

## **Der behinderte Gott**

*Stefan Federbusch ofm*

„Der behinderte Gott“ – ein Titel, der aufhorchen lässt und provokativ wirkt. Im wörtlichen Sinne der Pro-vokation, der Herausrufung, will er herausrufen aus stereotypen Verständnis- und Deutungsmustern von Behinderung und einen neuen theologischen Ansatz stark machen.

Wichtig zum Verständnis des Buches ist zum einen, dass es von einer (bereits verstorbenen) Autorin geschrieben wurde, die 1964 mit einer Knochenkrankheit geboren, selbst zum Kreis der Menschen mit Behinderung zählt, zum anderen, dass es bereits 1994 in den USA erschienen ist. Erst jetzt wurde es von Werner Schüßler, Philosophieprofessor mit einer erwachsenen Tochter, die das Down-Syndrom hat, übersetzt und eingeleitet und im Echter-Verlag herausgegeben. Der auch für die deutsche Leserin, den deutschen Leser spannende Teil liegt daher nicht so sehr im Rückblick auf die Geschichte der Behindertenrechtsbewegung (in den USA) – wo sich in den Jahren seit 1994 viel weiterentwickelt hat -, sondern mehr auf dem grundlegenden theologischen Ansatz, den die Autorin stark macht. Gott als „behinderten Gottes“ zu denken und zu erfahren, hilft Menschen mit Behinderung, sich mit diesem Gott zu identifizieren und sich mit der Kirche zu versöhnen.

Zur Zeit der Abfassung des Buches gab es bereits wesentliche Fortschritte für Menschen mit Behinderung. Insbesondere der „Americans with Disabilities Act (ADA) von 1990 bildete mit seiner Gleichstellung einen Meilenstein in der Gesetzgebung. Dennoch galt es, weiter Vorurteile, Stereotype und umgebungsbedingte Ausgrenzung zu überwinden, sowohl in der Gesellschaft als auch innerhalb der Kirchen. Allzu oft wurden Menschen mit Behinderungen als Objekte wahrgenommen und behandelt, nicht als Subjekte. Dies auch im Bereich der Medizin.

In der Frage, was Menschen mit Behinderung gemeinsam haben im Sinne einer Definition, weist Eiesland darauf hin, dass „Personen mit Behinderung nicht aufgrund physischer, psychischer oder emotionaler Merkmale ausgezeichnet [sind], die wir gemeinsam haben, sondern deswegen, weil uns „einstweilen körperlich gesunde“ Personen für eine unterschiedliche Behandlung aussondern“ (28). Es geht also um die soziale Konstruktion, die die Autorin mit dem Minderheitenmodell beschreibt. Es betrifft eine Gruppe von Menschen, „die wegen ihrer körperlichen oder kulturellen Besonderheiten von anderen in der Gesellschaft, in der sie leben, ausgegrenzt sowie unterschiedlich und ungleich behandelt werden und sich deshalb selbst als Objekte einer kollektiven Diskriminierung betrachten“ (77).

Die historische Entwicklung stellt sie im dritten Kapitel unter dem Stichwort „Die Körper-Politik“ dar (59-84). Über lange Jahrzehnte lag der Schwerpunkt der Wissenschaft auf dem psychischen Anpassungsprozess der behinderten Person. „Dieses Modell, an dem immer noch einige Sozialwissenschaftler und viele Laien festhalten, versteht Behinderung auch weiterhin als ein individuelles Dilemma und nicht als soziale Kategorie und somit als ein politisches Problem“ (70). Eine Weiterentwicklung bot die Stigmatheorie von Erving Goffmans, doch blieb auch diese auf

den einzelnen reduziert und vernachlässigte die institutionellen Praktiken (z.B. der Abschiebung in geschlossene Einrichtungen). „Während das Modell der Anpassung das Problem der Behinderung in der Psyche der Person lokalisierte, verortete Goffmans Stigmaparadigma dieses im Körper der Person mit Behinderung und der sozialen Störung, die ihre körperliche Präsenz auslöst“ (74).

Auch Eiesland stellt den (beeinträchtigten) Körper in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen, aber mit anderen Akzenten. „Für Menschen mit Behinderung ist der Körper das Zentrum des politischen Kampfes“ (59). Dies macht sich fest an den Selbst- und an den Fremdzuschreibungen. Der Satz ließe sich auch in Bezug auf religiöse Bezüge formulieren: Für Menschen mit Behinderung ist der Körper das Zentrum der religiösen Wahrnehmung und des Wahrgenommenwerdens. Die Autorin beschreibt das Zusammenspiel von Kirche und Menschen mit Behinderungen als im besten Fall zweideutig. „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“ (22). Hier ist etwas pauschal von „der Kirche“ die Rede. Die Erfahrungen der Autorin beruhen auf der Mitgliedschaft in der „American Lutheran Church“ (ALC). Diese hatte im Jahr 1980 eine Resolution verabschiedet mit dem Titel „Die Kirche und Personen mit Handicaps: Entlarvung eines verborgenen Curriculums der christlichen Gemeinschaft“. Entgegen den Empfehlungen gab der Rat der ALC bei der Generalversammlung von 1986 bekannt, dass Menschen mit einem „signifikanten“ körperlichen oder geistigen Handicap innerhalb der Glaubensgemeinschaft vom ordinierten Pfarramt ausgeschlossen würden.

Nancy Eiesland beschreibt dann im vierten Kapitel unter der Überschrift „Fleischliche Sünden“ (85-110) die biblischen Hintergründe einer Zurückweisung von Menschen mit Behinderung. „Die Verbindung von moralischer Unreinheit und körperlicher Behinderung durchzieht besonders die hebräische Bibel wie ein roter Faden“ (87). Auch im Neuen Testament geht es immer wieder um den Zusammenhang von Sünde und körperlicher Beeinträchtigung (vgl. Lk 5,18-26, Joh 5,14; Joh 9,1-3; Hebr 9,14). Wer Gott repräsentieren will, muss Vollkommenheit und Ganzheit verkörpern. Somit sind Menschen mit Behinderungen von liturgischen Diensten ausgeschlossen. Verwiesen wurden sie auf das Modell „tugendhaften Leidens“ (vgl. 2 Kor 12,7-10). Mit der Folge, dass sie darin bestärkt wurden, „soziale Barrieren als Zeichen des Gehorsams Gott gegenüber zu erdulden und sich sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche mit einem zweitrangigen Platz zufrieden zu geben“ (90). Zudem führten eine individualistische Wohltätigkeit und einseitige karitative Praktiken dazu, dass Menschen mit Behinderungen ausgegrenzt blieben. „Diese drei Motive – die Verbindung von Sünde und Behinderung, das tugendhafte Leiden sowie die ausgrenzende Wohltätigkeit – veranschaulichen die Hürden, auf die Menschen mit Behinderung stoßen, wenn sie Inklusion und Gerechtigkeit innerhalb der christlichen Gemeinschaft suchen“ (92).

Das Ziel muss es jedoch sein, statt über die Menschen mit Behinderungen zu sprechen, mit ihnen zu sprechen und sie stark zu machen (Empowerment), selbst ihre Bedürfnisse zu formulieren und sie im politischen und gesellschaftlichen Kampf um Gleichberechtigung zu unterstützen. Dies gilt auch für die theologische Ebene. Die Autorin entwickelt daher eine „Befreiungstheologie der Behinderung“. Diese beruht auf der körperlichen Gestaltung von Wissen. „Es ist

meine Überzeugung, dass eine Befreiungstheologie der Behinderung eine Theologie der Koalition und des Kampfes ist, in der wir unsere unverwechselbaren Erfahrungen einbringen können, während wir außerdem für Anerkennung, Inklusion und Akzeptanz untereinander wie auch von Seiten der körperlich gesunden Gesellschaft und Kirche kämpfen“ (35). Und: „Sie verkörpert das ständige Bemühen von Personen mit Behinderung, uns in Zeit und Raum einzugliedern, unsere kreativen Fähigkeiten auszuüben und unsere Verantwortung innerhalb der Kirche zu übernehmen... Sie stigmatisiert besondere Institutionen und soziale Einstellungen, statt unsere unkonventionellen Körper. Sie ruft die Kirche dazu auf, Gerechtigkeit als ihren fundamentalen Auftrag zu verkörpern“ (109-110). Das beinhaltet die Konsequenz: „Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung macht erforderlich, dass die theologischen und rituellen Grundlagen der Kirche erschüttert werden“ (140).

Anlass und Ausgangspunkt war für die Autorin eine Epiphanie, bei der sie Gott in einem mundgesteuerten Elektrorollstuhl sah. „Nicht ein allmächtiger, autarker Gott, aber auch nicht ein bedauernswerter, leidender Knecht. In diesem Moment erblickte ich Gott als Überlebenden, mit-leidslos und unverblümt“ (111). Für Eiesland gilt: „Unsere Körper haben Teil an der Ebenbildlichkeit Gottes nicht trotz, sondern aufgrund der Beeinträchtigung.“ (127) Sie werden zum „Sakrament“. Um dies deutlich zu machen auch für Menschen ohne Beeinträchtigung braucht es neue starke Symbole, da Symbole normative Maßstäbe für die menschliche Interaktion begründen. Bestärkende Symbole seien daher für eine marginalisierte Gruppe unerlässlich. Es müssen Symbole sein, die gleichermaßen auch körperlich Gesunde zur Umkehr aufzurufen, um zu einer tatsächlichen Inklusion zu gelangen. Neben dem politischen Handeln bedarf es einer Resymbolisierung, d.h. „eine Suche nach und eine Proklamation von alternativen Strukturen und Symbolen religiösen Lebens, die unterdrückende Meinungen und Werte wirksam in Frage stellen können“ (117).

Die traditionelle Theologie hatte die körperlich Gesunden als theologische Norm. Zu den ambivalenten Ritualen der Kirche gehört das Handauflegen. Wenn es die Funktion hat, eine Person mit Behinderung in eine ohne Behinderung zu verwandeln, dann „lastet die Bürde der Heilung vollständig auf der behinderten Person, was wiederum zusätzlich Leiden verursacht und die Entfremdung von der Kirche fortschreibt“ (147-148). Eine positive Erfahrung hat die Autorin aber bereits im Kindesalter mit älteren Nonnen gemacht. „Ihre Berührungen und ihre Tränen waren Körperpraktiken der Inklusion. Mein Körper gehörte in die Kirche. Ab diesem frühen Alter entsinne ich mich an die körperliche Empfindung, dass mein Körper in Gott wiederhergestellt wurde, als jene spirituellen Frauen mir die Hände auflegten, meinen Schmerz liebkosten, meine Vereinsamung aufhoben und meinen spirituellen Körper enthüllten“ (148).

Es geht um neue Symbole von Ganzheit und neue Verkörperungen von Gerechtigkeit. Denn: „Die theologischen Objekte, durch die hindurch wir herkömmlicherweise unseren eigenen Körper und die der anderen wahrgenommen haben, verfälschen nicht nur die körperliche Präsenz von Menschen mit Behinderung, sondern auch diejenige des inkarnierten Gottes“ (124). Die Autorin entdeckt Gott im verwundeten Christus neu: „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“ (111). Dies, da der auferstandene Christus „sowohl die beeinträchtigten Hände und Füße und die durchbohrte Seite als auch das Abbild Gottes verkörperte“ (125). Er wird offenbar als der behinderte Gott, der die „Offenbarung des wahren Menschseins“ ist und damit bestätigt, „dass das volle Menschsein mit der Erfahrung von Behinderung völlig in Einklang steht“ (126). Dem Symbol des behinderten Gottes schreibt Eiesland transformierende Kraft zu, da Gott sichtbar wird in *den* Körpern, wo man es am wenigsten erwartet. Dies impliziert, dass der behinderte Gott den Zusammenhang zwischen

Behinderung und individueller Sünde zurückweist. Die Verfasserin geht so weit, die Verletzungen Jesu als Teil von Gottes ewigem Sein zu verstehen (vgl. 128).

Eine solche Theologie, die von der Körperlichkeit (Gottes) ausgeht und die Inkarnation auf noch einmal andere Weise bestätigt, führt dazu, Jesus nicht vorrangig als Überwinder des Leids zu sehen, sondern als „Überlebenden“. Auch in Bezug auf Gott lässt sich von „Bedürftigkeit“ und somit Interdependenz sprechen. „Einen Jesus Christus zu postulieren, für dessen menschlich-göttliches Überleben Fürsorge und Wechselseitigkeit wesentlich sind, bedeutet nicht, das Menschsein oder das Gottsein als machtlos zu symbolisieren. Stattdessen entlarvt es den Mythos des Individualismus und der hierarchischen Ordnung, wonach Transzendenz bedeutet, sich aus Behinderungen zu befreien und niemanden zu brauchen, und es konstituiert das Göttliche als jemanden, der zu anderen Körpern in Beziehung steht“ (130). Es ist die Sichtweise eines „Gottes mit uns“, der hilft, in einem befreienden Realismus ohne Selbstmitleid den eigenen Körper und die mit ihm verbundenen Einschränkungen anzunehmen.

Da in der Theologie die Kirche als „Leib Christi“ gesehen wird, hat eine solche Sicht Auswirkungen auf ihr eigenes Selbstverständnis. „Die Kirche findet ihre Identität als Leib Christi nur darin, dass sie eine Gemeinschaft des Glaubens und des Zeugnisses ist, eine Koalition von Kampf und Gerechtigkeit und eine Verbundenheit in der Hoffnung. Dieser Auftrag erfordert, dass Menschen mit Behinderung auf allen Ebenen in Bezug auf Teilhabe und Entscheidungsfindung eingebunden werden“ (132). Kirche gibt es immer nur in Gebrochenheit, in Vielfalt und in Wechselwirkung ihrer Verschiedenheiten. Sie hat einen Prozess der Umkehr hin zum behinderten Gott zu vollziehen. „Umkehr schließt dann immer auch mit ein, unseren eigenen bereits vorhandenen Körper und das, was fleischlich ist, lieben zu lernen“ (139-140). Umkehr bedeutet, dass die Kirche ihre eigenen Körperpraktiken überdenkt. Dazu zählt der Empfang der Eucharistie: Eine zwar gut gemeinte, aber ausgrenzende Praxis besteht darin, Menschen mit Behinderungen die Kommunion am Platz zu reichen, nachdem die anderen Teilnehmenden sie empfangen haben. So wurde „der Eucharistieempfang für mich von einer Gemeinschaftserfahrung zu einer Einzelerfahrung umgestaltet, von einer Heiligung des gebrochenen Leibes Christi zu einer Stigmatisierung meines behinderten Körpers“ (142). Die Kirche entehre dadurch nicht nur die Betroffenen, sondern auch den behinderten Gott.

In Jesus Christus den behinderten Gott erkennen führt zu einer veränderten Sicht des Realsymbols Eucharistie. Eucharistie als ein äußerliches und sichtbares Zeichen körperlicher und geistlicher Gnade muss eine körperliche Praxis der Gerechtigkeit werden. „Die vollständige Inklusion von Menschen mit Behinderung in die Gemeinschaft mit Gott verlangt nach neuen Symbolen, Praktiken und Glaubensformen. Menschen mit Behinderung und körperlich Gesunde müssen gemeinsam mit dem behinderten Gott durch Jesu Christi gebrochenen Leib hindurch wieder- versöhnt werden in der eucharistischen Umkehr und Feier“ (29).

Die Aussage, dass in der Eucharistie ein behinderter Gott gegenwärtig ist, dürfte zunächst Irritation hervorrufen. „Es ist der behinderte Gott, der auf dem eucharistischen Altar gegenwärtig ist – der Gott, der körperlich gemartert wurde, der vom Tod auferstand und im Himmel und auf Erden gegenwärtig ist, behindert und ganz“ (135). In der Eucharistie geschieht Begegnung mit dem auferstandenen Christus. Für Eiesland bedeutet Auferstehung nicht die Hoffnung auf körperliche Vollkommenheit, sondern „die Hoffnung, dass unsere unkonventionellen und zuweilen schwierigen Körper vollständig an der Gottebenbildlichkeit teilhaben... Gott wird durch die Erfahrung, ein behinderter Körper zu sein, verändert“ (135). Und an anderer Stelle heißt es: „In der Eucharistie begegnen wir dem behinderten Gott, der die Zeichen der Behinderung aufweist, nicht im Sinne einer Veranschaulichung von Scheitern und Unvollkommenheit, sondern als Bestätigung von Verbundenheit und Stärke“ (146). In diesem Verständnis wird jeder Körper, auch

der mit Beeinträchtigungen zum sakralen Raum. Die Autorin verdeutlicht dies durch die Formulierung eines entsprechenden Hochgebetes (vgl. 149-150).

Ein Werk, in dem die Autorin der Erfahrung von Behinderung Gnade und Würde zuschreibt, gleichzeitig aber dem Abscheu und der Desillusionierung gegenüber diesem unkonventionellen Leben nicht aus dem Weg geht. Behinderung wird somit weder funktionalisiert oder instrumentalisiert noch spiritualisiert, sondern realistisch als Teil der Wirklichkeit wahrgenommen. „Die Kirche verarmt ohne unsere Gegenwart. Unsere Narrative und Körper machen deutlich, dass das alltägliche Leben Kontingenz und Schwierigkeiten miteinschließt“ (145). Eine Befreiungstheologie, die eine neue theologische Sichtweise aus der Perspektive von Menschen mit Behinderungen einbringt, um zur Inklusion in die christliche Gemeinde beizutragen. Eine Theologie, die allen Christen helfen kann, Gott anders zu sehen: als behinderten Gott, als verletzten Gott, als gebrochenen Gott, der in der Eucharistie als solcher erfahren werden kann.

Frank Madwig stellte 2005 im Kontext der Behinderten-Seelsorge die Frage. „Kann ich mir Jesus als Be-hinderten, Blinden, Spastiker, MS-Kranken etc. vorstellen?“ Er beantwortete sie mit Nein, da diese Vorstellung als Blasphemie bekämpft würde. Das Problem bestände nicht darin, dass es einen solchen Jesus nicht geben kann, sondern dass es ihn nicht geben darf. Die jetzt erschienene Übersetzung kann helfen, den Gedanken eines behinderten Gottes noch stärker zu rezipieren, zu reflektieren, in die (liturgische) Praxis umzusetzen und eine Befreiungstheologie der Behinderung weiterzuentwickeln.

**Zur Autorin:** Nancy L. Eiesland wurde 1964 in North Dakota mit einer Knochenkrankheit geboren, die sie später an den Rollstuhl fesselte. Sie war verheiratet und hatte eine Tochter. Eiesland gehörte zunächst der pfingstlerischen „Assemblies of God“ an, später dann der Evangelical Lutheran Church of Amerika (ELCA). Tätig war sie an der Emory University als Professorin für Religionssoziologie. Sie verstarb 2009 an einem genetisch bedingten Lungenkrebs.



**Nancy L. Eiesland**  
**Der behinderte Gott**  
**Anstöße zu einer Befreiungstheologie der Behinderung**  
**176 S.**  
**Echter Verlag, Würzburg 2018**  
**ISBN 978-3-429-04427-5**  
**Preis: 14,90 Euro**