Einzigartigkeit, dem Anthropozentrismus und dem Ableismus begründet liegt.“ (ebd., 15).

Mit der katholischen Disability-Theologin Mary Jo Iozzio weist Belser darauf hin, dass wann immer Theologien von der Vollkommenheit Gottes auf der Grundlage intellektueller, körperlicher und gegenderter Normen sprechen, sie Menschen, die als Andere eingeordnet werden, die volle Gottebenbildlichkeit absprechen. Weil diese Theologien häufig einer engen Vorstellung von der Vollkommenheit Gottes verhaftet sind, hätten sie oft dazu geführt, dass menschliche Körper aussortiert wurden, die zu große Abweichungen von den eigenen Idealen aufwiesen. Neben diesen ableistischen Zügen, hätten diese anthropozentrischen Gottebenbildlichkeitstheologien auch häufig zur Untermauerung geführt, dass der Mensch die Krone und der Mittelpunkt der Schöpfung sei (ebd., 16). Belser lehnt die Vorstellung von der Exklusivität des Menschen ab, dass seine Erzählungen die einzig möglichen seien, vom Heiligen zu reden und stellt sich vor, wie auch Elefanten, die ihre Vorfahr\*innen ehren oder Raben und Kopffüßler in ihren eigenen Sprachen von Gott erzählen. Mit der Annahme, „dass ökologische Ehrfurcht Hand in Hand geht mit dem Einsatz für die Befreiung behinderter Menschen“ (ebd., 17), verbindet sie die ökologische und ableistische Linie im Horizont eines alle Wesen umfassenden Inklusionsgedankens. Mit einem Beispiel aus dem jüdischen Midrasch aus Genesis Rabba gibt sie einen Beleg für eine *ableistisch-anthropozentrische Theologie*. Dort heißt es (8,11), dass der Mensch beim Essen, Paaren, Ausscheiden und Sterben dem Tier gleichkomme, im Sprechen, Sehen, Verstehen und Stehen aber den Engeln. Vorstellungen, die mit diesen anthropologischen Engelsmerkmalen verknüpft werden, würden „seit langem als Waffe gegen Behinderte eingesetzt.“ (ebd.,

18). An weiteren Beispielen in der christlichen und jüdischen philosophisch-theologischen Tradition der westlichen Welt zeigt Belser auf, dass oft die Sprache und der Intellekt, aber auch die Körperhaltung und der aufrechte Gang die argumentative Grundlage für die Privilegierung des Menschen und zugleich die Abwertung von Menschen mit Behinderungen bilden. Diese ontologisierenden, an Merkmale geknüpften Vorstellungen hält Belser „für theologischen Unsinn“ (ebd., 20). Um gegen solche Toxine in der Theologie vorzugehen, plädiert Belser dafür, auf die Orientierung an normative Universalien zu verzichten und in radikale Partikularität zu investieren. Sie sieht unzählige Beispiel in der Schöpfung, die das Heilige erkennen lassen. Mit Hilfe des Metaphers eines „Gottes auf Rädern“ aus der Thronwagenvision des Ezechielbuches veranschaulicht Belser das Potential einer *Theologie der radikalen Partikularität*, indem sie diese mit eigenen Erfahrungen anschaulich verknüpft: „Als mir Gott auf Rädern zum ersten Mal begegnete, sprach mich die Vorstellung selbst sehr an. Ich fühlte mich von der subversiven Kraft angezogen, meinen eigenen Rollstuhl als Spiegelbild des Wagens Gottes zu sehen; mir meinen eigenen Körper als Zeuge des göttlichen Seins vorzustellen. Wer ständig mit der Abwertung des eigenen Körpers konfrontiert ist, kann es als kraftvolle Neuausrichtung erfahren, Gott als Spiegel des eigenen Fleisches zu entdecken.“ (ebd. 21). Die *Theologie der radikalen Partikularität* entfaltet für Belser in der Freude ihr volles Potential: „In erster Linie macht es mir Gott auf Rädern möglich, die theologische Bedeutung der Freude angesichts einer Behinderung zu erfassen.“

#### Dr. Julia Drube

In ihrem systematisch-theologischen Beitrag „Ungenutzte Potenziale der Rede von der leiblichen Auferstehung“ zeigt *Julia Drube* auf, wie diese für einen diversitätssensiblen Umgang mit Dis/Ability entfaltet und genutzt werden können. Ihre eschatologischen Reflexionen nehmen ihren Ausgang der außerchristlichen Kritik an der Vorstellung von der „Auferstehung des Fleisches“ bei Celsius und Kant sowie der innerchristlichen Ablehnung der Rede von einer leiblichen Auferstehung bei R. Bultmanns oder G. Lüdemanns. In diesen u.a. platonisch und gnostisch geprägten Traditionen findet sie leibfeindliche Wahrnehmungen der menschlichen Konstitution, die oft in antithetischem Gegensatz zur in ihr eingekerkerten Seele konzipiert ist. Der Leib werde hier als defizitäres, ablehnenswertes und entzeitlich zu überwindendes Phänomen betrachtet. In der christlichen Deutung der Auferstehung Jesu als leibliche Totenaufweckung und ihren jüdisch-anthropologischen Grundlagen (Kp. 1) erkennt sie hingegen ein ganzheitliches Verständnis vom Menschen. Es wurzele in der dialektischen und vitalen Einheit einer untrennbar miteinander verbundenen und kontinuierlich aufeinander einwirkenden Bezogenheit von Leiblichkeit und Innerlichkeit des Menschen, wie dies z.B. bei Hunger- und Durstgefühle, körperlich spürbaren Trauer- und Schockzustände oder psychosomatische Beschwerden ganzheitlich erfahrbar wird.

Die *Ganzheitlichkeit der Auferstehungshoffnung* lasse sich am leeren Grab und in der Einbeziehung des Leibes Jesu in das Auferstehungsgeschehen erkennen. Sie finde sich auch in der Rede von der „pneumatisierten Leiblichkeit“ bzw. dem „geistlichen Leib“ bei Paulus wieder. Dieses Christliche der leiblichen Auferstehung stehe nach Drube auch in Übereinstimmung mit der Achtung der Unterschiedlichkeit von Menschen mit Behinderungen in der UN-Behindertenrechtskonvention. Die Ganzheitlichkeit der eschatologischen Auferstehungsvorstellung werde zum Garanten, dass nach diesseitigen Normen (vermeintliche) körperliche Defizite im Jenseits nicht bereinigt werden müssen. Drube spricht von der „Integration der leiblich verfassten Konstitution des Menschen in das Auferweckungsgeschehen“ (ebd., 35). Die Leiblichkeit wird bewahrend in das göttliche Heilshandeln einbezogen, jedoch auf eine Weise, dass

menschlichen Erwartungen und Selbstvervollkommnungsidealen eine Absage erteilt wird. Der Mensch habe im Blick auf die Verwandlung keine eigene Potentialität (vgl. Paulus Samenkornvergleichnis 1. Kor 15,42-44). Diese liege ganz im Handeln Gottes begründet. Die Spuren von Krankheit, Fragilität und Unverfügbarkeit, die der Mensch in seinem Leben gerne exkludiert, bleiben in das Auferstehungsgeschehen einbezogen. Dies lasse sich an den Wundmalen des Auferstandenen ablesen (vgl. N. Eiesland), wie auch an der Kontinuität der personalen Identität im Eschaton oder wie es W. Panenberg ausdrückt, dass der Mensch heute schon irgendwie dieser endzeitliche Mensch ist bzw. sich dann auf dem Weg zu sich begibt (ebd., 37).

Drube leitet von der Einbeziehung der Leiblichkeit in das jenseitige Auferweckungsgeschehen den *ethischen Anspruch* ab, menschliche Vielfalt bereits diesseitig wertzuschätzen und gegen soziale Exklusion oder (internalisierte) Formen der Abwertung von Menschen vorzugehen und verdeutlicht dies abschließend an der Fragilität, Angewiesenheit und Endlichkeit des Menschen als anthropologische Grundbestimmung. Bei diesen Folgerungen hätten die ethischen kritischen Potentiale, die sich aus der eschatologischen Vorstellung der leiblichen Auferstehung ergeben, noch konsequenter aufgezeigt werden können.

#### Dr. Hanna Braun

In ihrem fundamental-theologischen Beitrag „Der vulnerable Mensch als Ebenbild Gottes“ reflektiert *Hanna Braun*, wie von Gott und Mensch inklusiv gesprochen werden kann. Sie geht von der Problemanzeige aus, dass im kirchlich-pastoralen Alltag und in theologischen Diskursen exkludierende Sprechweisen existieren. Zu den *ableistischen Sprechweisen* zählt sie u.a. „[1] Aussagen darüber, dass Gott Behinderung ja nicht wollen kann, [2] das Bild von der caritativen Kirche, die ‚den (armen) Behinderten‘ helfen sollte und [3] die Sichtweise, dass Gott gewissen behinderte Menschen bewusst diese Behinderung gegeben hat, weil sie in seinen\*ihren Augen besonders seien.“ (ebd., 40).

In ihrer fundamentaltheologischen Kritik geht Braun tiefer, indem sie nicht nur das essentialistische, sondern auch das *relationale Verständnis der Gottebenbildlichkeit* des Menschen ins ableistische Visier nimmt. Ein relationales Verständnis der Gottebenbildlichkeit ist nach Braun nicht per se inklusiv. Dazu müsse auch die Frage einbezogen werden, was genau den Menschen zu Beziehungen fähig mache. So würden *Winfried Härle* und *Jürgen Moltmann* mit der Akzentuierung der Relationalität zwar „eingangs keine Fähigkeiten als Bedingung der relationalen Gottebenbildlichkeit [verbinden], kommen jedoch bei genauerer Betrachtung der Materie nicht umhin, die Geistigkeit des Menschen auf die eine oder andere Weise implizit miteinzubeziehen, womit sie sich derselben Kritik aussetzen“. (ebd., 46) An *Ulf Liedke*, *Lars Mohr* und *Hans Reinders* relationalem Verständnis kritisiert Braun hingegen, dass diese in ihrem reinen Offenbarungspositivismus nicht mehr anschlussfähig an eine nicht-theologische Anthropologie seien, was Eberhard Jüngel in seinem *Prinzip der Nachvollziehbarkeit theologischer Aussagen* jedoch einfordere. Zudem sei „für eine tatsächlich inklusive Sprechweise [...] entscheidend, auf welche Weise Relationalität verstanden wird und was als Möglichkeitsbedingung derselben veranschlagt wird.“ (ebd., 46) Mit ihrer Kritik, die (relationale) *Gottebenbildlichkeit könne nicht unabhängig vom geschaffenen Menschen als solchem bestimmt werden*, es müsse vielmehr auch ein An-Sich-Sein des Menschen formulieren werden, trifft Braun einen wesentlichen, wunden Punkt des Diskurses. Sie findet das An-Sich-Sein in der Vulnerabilität des Menschen, indem sie (1) diese als veritablen Kern innerhalb der Relationsanalogie geltend macht und (2) die Inklusivität der Vulnerabilität aufzeigt.

Die Autorin sieht (ad 1) *die Relationalität in der Vulnerabilität inhärent verankert*. Nachvollziehbar begründet sie: Denn nur wer offen sei, vom anderen her affiziert zu werden, könne Beziehungen eingehen bzw. bezogen sein. Insofern sei die Vulnerabilität die Möglichkeitsbedingung für Beziehungen und somit der gesuchte Kern in der Relati-onsanalogie (vgl. ebd., 47). Um (ad 2) die *Inklusivität des Vulnerabilitätskonzeptes* genauer zu bestimmen, differenziert Braun zwischen *struktureller und situativer, zuge-schriebener und wahrgenommener Vulnerabilität*.

Braun formuliert in Kürze aus der Vulnerabilität aller Menschen allgemein ethische Konsequenzen, die in einer solidarisch sich gegenseitig unterstützende Gemeinschaft münden müsste und in (Sozial-)Gesetze, in welchen die Vulnerabilität aller geachtet würden, um anschließend ausführlicher die zwischenmenschliche Vulnerabilität mit theologischen Deutungen einer Vulnerabilität Gottes zu verknüpfen. Dies gelingt theologisch einleuchtend in ihren Ausführungen zum *vulnerablen Gott*, der sich freiwillig in Jesus Christus als Mensch den Verwundbarkeiten des Menschseins sowohl struk-turell als auch situativ *aussetzt* und leidenschaftlich gegen die negativen Folgen der situativen Vulnerabilität seiner Mitmenschen *einsetzt*. Ihre These ist, dass die Vulnera-bilität Jesu auch Teil der Selbstoffenbarung Gottes ist und Gott selbst daher auch als vulnerabel und pathisch bezeichnet werden kann (ebd., 54).

Abschließend formuliert Braun *Bedingungen für eine inklusive Sprechweise*. Auf der Basis des Grundsatzes, dass diese grundlegend die Gleichheit aller beachten müsse bei besonderer Beachtung der zuvor ausgeschlossenen Gruppen betont sie, dass die neue Sichtweise auf den *vulnerablen* Menschen als Ebenbild Gottes leitend sein müsste. Dabei verzichtet sie jedoch darauf, aus ihrem Begründungsgang konkrete Kri-terien abzuleiten.

### Anna Neumann

In ihrem Beitrag „Zwischen Dis/Abilitysensibilität und Ableismuskritik“ arbeitet *Anna Neumann* aus Ulf Liedkes inklusiven theologischen Anthropologie Impulse für die the-ologischen Disability Studies heraus. Aus der Perspektive der *Disability Studies* merkt sie kritisch an, dass viel zu häufig nichtbehinderte Theolog\*innen Aussagen über (Men-schen mit) Behinderung treffen, anstatt Selbstbezeichnungen und Deutungen aus der Innenperspektive in den Diskurs mit hineinzunehmen (ebd., 55). Bei den von Liedke herausgearbeiteten vier unterschiedlichen theologische Deutungsmuster von Behin-derung sei kritisch zu betrachten, dass einige als Sonderkategorie konstruiert würden und es nur einzelnen gelänge, eine inklusive Sprechweise auf der Grundlage einer anthropologisch gleichen Anerkennung zu realisieren. Dabei warnt Neumann vor all-gemeingültigen Deutungen, „insbesondere wenn theologische Deutungsmuster von Behinderung von nichtbehinderten Menschen ausgehen, die der Heterogenität der Menschengruppe, die mit einer Behinderung lebt, nicht gerecht werden“ (ebd., 62).

Die *Synergien* zwischen Disability Studies und Theologie erkennt Neuman darin, dass Theologie mit den Disability Studies eigene Behinderungsmodelle und theologische Deutungsmuster im Hinblick auf die darin erzählten Geschichten kritisch hinterfragen und die Disability Studies mit der Theologie den im Blick auf anthropologische Grund-fragen bedeutsamen Transzendenzbezug einbeziehen könnte. Auch in der *Sprech-weise* sieht Neumann kritische Synergien *zwischen Unterscheidung und Othering*. Bei Liedke erkennt sie, dass „er in dem Versuch, eine inklusive Anthropologie zu formulie-ren, sprachlich immer wieder in der dualistischen Denkstruktur von ‚wir ohne Behinde-rung‘ und ‚die mit Behinderung‘ verbleibt [...] was ein zentrales Kennzeichen von Ot-heringprozessen ist.“ (ebd., 65). Da es auch Formen der Benennung von Behinderung braucht, um unterstützend handlungsfähig zu sein und Nachteilsausgleiche zu ermög-lichen, „sieht sie die Herausforderung darin, „sich der Gefahr des Otherings bewusst

zu sein und sowohl sensibel als auch machtkritisch Differenzkonstruktionen zu verwenden, ohne dabei unreflektiert und undifferenziert in dualistischen Denkstrukturen zu verbleiben und dadurch Ableismus zu (re-)produzieren.“ (ebd., 66)

Im Folgenden entwickelt Neumann einen *relationalen und multidimensionalen Ableismusbegriff*, der sich im Spannungsfeld von Selbst-, Fremd und Ebenbild auswirkt.

Neumann zeigt u.a. mithilfe von Erving Goffmans Stigmatheorie auf, dass *ableistische Denkstrukturen* tief in allen drei Beziehungsdimensionen verankert sind, sodass sie „von behinderten und nichtbehinderten Menschen gleichermaßen unbewusst übernommen und verinnerlicht werden.“ (ebd., 67) und selbst in scheinbar positiven Aussagen, wie z.B. bewunderndes Lob für ein ‚heldenhaftes Leben mit dem schweren Schicksal‘ auf ableistische Denkstrukturen enthalten können (vgl., ebd. 68). Beim theologischen Beziehungsfeld des Ebenbildes können sich ableistische Strukturen z.B. dort ergeben, wo Behinderung als Strafe Gottes oder die inhaltliche Nähe zu Sünde und Schuld einerseits sowie die Notwendigkeit von Heilung und Erlösung andererseits betont wird. An die theologische Adresse stellt Neumann zugleich die kritische Frage, „in welcher Rolle Menschen mit Behinderung darin vorkommen: Sind sie Subjekte der Theologie oder bloß Objekte von barmherziger Nächstenliebe und vereinnahmender Bevormundung?“ (ebd. 69).

Abschließend regt Neumann u.a. an, Dis/Abilitysensibilität und Ableismuskritik in der Theologie als *ein Kontinuum* zu verstehen, auf dem beide Größen mit unterschiedlichen Schwerpunkten als *zwei Seiten einer Medaille* betrachtet und im intersektionalen Horizont mit anderen Differenzlinien verschränkt werden können.

#### Dr. Marie Hecke

Marie Hecke entwickelt in ihrem exegetischen und praktisch-theologischen Beitrag „*There is more than one way to be whole and holy*“ am Beispiel von Johannes 9 ein „Autokorrekturprogramm“ für eine intersektionale Homiletik. Sie nimmt *intersektionale Bezüge* zwischen Antisemitismus und Ableismus auf und fragt nach Behinderungsbildern und -narrativen, die im Kontext des Phänomens der „Blindheit“ in der Auslegung von und in Predigten über Joh 9 vermittelt werden. Dabei legt sie offen, dass sie *aus der Perspektive einer Theologin mit einer unsichtbaren Behinderung* und einer Aktivistin im Feld der Disability Studies forscht.

Im ersten Teil zeigt Hecke in Johannes 9 drei unterschiedliche Ebenen des Phänomens der Blindheit auf: (1) Auf der ersten wird *Blindheit als Negativ- und Defizitzustand* aus der Perspektive der vermeintlich Gesunden und sinnesmäßig „Vollständigen“ beschrieben. Zwar verneine Jesus mit seiner Antwort, dass weder der Blinde noch seine Eltern gesündigt haben, „die höchst problematische Verbindung von Sünde und Behinderung [...] aber aus einer disabilitysensiblen und ableismuskritischen Perspektive ist die Antwort Jesu trotzdem kritikwürdig: Sie instrumentalisiert sowohl die Erblindung als auch den Blinden. Beide fungieren als Demonstrationsobjekte für die Werke und die Größe Gottes und besitzen dadurch keinen Selbstzweck“ (ebd., 76). „Der Nichtsehende wird nicht gefragt, ob er überhaupt geheilt werden will oder nicht. Fast schon übergriffig streicht Jesus ihm Spuckebrei auf die Augen, ohne ihn zu fragen.“ (ebd., 77)

Auf der zweiten Ebene wird *Blindheit als pejorativer Metapher* für die Unfähigkeit bzw. Unwilligkeit zu erkennen und zu verstehen verwendet. Er baut auf dem ableistischen Vorurteil auf, das körperliche Normabweichungen mit kognitiven Einschränkungen verknüpft. So wird in Joh 9 Blindheit verwendet, um bestimmten Personen(gruppen) die



Fähigkeit bzw. Bereitschaft, religiöse Wahrheiten zu erkennen oder Jesus als Messias zu identifizieren, abzusprechen (ebd., 77).

Mit der dritten Ebene wird *Blindheit intersektional und ableismuskritisch als antisemitisches Motiv* in den Blick genommen. In Johannes 9 ist es die physisch sehfähige Gruppe der Pharisäer, die als „blind“ bezeichnet wird, weil sie Jesus nicht als Messias erkennen bzw. anerkennen. Diese antisemitische Verwendung des Metaphers Blindheit hat in der christlichen Kultur- und Theologiegeschichte Tradition: „Blind‘ zu sein hieß oft, Jude oder Jüdin zu sein.“ (ebd., 78). Hecke betont hier, dass der innerreligiöse Meinungsstreit unter judenchristlichen Geschwistern in der späteren Auslegungsgeschichte im Topos vom „blinden Juden“ als christliche „Waffe“ im interreligiösen Konflikt eingesetzt wurde.

Auf dem Weg zu einer *disabilitysensible und ableismuskritische Homiletik* unterzieht Hecke fünf aktuelle Predigten des Predigtportal 'evangelisch.de' einer *semantischen Analyse*. An sieben Merkmalen kann sie aufzeigen, dass (1) Blindsein als Negativzustand des Körpers gekennzeichnet wird, den es zu überwinden gilt, (2) „Blind“ als eine pejorative Metapher des Nichtverstehens und Verkennens verwendet wird und (3) diese Negativ-Metapher schon im Text und noch mehr in der christlichen Rezeptionsgeschichte antisemitisch gewendet wird (vgl., ebd. 80). Alarmierend sei u.a., dass Blindheit durchweg als etwas Negatives charakterisiert werde, sie in zwei Predigten als die „Nachtseite der Schöpfung“ bzw. als „alte Schöpfung“ bezeichnet wird und in der normativen Perspektive der sog. Nichtbehinderten in allen Predigten unhinterfragt von der Heilungssehnsucht von Menschen mit Behinderungen ausgegangen werde. In Anlehnung an Ulrich Bach entwickelt Hecke abschließend eine noch zu ergänzende *Liste von neun hilfreiche Prüffragen für die Predigtvorbereitung*, um Ableismus erkennen und bekämpfen zu können (ebd., 85f.).

### Judith Distelrath

In ihrem exegetisch-kritischen Beitrag „Weil der Mensch zählt“ bietet *Judith Distelrath* eine dis/abilitykritische Analyse der biblischen Heilungsgeschichte vom blinden Bartimäus (Mk 10,46–52) und deren Nacherzählung in zwei ausgewählten Kinderbibeln. Dabei verfolgt sie die Fragestellung, ob die Rezeption der Bartimäuserzählung in Kinderbibeln dazu beiträgt, ein ableistisches Menschenbild zu verfestigen oder ob sie es schafft, Vorurteile und Stereotype aufzubrechen.

Distelrath mahnt die historisch-kritische Exegese, sie müsse sich immer wieder selbst fragen, ob und wie sie zur Herstellung von Differenzkategorien beitrage und Ableismus (re-)produziere. Dabei sei mit *Alois Stimpfle* damit zu rechnen, dass in biblischen Text sehr wohl sein kann, was nicht sein darf (vgl. ebd., 91).

Nachdem Distelrath dis/abilitykritische Schlaglichter und Leerstellen im Bibeltext von der Blindenheilung markierte, analysiert sie im Dreieck von biblischem Text, Rezeptionzugang und Kinderbibel diskriminierende Tendenzen.

Im Vergleich der beiden Kinderbibeln, der *3-Minuten-Kinderbibel* von Jochem Westhof und Anna Karina Birkenstock und der *Alle-Kinder-Bibel* von Andrea Karimé mit Illustrationen von Anna Lisicki-Hehn kann Distelrath aufzeigen, „wie wichtig die hinter der Erzählung stehende Grundhaltung für ein disabilitysensibles Verständnis ist. Karimé schafft es, ein christliches Menschenbild zu vermitteln, das Menschen mit Behinderung nicht als defizitäre und bemitleidenswerte Objekte, sondern auch ohne die Heilung als vollwertige Subjekte wahrnimmt.“ (ebd., 101), während die *3-Minuten-Kinderbibel* an einigen Stellen Negatives verstärke, anstatt Kinder für das Phänomen der Behinderung zu sensibilisieren.

## Prof. Katharina Kammeyer

In ihrem religionspädagogischen Beitrag zur „Ambiguität in sozialen und hermeneutischen Beziehungen“ interpretiert *Katharina Kammeyer* eine bibliodramatische Inszenierung der ‚Tempelreinigung‘ an einer Kindertagesstätte im Hinblick auf Disability. Einleitend hebt Kammeyer hervor, dass die Disability Studies mit ihrem dekonstruktiven Anspruch für die (inklusive) Religionspädagogik eine entscheidende Bezugswissenschaft darstellen, um Ableismuskritik zu betreiben sowie Normalitätsvorstellungen und Exklusionstendenzen zu dekonstruieren. Sie greift die disabilitykritische Exegese (u.a. Dorothee Wilhelm) auf und resümiert: „Festgestellt wird, dass zahlreiche biblische Erzählungen gegenüber inklusiven Erwartungen zurückbleiben und den Wunsch an ein erzähltes Wirken Gottes enttäuschen, das Menschen gegenüber Diskriminierungserfahrungen empowert.“ (ebd., 105). Vor dem Hintergrund der ableistischen Problematik heiliger Texte betont sie die Notwendigkeit einer Mehrdeutigkeit der Interpretation, damit Erzählungen als Hoffnungstexte gelesen werden können. Sich nicht auf eine eindeutige Lesart auszurichten, sondern Spannungen zwischen Deutungspolen wie Exklusion und Inklusion auszuhalten, gelte auch für die Interpretation einer Person. Mit *Markus Schiefer Ferrari* gesprochen geschehe dies im Bewusstsein der „Fragmentarität der Interpretationsversuche [...] ohne aber dabei erneut Körpererfahrungen anderer für das eigene Tun zu metaphorisieren und zu funktionalisieren.“ (ebd., 106). Kammeyers legt die *These* zugrunde, dass der disabilitykritische Ansatz für religionspädagogische Settings durch den *Begriff der Ambiguität bzw. der Ambiguitätstoleranz* deutlich sichtbarer und wirksamer gemacht werden könne. Im Kontext des postmodernen Denkens, das den Versuch, Unbestimmtheit zu vermeiden aufnimmt, greift sie die Logik der Ambiguität (Pia Diergarten) auf und weist auf die zentrale religionspädagogische Aufgabe hin, in der religiösen Bildung *unterschiedliche Deutungsschwerpunkte zu eröffnen* (ebd., 107f.) sowie *Mehrdeutigkeit in den Deutungsaufgaben* von Lebenserfahrungen zu ermöglichen (ebd., 109f.). Mit dem Essay von *Thomas Bauer* „Die Vereindeutigung von Welt“ markiert Kammeyer die religionspädagogische Herausforderung, dass Mehrdeutigkeit für Mitglieder der westlichen, kapitalistisch geprägten Gesellschaften wenig relevant seien. In Lernprozessen seien Menschen entwicklungspsychologisch regelmäßig auf Fähigkeiten im Umgang mit Ambiguität angewiesen. In inklusiven Settings verschärfen sich die Herausforderungen u.a. aufgrund unterschiedlicher Lernniveaus, ambiger Verhaltensweisen und der Notwendigkeit, unterschiedliche Perspektiven und Vulnerabilitäten wahrzunehmen. Um Mehrdeutigkeit religionspädagogisch zu realisieren, sei es nach Kammeyer bedeutsam, „dass Ambiguität als eine hermeneutisch-ästhetische und ebenso als eine emotional-soziale Kategorie aufgenommen wird: hinsichtlich des Zusammenlebens und -lernens in Vielfalt und hinsichtlich vielfältiger Interpretationen von Gottes- und Selbstbildern.“ (ebd., 112). In einer disabilitykritischen Analyse eines gemeindepädagogischen Praxisbeispiels an einer Kindertagesstätte zeigt Kammeyer Konsequenzen von Ambiguität in religionsunterrichtlichem Handeln auf. Im Kita-Alltag setzen sich die Kinder unter Anleitung einer Bibliodramaleiterin mithilfe von Erzähl- und Interpretationsformen über mehrere Tage mit der Erzählung der sogenannten Tempelreinigung (Mt 21,12-17) auseinander. Dabei wurden ihnen mehrdeutige Interpretationsschwerpunkte angeboten, u.a. zum Raum im Tempel für alle, der angesichts von exklusiven Wechselgeschäften eigentlich inklusiv sein sollte. In der Beobachtung des Praxisbeispiels von Mehrdeutigkeitsebenen war u.a. auf der *sozial-emotionalen Ebene* erkennbar, dass die 5-jährige Marie, anders als ihre Peers, ihre Wut nicht herausstampfen wollte, auf der *methodischen Ebene* wurden die Kinder mit einer Körperübung für unterschiedliche Perspektiven der Raumwahrnehmung im Tempel sensibilisiert und auf der *theologischen Ebene* wurde

den Kindern ermöglicht, die Rollen der Akteure in der Geschichte unterschiedlich zu interpretieren und zu füllen.

Aus *disabilitykritischer Perspektive* stellt Kammeyer heraus, dass die „Blinden“ und „Gelähmten“, die erst nach der Tempelreinigungen Jesu Zugang zum „heiligen Raum“ erhalten, in der Textgrundlage aufgrund ihrer „körperlichen Beeinträchtigungen ableistisch verbesondert werden“ (ebd., 116). Positiv bewertet sie hingegen, dass „die Schwerpunktsetzung der bibliodramatischen Nacherzählung die Aufmerksamkeit weg von körperlicher Heilung als Zielvorstellung hin auf die *Überwindung von Ausschluss*“ lenkt (ebd., 116). Im Blick auf *geöffnete und geschlossene Ambiguität* erkennt Kammeyer bei Marie einen Entwicklungsprozess, der bei der Ablehnung von Wut beginnt und über die Dekonstruktion dieser Ablehnung hin zu einem produktiven Umgang mit dieser Emotionalität führt. Kritisch merkt Kammeyer an, dass Ambiguität im Praxisverlauf durch die Leitung des Bibliodramas immer wieder relativiert wird, z.B. dort „wo sie Deutungskategorien vorgibt: Nachdem auf den einseitig ‚lieben‘ Jesus verzichtet wird, wird auf den zweiten Blick diese Kategorie doch wieder bemüht: ‚er tut niemandem weh‘. Hiermit wird Mehrdeutigkeit eingeschränkt“. Zugleich betont Kammeyer abschließend, dass *Disability Studies parteiisch* sind und es nicht nur darum gehen kann, Mehrdeutigkeit im Sinne von widersprüchlicher Vieldeutigkeit schlicht auszuhalten. „Der Antidiskriminierungsanspruch und die damit verbundenen gewonnenen hermeneutischen Perspektiven der Disability Studies bringen vielmehr notwendige Kriterien ein in die inklusive religionspädagogische Reflexion von Ambiguität. (ebd., 120).“

#### Dr. Georg Bucher

In seinem religionspädagogischen Beitrag „The disabled God: Eine religionspädagogische (Re-)Lektüre von Nancy Eieslands Buch“ befasst sich *Georg Bucher* mit Aspekten der First-Person-Theology. In seiner erneuten Lektüre dieses von *Werner Schüßler* übersetzten Klassiker wagt er aus religionspädagogischer Warte und aus seiner eigenen Sprecherposition, die sich in seinen Frage- und Assoziationshorizonten von Eieslands unterscheidet, ein neues Deutungsprodukt (ebd., 124; 127).

Seine erste These ist, dass die von *Eiesland entworfene narrative First-Person-Theology der Befreiung* einer Theologie der ersten Person (sg. u. pl.) im religionspädagogischen, akademischen Diskurs eine Ausnahme darstellte. Dass Eiesland von Anfang an, sich und ihren Körper zum Ausgangspunkt macht, stiftete zu einem transformativen Verständnis der wissenschaftlichen Theologie an. Dies konfrontierte die Leser:innen, aber auch Bucher mit der eigenen Sprecherposition. Er selbst beschreibt sich als privilegierte „‘einstweilen körperlich gesunde‘ Person, als [...] weißer, westeuropäischer und als Mann gelesener Mensch in ökonomisch sicheren Verhältnissen, mit klassisch christlich-landeskirchlicher Sozialisation“ (ebd., 128). Nach Bucher ist es sowohl für Autor:innen als auch für Wissenschaft, Theologie und Kirche hermeneutisch unverzichtbar, den eigenen ‚Körper des Wissens‘ als Quelle der Erkenntnis offenzulegen, auch wenn dies ein hohes Maß an Selbstexposition bedeutet (ebd., 129). Irritierend für ihn sei jedoch, dass es trotz einer kontextuellen und differenzsensiblen Theologie nur selten „Zum Überschritt auf die Ebene der Selbstthematizierung und Offenlegung der jeweils eigenen religionspädagogischen Lehr- und Lernwege und der eigenen kontextuellen Verortungen im wissenschaftlichen Schreiben und Reden kommt“ (ebd., 128). In Eieslands narrativem Zugang, sieht Bucher einen prädestinierten Weg, mit dieser Spannung umzugehen, der zugleich Anknüpfungspunkte zu der seit längerem anhaltenden Hinwendung zur sozialwissenschaftlichen Theoriebildungsinstrumentarien der Erfahrungsorientierung in der Religionspädagogik biete.

In seiner *zweiten These* nimmt er die (Re-)Lektüre als eine widerständige Erfahrung von biografischen, kulturellen und theologisch-disziplinären Fremdheiten wahr. Dies könnte religionspädagogisch als *Lernerfahrung im Kontext der Alteritätskompetenz* in der Debatte der performativen Religionsdidaktik interpretiert werden (vgl. ebd., 130). Bucher zufolge gelingt es Eiesland insbesondere durch die Rede in der ersten Person, Zwischenräume diesseits radikaler Fremdheit entstehen zu lassen, in denen die Normalitätsrahmung eigener Gottesbilder neu vor Augen tritt.

In seiner *dritten resymbolisierenden bzw. symboldidaktischen These* sieht Bucher in Eieslands epiphanisch-symbolischen Bildern (wie z.B. Gott in einem mundgesteuerten Rollstuhl) die treibende Kraft hinter ihrem Buch. „Eiesland traut Symbolen transformative Kraft zu.“ (ebd., 134). Nach Peter Biehls kritischer Symboldidaktik werden hier selbstgebildeten und gesellschaftlich vermittelten Symbole mit biblisch-christlichen *Symbole in einen provokativen, spannungsvollen Zusammenhang* gebracht. Eieslands Symbolverständnis ist etwa im Durchbrechen der symbolischen Repräsentationen transformativ und vollzieht zugleich den Bruch mit dem Theorem einer „gemeinsamen menschlichen Erfahrung“ (vgl. ebd. 136).

In seiner *vierten These von der Fremdrahmung als „doppelter Individuenrekurs“* nimmt Bucher in Anlehnung an Karlo Meyer den Gedanken auf, Religionen in (inter)religiösen Lernprozessen nicht als abstrakte Größen einzuspielen, sondern in Bezug auf konkrete Menschen mit ihren Kontexten, um so mit den Lernenden und ihren individuellen Sicht- und Handlungsweisen lebendig in Beziehung zu treten (vgl., ebd. 137).

#### Dr. Meike Rieckmann-Berkenbrock

In ihrem kirchengeschichtlichen Beitrag „Vor Gott gibt es kein unwertes Leben“ wählt *Meike Rieckmann-Berkenbrock* aus der *Perspektive der Disability History* einen intersektionalen Zugang. Sie verbindet die *Differenzlinien Dis/Ability und Gender*, indem sie nach „unwertem Leben“ vor Gott und der Aufarbeitung der Geschichte der Euthanasie in Deutschland fragt. Am Beispiel der *Wohlfahrtspflegerin Margarete Meusel* stellt sie den weiblichen Widerstand gegen eugenische Maßnahmen ab 1933, indem sie ihre Betrachtung der Widerstandskämpfer\*innen auf die Behinderungsthematik fokussiert. In ihrem Zugang der Disability History bezieht sie sich auf *Elsbeth Bösl*, die in ihrem Ansatz die Medizingeschichte und die Sozialgeschichte in einen neuen Zusammenhang bringt und wende ihn auf die theologisch-historische Perspektive an. Damit bearbeitet sie eine Leerstelle in der Theologie, die in der Soziologie (Anne Waldschmidt) und für die Geschichtswissenschaft (Elsbeth Bösl) bereits bearbeitet wurde (vgl. ebd., 142).

Rieckmann-Berkenbrock skizziert die *Rolle der Kirche* gegenüber der Eugenik und den Euthanasiemorden der Nationalsozialisten. In der „Evangelische Fachkonferenz für Eugenik“ 1931 in der Heilanstalt Hephata (Treysa/Hessen) nimmt sie eine *Trennungslinie* wahr, die zwischen der alten und neuen Diakonie markiert wurde, „zwischen Fürsorge aus dem Geist und der christlichen Nächstenliebe und der Vorsorge unter dem Vorzeichen der Erbgesundheitslehre.“ (ebd., 144). Sie bilanziert, dass es im Nachhinein *mehr als dramatisch* sei, dass die Innere Mission im Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses *keinen prinzipiellen Konfliktstoff* sah.

Danach legt Rieckmann-Berkenbrock ihre *Wahrnehmungsperspektiven* auf Margarete Meusel offen, u.a. dass sie als 48-jährige Theologin mit einem Schwerbehindertenausweis, auch feststellen musste, dass sie in einer Zeit groß wurde, in der das nationalsozialistische Denken tatsächlich noch in ihrem Umfeld präsent war, stärker als

gedacht (ebd., 145) oder als wissenschaftliche Dozentin in der Ausbildung künftiger Lehrpersonen durch sehr persönliche Reaktionen herausgefordert werde, wie die einer Schülerin, die vor Jahren ganz unaufgeregt feststellte: „Naja, ich als Epileptikerin wäre dann also jetzt nicht mehr am Leben“ (ebd., 145f.). Auch die *ewig sonntägliche Aussage*: „Alle Menschen sind vor Gott gleich“ oder die ‚kirchentäglichen‘: „Alle sind in der Kirche willkommen“, gilt es ihrer Meinung nach kritisch zu hinterfragen: „Sind denn wirklich alle in der Kirche willkommen?“ (ebd., 146).

Rieckmann-Berkenbrocks Blick auf den *weiblichen Widerstand gegen eugenische Maßnahmen* ab dem Jahr 1933 zeigt, dass dieser in Geschichtsdarstellungen bis dato weitgehend ignoriert wird und schon damals von führenden theologischen Köpfen wie *Otto Dibelius und Martin Niemöller abschätzig betrachtet* wurde. Sie hatten in ihrem Büchlein geschrieben, „die Frauenbewegung der Weimarer Republikzeit habe die Frauen bedauerlicherweise dazu verleitet, sich für die Politik zu interessieren“ (ebd., 147). Immerhin lag der Frauenanteil in den Bekenntnisgruppen Berlins bei 70-80%. Die Relevanz der diversitätssensiblen historischen Aufarbeitung macht Rieckmann-Berkenbrock auch an einem aktuellen Beispiel deutlich, indem sie fragt, wie es sein kann, dass z.B. konfessionell orientierte Werkstätten, in denen behinderte Menschen arbeiten - oft ohne überhaupt eine sinnvolle Tätigkeit ausüben zu dürfen oder den Mindestlohn zu erhalten“ (ebd., 148; vgl. #Ihrbeutetunsaus.).

Marga Meusel (1897-1953), die sich auch *für Christ\*innen jüdischer Herkunft* einsetzte, legte im Jahr 1923 ihr Examen zur Wohlfahrtspflege ab und erhielt 1930 den Status einer staatlich anerkannten Jugendwohlfahrtspflegerin. Sie lehnte das Gesetz „zur Verhütung des erbkranken Nachwuchses“ vom 14. Juli 1933 ab und schrieb am 16. Oktober 1934 an Friedrich v. Bodelschwingh: „Wir werden sie nicht gesund machen. Aber ist ihr Leben unwert? Gibt es vor Gott ‚unwertes Leben‘?“ (ebd., 148). Mit ihrer Ansicht stand Meusel fast allein und blieb in ihrer Kirchenopposition ohne Resonanz. Heusel gelang es in Berlin-Zehlendorf eine Hilfsstelle für christliche Nichtarier einrichtete. Dazu erhielt sie Unterstützung durch den führenden Theologen der Bekennenden Kirche Martin Albertz. „Bündnispartner in der Inneren Mission konnten indes nicht gewonnen werden“ (ebd., 150).

### Eva Bohne

Der Beitrag der Zeitzeugin und Inklusionsaktivistin *Eva Bohne* (\*1932) „Wider ‚eine Menschlichkeit mit halbem Herzen‘“ thematisiert den steinigen Weg, „den behinderten Menschen in der Theologie zum Querschnittsthema zu machen“. In ihrer Hinführung beschreibt sie die Bemühungen in der Nachkriegszeit, Behinderung theologisch in ein anderes Licht zu rücken. Diese *theologischen Disability Studies*, wie wir sie heute bezeichnen würden, wurden Bohne zufolge von der akademischen Theologie „als ‚nicht wissenschaftsrelevant‘ eingestuft und abgelehnt oder als die ‚Sichtweise Betroffener‘ abqualifiziert.“ (ebd., 155)

Mit ihrem Beitrag zeichnet sie *Entwicklungen in Kirche und Theologie* von den 1970er bis 2000er Jahren nach und zeigt auf, welche Aufgaben für die Theologie heute anstehen, um die tiefgreifenden Verletzungen von Menschen mit Beeinträchtigungen durch gängige theologische Vorgaben zu ihrem Menschsein kritisch aufzuarbeiten. Sie berichtet von dieser frühen Netzwerkarbeit, wie sie als evangelische Pioniere *zur Sache* sich gegenseitig stützten, um dann seit 1983 mit *Gleichgesinnten* in Hamburg in der dort gegründeten Weggemeinschaft „Verbündete in der Sache behinderter Menschen“ aus Theologen, Laien, behinderten und nichtbehinderten Menschen aller Bevölkerungsschichten überregionale „*Sauerteigarbeit*“ zu leisten (vgl. ebd., 155).

Bohne betont, u.a. im Rekurs auf Karl Marx, wie sehr Geschichte in und durch uns (weiter-)lebt und in unsere Gegenwart hineinwirkt. Dies zeige sich heute auch daran, dass Theologie und Kirche die seit 2009 in Deutschland geltende Behindertenrechtskonvention (UN-BRK) „oft zwiespältig, wenn nicht gar widersprüchlich [aufnehme]: Einerseits wird von ganz neuen Herausforderungen gesprochen, die langwierige und schwierige Umsetzungsschritte erforderlich machten [...]. Realität ist [jedoch], die geforderten Umsetzungsschritte werden seit 2009 nun Theologie und Kirche von außen, nicht aus ihnen selbst heraus ‚zugemutet‘“ (ebd., 156). Damit legt sie ihren Finger in die Wunde eines *scheinbar makellosen Selbstverständnisses von Theologie und Kirche*, das u.a. Inklusion als dem Evangelium inhärent betrachtet und weist darauf hin, dass seit dem ersten UN-Jahr der Behinderten 1981 ausreichend Gelegenheit für Veränderungen gewesen wäre (ebd. 156).

In einer kurzen Anmerkung zur Wirkungsgeschichte des christlichen Glaubens zu Menschen mit Behinderungen bilanziert Bohne, dass diese gekennzeichnet ist „von Perioden der Integrationsbemühungen, der Leidensverherrlichung und der Ausgrenzungen bis hin zur Euthanasie“. (ebd. 157)

Bohne zählt auch unterschiedliche nicht vollzogene Weichenstellungen der Theologie nach 1945 auf:

(1) Die Aufarbeitung hätte ehrlicher und tiefgründiger aufdecken können, gegenteiligen Lippenbekenntnissen zum Trotz. (2) Schwerwiegende Folgen, die sich u.a. aus der Übertragung der ‚Gesamtaufgaben Behinderung‘ an die ab 1954 neu gegründeten Diakoniewissenschaft in Heidelberg ergaben, um Theologie und Kirche davon freizuhalten. (3) Der Druck der Öffentlichkeit zur Öffnung der Archive kirchlicher Anstalten ab Beginn der 1980ziger Jahre und das Abschieben der Aufarbeitung an die Einrichtungen für Menschen mit Behinderungen, ermöglichten es anderen Organen, Behörden und Hochschulen, sich dieser Aufgabe zu entziehen. (4) „Kriegsversehrte“ wurden in der Nachkriegszeit gegenüber „Behinderten“ bevorzugt, auch beim Zugang zum Theologiestudium, denn sie waren als geprüfte *Leiderfahrene* dazu geradezu prädestiniert. (5) Die theologische Anthropologie von mutigen, couragierten Vordenker\*innen (1970-1995), die alle gleichberechtigt einschließt, wurde von der akademischen Theologie als „nicht wissenschaftsrelevant“ eingestuft. (6) Während in kirchlichen Einrichtungen die Tendenz vorherrscht, Menschen mit Behinderungen als Objekte christlicher Fürsorge zu behandeln, wird in der Theologie u.a. auf Neutrum-Begriffen zurückgegriffen, um Menschen als „beschädigtes Leben“, „hinfalliges Leben“ oder als „menschliche Fragmente“ in ihrem Menschsein zu reduzieren. (7) Theologische Beiträge von Betroffenen fanden in der Theologie kaum Berücksichtigung, so dass diese Perspektive in die wissenschaftskritische Reflektion unberücksichtigt blieb. (8) Das Beispiel der Evangelischen Familienbildungsstätte in Hamburg-Lokstedt als „Haus für alle Familien“ war Bohne zufolge in der evangelischen Erwachsenenbildung „eine absolut umstrittene und innerkirchlich bekämpfte bundesweite Novität.“ (ebd., 160) Schließlich wurde die (9) Evangelische Akademie der Nordelbischen Kirche (NEK) ein Ort des theologischen Aufbegehrens mit sieben Tagungen zum Thema, die jedoch als unglaubwürdig hinterfragt wurden.

Mit dem Ziel vor Augen, Menschen mit Behinderungen zum Querschnittsthema in der Theologie zu machen, zeigt Bohne in einem kleinen geschichtlichen Abriss an Beispielen aus Kirchenpraxis und Ökumene (Bad Saarow 1975, Vancouver 1983) auf, dass es auch anders laufen kann.

Abschließend fragt Bohne als Zeitzeugin, die 1952 vom Abitur und Hochschulstudium als behinderte Person ausgeschlossen wurde: „Wann können Menschen mit

Behinderung endlich erleben, dass die akademische Theologie nicht nur feministische und antirassistische, sondern ebenso auch antiableistische Konzeptionen umfasst?“ (ebd., 164) Sie fordert einen festen Ort, an dem disabilitysensible Theologie als eine Theologie der Dis/Ability Studies verbindlich und unabhängig betrieben und gelehrt wird.

### Kritische Würdigung

Der vorliegende Sammelband der ersten Netzwerktagung 2023 kann m.E. als das *Gründungsdokument der deutschen Theologischen Disability Studies* in organisierter Form verstanden werden. Es ist ein ermutigendes, dazu auch ökumenisches Signal. Sie bietet die *kritische Betroffenenperspektive* als unverzichtbare fachliche Voraussetzung zur Entwicklung einer inklusiven Theologie. Mit dieser Veröffentlichung meldet sich eine neue Generation von jungen Theolog:innen mit Behinderungserfahrung zu Wort, die in allen theologischen Teildisziplinen forschen und über das Netzwerke der Hochschulen in Wuppertal und Paderborn in einem fruchtbaren wissenschaftlichen Diskurs stehen. Damit wird Dis:ability als ein Querschnittsthema der Theologie ableismuskritisch bearbeitet und der innertheologische Spartenblick aufgebrochen. Zu erkennen ist, dass die Beschäftigung mit Dis:ability, die überwiegend im Bereich der inklusiven Religionspädagogik stattfand, in dieser Veröffentlichung weniger als ein Drittel an Raum einnimmt. Im Unterschied zu den vorausgehenden Veröffentlichungen (u.a. des kbs s.o.), handelt es sich hier bei 70% um promovierte Autor:innen, darunter zwei Lehrstuhlinhaberinnen.

Dort wo in diesem Sammelband auf Inklusion rekurriert wird, geschieht es mit dem (engen) Fokus auf Dis:ability. Nur drei Beiträge sind intersektional angelegt. Sie verbinden Dis:ability mit Gender (2x) und Judentum bzw. Antisemitismus (3x). Auffällig ist das breite Spektrum der Bezugnahme zu den Disability Studies in den Fachbeiträgen, der von einer Nichtbeachtung (2x) über Referenzerwähnungen bis hin zu einem intensiven gemeinsamen Fachdiskurs reicht. Warum einerseits die „Disability Studies“ im Titel des Bandes nicht erscheinen, andererseits im Untertitel die „disabilitysensible Theologie“, nicht aber die zweite Perspektive der „ableismuskritische Theologie“, markiert eine Schwerpunktsetzung, die in dieser Veröffentlichung nicht offengelegt oder begründet werden.

Die in diesem Sammelband am häufigsten zitierte Fachliteratur ist das von Anne Waldschmidt (2022) herausgegebene *Handbuch Disability Studies*, während internationale Bezugnahmen die nur in Ausnahmefällen vorkommen. Von den vier Perspektiven der Disability Studies (kritische Hermeneutik, Herrschaftskritik, Wissenschaftskritik, Sprecherpositionskritik) sind die Erste und Dritte vorherrschend. Die Thematisierung der Sprecherpositionskritik ist m.E. noch unterbelichtet, was sich u.a. auch daran ablesen lässt, dass nur die Hälfte der zehn Autor:innen ihre Wahrnehmungsperspektiven offen legen. Denn der berechtigten Klage „Viel zu häufig treffen nichtbehinderte Theolog\*innen Aussagen über (Menschen mit) Behinderung, anstatt Selbstbezeichnungen und Deutungen aus der Innenperspektive in den Diskurs mit hineinzunehmen“ (Neumann ebd., 55), kann m.E. nur konstruktiv entsprochen werden, wenn Theolog:innen ihre Forschungen auch als „Innenperspektive“ kennzeichnen. Das Offenlegen des erkenntnisleitenden Interesses, inklusive (berufs-)biografischer Besonderheiten, ist hermeneutisch und epistemologisch generell von großer Bedeutung. Dies berücksichtigen u.a. Bucher (ebd., 128) und Rieckmann-Berkenbrock (141), indem sie ihre Sprecherposition eingehend transsektional beschreiben. Unter der Überschrift „First-Person-

Theology“ erinnert Bucher daran, dass Nancy Eiesland ihren Klassiker mit „Wir Menschen mit Behinderung“ eröffnet und von Anfang an sich selbst und ihren Körper zum Ausgangspunkt macht (ebd., 127). Darum rege ich an, bei zukünftigen Veröffentlichungen, im Autor:innenverzeichnis oder im Text – unter dem Grundsatz der freiwilligen Selbstmitteilung – anzumerken, welche Sprecherpositionen im Blick auf Disability Studies eingenommen werden. Zugleich würde es m.E. zur Klärung beitragen, die Wahrnehmungsperspektive von der Analyseperspektive zu unterscheiden und diese differenziert zu profilieren. Beides würde die wissenschaftliche Gewichtigkeit und Relevanz der theologischen Disability Studies stärken.

Die zweite Netzwerktagung „Dis/Ability und Theologie“ zum Thema „Körper und Körpermetaphern?“ fand von 04. bis 05. Mai 2024 an der Universität Paderborn statt, so dass diese Forschungsrichtung sich stabil weiterzuentwickeln scheint. Da ich davon ausgehe, dass eine effektive ableismuserorientierte und differenzensible Kritik von der akademischen Theologie nicht ohne die Betroffenenperspektive der Disability Studies geleistet werden kann, braucht es die Fortsetzung und Weiterentwicklung dieser Studien. Und so wünsche ich den theologischen Disability Studies und ihren Akteur:innen, dass sie in Zukunft noch mutiger und aus betroffener Perspektive wissenschaftlich treffsicher und nachvollziehbar weiterhin ihren unverzichtbaren theologischen Beitrag leisten mögen.

Zu wünschen wäre abschließend, dass durch diese Publikation die Disability Studies in die Theologie Eingang finden und die Theologie durch selbstkritische Reflexionen aus Betroffenenperspektiven innovative Beiträge zur Weiterentwicklung einer inklusiven Kirche und Gesellschaft leisten möge.

#### Literatur

- Konvent von behinderten SeelsorgerInnen und BehindertenseelsorgerInnen e.V. (Hg.): Berufen wie Mose: Menschen mit Behinderungen im Pfarramt. Lahr: Kaufmann 2001.
- Lutz, Gottfried/ Zippert, Veronika (Hg.): Grenzen in einem weiten Raum: Theologie und Behinderung. 2. Aufl., Leipzig: Ev. Verlagsanstalt 2007.
- Waldschmidt, Anne (Hg.): Handbuch Disability Studies. Wiesbaden: Springer 2022.  
Online: [Waldschmidt Handbuch DS 978-3-531-18925-3.pdf \(uni-koeln.de\)](#)