

Wunder im Wandel – Theologie und Kirche zwischen Diskriminierung und Inklusion

VON LARS BRUHN UND JÜRGEN HOMANN

Wenn Hören, genauer: das Hören des Wortes Gottes ein zentrales Motiv in der Bibel sein soll, dann hat Gott hörgeschädigten Menschen nur eine bruchstückhafte oder gar keine Botschaft zu verkündigen. Mehr noch: Hörgeschädigte Menschen wären – wie sehgeschädigte auch – nicht Ebenbilder Gottes. Dafür spricht etwa die Reaktion spanischer Bischöfe auf das Coming-out eines Pfarrers aus dem südspanischen Valverde del Camino, der sich zu seiner Homosexualität öffentlich bekannte: „Abnormal“, „eine Behinderung wie Taubheit oder Blindheit“ (taz vom 05.02.2002, 11). Die Bibel selber weist Wege zur Diskriminierung von Menschen. Will Theologie inklusiv sein, muss sie sich mit ihren eigenen Grundlagen kritisch auseinandersetzen.

Nach einer ersten Begründung, warum Disability Studies sich in die Theologie einmischen müssen, wird zunächst ein Zusammenhang zwischen Theologie und Medizin resp. zwischen Heil und Heilung hergestellt. Im Anschluss daran gehen wir auf die Einordnung und Bewertung von Behinderung betroffener Menschen in biblischen Texten ein. Hierüber kommen wir auf neutestamentliche Wunder- und Heilungsgeschichten zu sprechen. Anhand des Beispiels der Heilung eines Taubstummen im Markus-Evangelium, dem sogenannten Evangelium der Taubstummen (Fries 2012, 327), sowie dessen Interpretation wird die Frage aufgeworfen, inwieweit diese Geschichten heutzutage ein Problem für den Inklusionsdiskurs darstellen, wie er uns ganz vehement mit Inkrafttreten der UN-Behindertenrechtskonvention ins Bewusstsein gerückt ist – mithin die Frage, ob die Bibel überhaupt eine geeignete Legitimationsgrundlage für Inklusion bieten kann. Beispielhaft wird mit der Gehörlosenkultur sowie befreiungstheologisch motivierten Gegenentwürfen schließlich die unabdingbare Bedeutung dieser Geschichten für Theologie in Zeiten von Inklusion hervorgehoben.

Einleitung

Dispositive der Macht und der gesellschaftliche Umgang mit Behinderung und Gehörlosigkeit haben ihren Ursprung in zahlreichen historisch und kulturell eingeübten diskursiven Praxen, in denen wiederum eine Vielzahl weiterer Machtverhältnisse wirkungsmächtig werden. Dieses Wissen haben die poststrukturalistisch geprägten dekonstruktivistischen Methoden zutage befördert. Es mündet in der Erkenntnis, dass es nicht mehr genügt, einzelne Ungleichheitskategorien isoliert zu erforschen, son-

dern dass diese Kategorien in ihrer Verwobenheit mit anderen Praxen sozialer Ungleichheit analysiert werden müssen, um die Mehrdimensionalität gesellschaftlicher Machtverhältnisse sichtbar machen zu können.

Diese Erkenntnis, so wichtig sie ist, lässt sich aber auch dahin gehend kritisieren, dass die Gesellschaft in ihrer Totalität nicht mehr erkannt werden kann. Und dies führt tendenziell dazu, dass zunehmend unklarer wird, woher die Mächte, die uns knechten, eigentlich kommen, denn im diskursiven Geflecht sind wir alle heillos miteinander ver-

strickt. Macht und Ohnmacht drohen damit zu autonom wirkenden Tatbeständen oder Mächten zu werden, denen wir quasi hilflos ausgeliefert sind. Konkret: Fragen danach, welche gesellschaftlichen Diskurse in Bezug auf den Umgang mit Behinderung und Gehörlosigkeit bedeutsam oder weniger bedeutsam sind, welche kollektiven Erklärungs- und Handlungsmuster dabei wirksam werden, welche Formen des kulturellen Gedächtnisses sich diesbezüglich in einer Gesellschaft bestimmen lassen, all diese Fragen werden immer undurchschaubarer und schwieriger zu beantworten. Mithin wird es immer schwieriger, kollektive ideengeschichtliche Wissenssysteme zu verorten, die einen nachhaltigen psychologischen, kulturellen und sozialen Einfluss darauf ausüben, wie wir uns und unsere Lebenswirklichkeit konstruieren. Aber es gibt sie (noch).

Von bis in die Gegenwart zentraler Bedeutung ist dafür: die Theologie. Der Mensch ist nicht nur ein soziales Wesen – er ist in seinem Grundbedürfnis, seiner eigenen Existenz individuelle gleichwie kollektive Bedeutung und Sinn zu verleihen, auch ein religiöses Wesen. Belassen wir es bei der Feststellung dieser anthropologischen Grundkonstante sowie der lapidaren Tatsache, dass Religionen zu allen Zeiten und in allen Kulturen einen gesellschaftlich bedeutenden Einfluss ausübten und ausüben, allen Säkularisierungstendenzen zum Trotz. Dies ist der erste Grund dafür, dass wir meinen, dass Disability Studies und Deaf Studies sich mit Theologie befassen sollen oder gar müssen. Dass wir uns dabei im Folgenden der christlichen Theologie zuwenden bzw. uns auf sie beschränken, liegt in unserem eigenen per-

sönlichen kulturellen Hintergrund begründet. Was zuvor gesagt wurde, dürfte aber ebenso für andere Kulturkreise und damit auch für andere Religionen bzw. Theologien zutreffen.

Der zweite Grund, warum die Theologie ein Thema für Disability Studies und Deaf Studies ist, liegt in der Lebenswirklichkeit von Behinderung betroffener Menschen begründet. Damit kommen wir auf die Kirche und ihre zahlreichen Einrichtungen zu sprechen. Auf die Frage, wie das Verhältnis von Theologie und Kirche zu bestimmen sei, antwortete Esther Bollag – unsere Kollegin aus dem ZeDiS und darüber hinaus Pastorin – ad hoc: Dass sie der Kirche eine kritische Theologie sei. Dies bedeutete zunächst, dass Theologie nicht im luftleeren Raum stattfindet, sondern dass beide, Theologie und Kirche, aufeinander bezogen sind. Es ließe sich weiter folgern, dass es einer inneren gleichwie äußeren Unabhängigkeit der Theologie als Wissenschaft bedarf, wenn sie ihrer Aufgabe, kritisch darüber zu reflektieren, wie es um die Verfasstheit der Kirche, ihrer Stellung in der Gesellschaft und um das Zusammenleben in den Gemeinden und kirchlichen (oder der Kirche verbundenen) Einrichtungen bestellt ist, um die gegebenen Zustände insbesondere dann kritisieren zu können, wenn sie den grundlegenden Kenntnissen, auf denen der christliche Glaube gründet, zuwiderlaufen. Insofern hat Theologie ein praktisches Erkenntnisinteresse, oder sie sollte eines haben, wenn sie nach innen wie außen wirksam sein will.

Heil und Heilung

Welche Diskurse sind in Bezug auf Behinderung und Gehörlosigkeit in der

Theologie wirksam? Welche Bilder von Behinderung und Gehörlosigkeit kommen in der Bibel vor? Und zwar insbesondere auch solche, die quasi alltagstauglich sind? Also ein eher subtiles, allgemeines soziales Wissen konstruieren, das das Handeln maßgeblich beeinflusst resp. konditioniert, ohne dass es hierzu noch einer tieferen theologischen Reflexion bedürfe?

Ein solcher wirkmächtiger Diskurs scheint uns in den Begrifflichkeiten „Heil“ und „Heilung“ begründet zu sein. Heil und Heilung, Theologie und die ärztliche Kunst des Heilens, konstituieren eine historische Kontinuität, die mit dem Christus Medicus höchstpersönlich ihren Anfang nahm. Statt der Parusie Christi kam allerdings die Kirche – und mit ihr begann eine notgedrungen langsame Abkopplung des Heils von der Heilung, des Jenseits von Diesseits, weil die Wunder zunehmend ausblieben. Anstelle der Parusie und Wunder als Zeichen göttlichen Wirkens trat die Kirche und mit ihr die Diakonia, die Hinwendung zu den Hilfsbedürftigen als tätige Nächstenliebe. Dennoch blieben Heil und Heilung auch weiterhin praktisch bedeutsam. Nicht zufällig wurde die Medizin des Mittelalters hauptsächlich in Klöstern betrieben. Es scheint auch ebenso kein Zufall zu sein, dass die Medizin die Theologie mit Beginn der Neuzeit als ‚Königswissenschaft‘ ablöste – die Erwartungshaltungen an Mediziner_innen sind oftmals nicht minder transzendental und quasi religiös aufgeladen, allen Bemühungen der Medizin zum Trotz, sich als naturwissenschaftliche Disziplin zu etablieren. Wenn der

Arzt nicht mehr weiter weiß, helfen nur noch Beten, Krankensalbungen, Heilungsgottesdienste etc.

Behindernde Theologie und ihre Grundlagen in der Bibel

In der christlichen Theologie begegnet uns Behinderung Nancy Eiesland (1994, 70 ff.) zufolge in drei Hinsichten, aus denen sich für von Behinderung betroffene Menschen Hindernisse entwickelt haben – sie nennt dies auch „behindernde Theologie“ („disabling theology“):

1. Der Tat-Ergehen-Zusammenhang, in dessen Duktus Behinderung die Folge von Sünde ist.

In der Bibel erscheint Behinderung grundsätzlich als Schädigung resp. Krankheit (Horne 1999). In diesem Sinne werden am häufigsten Blindheit, Taubheit, Stummheit, Lepra und Lähmung erwähnt (Otiño 2009). Natürliche Ursachen hierfür werden außer bei Isaak (Gen 27,1), Jakob (Gen 48,10), Eli (1. Sam 3,2; 4,15) sowie dem Propheten Achija (1. Kön 14,4) nicht genannt.

Blindheit und Taubheit symbolisieren im Alten Testament spirituelle Verbohrtheit oder willentliche Verweigerung gegenüber dem Wort Gottes (Jer 5,21; Hes 12,2; Jes 42,18–20). In Jes 43,8 wird das Volk Israel aufgefordert: „Es soll hervortreten das blinde Volk, das doch Augen hat, und die Tauben, die doch Ohren haben!“¹ Es kann also gesagt werden, dass Behinderung im Alten Testament als Strafe Gottes für Verstöße, Sünden oder als Gottes Zorn über den Ungehorsam der Menschen dargestellt wird.

DZ 98 14

389

¹ Die im Artikel zitierten biblischen Stellen sind der Lutherbibel in ihrer Fassung von 1984 entnommen.

Behinderung ist in diesem Sinne ein Fluch, das Ergebnis von Ungehorsam, Unglaube und Ignoranz. Israel droht Gott in Lev 26,16: „Ich will euch heimsuchen mit Schrecken, mit Auszehrung und Fieber, dass euch die Augen erlöschen und das Leben hinschwindet.“ In Sprüche 30,17 heißt es: „Ein Auge, das den Vater verspottet, und verachtet, der Mutter zu gehorchen, das müssen die Raben am Bach aushacken und die jungen Adler fressen.“ Visuelle Beeinträchtigung galt in der Antike als tiefste Entwürdigung.

Auch Aussonderung und Ausschluss finden sich im Zusammenhang mit Behinderung. In 2. Chronik 26,21 steht geschrieben: „So war der König Usija aussätzig bis an seinen Tod und wohnte als Aussätziger in einem besonderen Hause; denn er war verstoßen vom Hause des HERRN.“ Von Behinderung betroffene Menschen galten als unrein. Entsprechend gibt es Vorschriften zum Ausschluss vom Priesteramt in Lev 21,16–23.

Jedoch muss die tatsächliche Ambivalenz der Bewertung körperlicher Schädigungen in der Bibel betont werden. So heißt es etwa in Ex 4,11: „Der HERR sprach zu ihm: Wer hat dem Menschen den Mund geschaffen? Oder wer hat den Stummen oder Tauben oder Sehenden oder Blinden gemacht? Habe ich's nicht getan, der HERR?“ Horne (1999) weist darauf hin, dass die unkritische Wahrnehmung antiker Texte als unterschiedslos negativ bereits in sich einem medizinischen Verständnis von Schädigungen geschuldet ist, wie es insbesondere seit dem Aufkommen der Eugenik im 19. Jahrhundert forciert wurde.

2. Behinderung als tugendhaftes Leiden

Dem Tat-Ergehen-Zusammenhang widerspricht im Alten Testament etwa das Buch Hiob. Hiob ist ein frommer, gottesfürchtiger Mann, der im Verlauf der Geschichte von schwersten Schicksalsschlägen heimgesucht wird. Hiob fällt deswegen aber nicht vom Glauben ab, sondern leidet vielmehr tugendhaft und wird am Ende von Gott dafür belohnt. Dieses tugendhafte Leiden kennen wir im Neuen Testament ähnlich vom Apostel Paulus mit seinem „Pfahl im Fleisch, nämlich des Satans Engel, der mich mit Fäusten schlagen soll, damit ich mich nicht überhebe“, wie es in 2. Kor 12,7 heißt. Behinderung erscheint dann als eine Prüfung, die den Betroffenen auferlegt wurde. Es ist somit an den von Behinderung Betroffenen, ‚ihre‘ Behinderung zu akzeptieren und damit auch soziale Barrieren. Diese Konstruktion von Behinderung resp. Schädigung impliziert ein Verständnis von Ganzheit, die einem Gottesbild entspricht, an dem als Norm alle Menschen gemessen werden. Von Behinderung betroffene Menschen erscheinen dann als diejenigen, die qua Behinderung abnormal sind. Mithin liegt dem also die Unterscheidung normal/abnormal zugrunde. Hieraus erwächst eine verheerende Ignoranz von Behinderung betroffenen Menschen gegenüber, insofern ihnen unterstellt werden kann, „keine ‚normalen‘ Bedürfnisse nach Bildung, Ehe und Beschäftigung zu haben“² (Lewis 2007, 72; Übers. L. B. & J. H.).

3. Von Behinderung betroffene Menschen als Fälle für Nächstenliebe und Barmherzigkeit

Die Geschichte des gesellschaftlichen Umgangs mit von Behinderung betroffenen Menschen ist über die Jahrhunderte hinweg geprägt von Diskriminierung, Marginalisierung, Separierung und Ausgrenzung. Daran hatte und hat die Kirche mitsamt ihren Einrichtungen der Behindertenhilfe maßgeblichen Anteil. Jene Einrichtungen stehen überspitzt formuliert in der Tradition der Spitäler bzw. Hospitäler des 7.–9. Jh., die ab dem 14. Jh. mit kirchlichem Segen auch von Stadtobrigkeiten betrieben wurden, in den Kranken- und Siechenanstalten des Mittelalters, in den von der protestantischen Arbeitsethik geprägten Armen-/Zucht- und Arbeitshäusern mit Beginn der Neuzeit und dem Aufkommen des Frühkapitalismus, in der Segregation in Idioten-/Iren- und/oder Taubstummenanstalten des 19. Jh. (vgl. u. a. Foucault 1973; Hauschild 1995, 330 f., 19). All dies ist bekannt, auch dass die kirchlichen Einrichtungen zuweilen dazu neigen, den Charakter totaler, die Lebensbedingungen umfassend regelnder und kontrollierender Institutionen anzunehmen – zum Ruhme Gottes und zur Heiligung der Gläubigen, dabei aber auch immer Gefahr laufend, der weltlichen Obrigkeit, gewollt oder ungewollt, dienlich zu sein und damit zur Aufrechterhaltung der jeweiligen gesellschaftlichen Machtverhältnisse beizutragen. Ein Großteil von Behinderung betroffener Menschen lebt und

² „[T]hey do not have ‚normal‘ desires for education, marriage and employment.“

arbeitet noch heute in kirchlichen Einrichtungen der Behindertenhilfe. Anstelle der Förderung von Selbstbestimmung und Teilhabe wurde und wird vielfach die Segregation von Behinderung betroffener Menschen betrieben. Eine Ursache für das nur oberflächliche Engagement der Kirche in Bezug auf kulturelle Gehörlosigkeit sieht Lewis (2007, 61) darin, dass dem Verständnis, was es heißt, gehörlos zu sein, theologische Konstruktionen im Sinne eines medizinischen Modells zugrunde liegen.

Mk 7,31–37 und das Cochlea Implantat als Werk Gottes?

In den Evangelien des Neuen Testaments finden sich insgesamt 26 Wunderberichte, von denen drei Totenaufweckungen sind, die übrigen 23 Krankenheilungen. Die Wunderberichte legitimieren Jesus zum einen als Messias und Gottessohn (Joh 20,30–31) und nehmen zum anderen das zukünftige Heil vorweg. Zugleich sind sie aber auch Teil der Botschaft Jesu (Baum 2004).

Die Verbindung von Sünde mit Behinderung ist hier ebenfalls bezeugt. So sagt Jesus in Joh 5,14 zum Kranken am Teich von Betesda nach erfolgter Heilung: „Siehe, du bist gesund geworden; sündige hinfort nicht mehr, dass dir nicht etwas Schlimmeres widerfahre.“ Aber vertrat Jesus den Tat-Ergehen-Zusammenhang grundsätzlich? Seine Jünger fragen ihn angesichts des Blindgeborenen (Joh 9,2): „Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, dass er blind geboren ist?“ Jesus antwortet hierauf, dass weder dieser noch seine Eltern gesündigt hätten, sondern die Werke Gottes an ihm of-

fenbar werden sollten – nämlich in Form der Heilung durch Jesus. Das Heil steht mit der Heilung in engem Zusammenhang.

Betrachten wir vor diesem Hintergrund die Heilung eines Taubstummen in Mk 7,31–37 näher: „Und als er wieder fortging aus dem Gebiet von Tyrus, kam er durch Sidon an das Galiläische Meer, mitten in das Gebiet der Zehn Städte. Und sie brachten zu ihm einen, der taub und stumm war, und baten ihn, dass er die Hand auf ihn lege. Und er nahm ihn aus der Menge beiseite und legte ihm die Finger in die Ohren und berührte seine Zunge mit Speichel und sah auf zum Himmel und seufzte und sprach zu ihm: Hefata!, das heißt: Tu dich auf! Und sogleich taten sich seine Ohren auf und die Fessel seiner Zunge löste sich, und er redete richtig. Und er gebot ihnen, sie sollten's niemandem sagen. Je mehr er's aber verbot, desto mehr breiteten sie es aus. Und sie wunderten sich über die Massen und sprachen: Er hat alles wohl gemacht; die Tauben macht er hörend und die Sprachlosen redend.“

Wie ist diese Geschichte heute zu verstehen? Und welche Botschaft verbindet sich damit für gehörlose Menschen in einer Zeit, in der es Hörprothesen wie etwa das Cochlea Implantat (CI) gibt?

Von Franz Hermann, dem langjährigen Präsidenten der Deutschen Cochlear Implant Gesellschaft (DCIG), wird berichtet, dass er 1999 auf einem Hearing der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Evangelische Gehörlosenseelsorge (DAFEG) die Ansicht vertrat, die neutestamentliche Wundergeschichte von der Heilung eines Taubstummen durch Jesus sei im übertragenen Sinne die Geschichte von der ersten Ein-

setzung eines CIs (Ilenborg 1999). Jesus habe mit seiner Heilung „eindrucksvoll demonstriert, dass man seine von Gott gegebene Behinderung sehr wohl ändern darf und soll“ (ebd., 157). Hermann stellt demzufolge das ärztliche Handeln in direkten Zusammenhang mit Jesu Heilungswirken. Gehörlosigkeit ist somit eine Behinderung im individuellen resp. medizinischen Sinne. Die von Gott gegebene Behinderung Gehörlosigkeit gelte es auf diese Weise zu ändern, zu heilen. Das CI erscheint damit als Teil der Werke Gottes.

Weltlicher Gegenentwurf: Gehörlosenkultur

Insbesondere im letzten Jahrhundert hat sich eine kulturelle Gehörlosengemeinschaft formiert. Bauman (2008) weist darauf hin, dass Gemeinschaften, in denen gebärdet wurde, allerdings schon viel länger in Philosophie, Dichtung und Kunst Hörender erwähnt werden – so etwa im vor zweieinhalbtausend Jahren entstandenen *Kratylos*, einer Schrift des griechischen Philosophen Platon, die den Beginn der europäischen Sprachphilosophie und Sprachwissenschaft markiert. Dies bedeutete gleichwohl noch lange keine gesellschaftliche Beachtung. Die Anerkennung der Deutschen Gebärdensprache (DGS) als eigenständige Sprache etwa erfolgte erst 2002 in § 6 Abs. 1 des Behindertengleichstellungsgesetzes (BGG). In der UN-Behindertenrechtskonvention verpflichten sich die Vertragsstaaten in Artikel 24 Absatz 3b dazu, „das Erlernen der Gebärdensprache und die Förderung der sprachlichen Identität der gehörlosen Menschen“ mit geeigneten Maßnahmen zu erleichtern. Hierin drückt sich

nunmehr auf menschenrechtlicher Ebene die Wertschätzung von Gehörlosenkultur aus. Zentral dafür sind eben Gebärdensprachen. Helmut Vogel (2008, 2), der derzeitige Präsident des Deutschen Gehörlosen-Bundes, benennt als wesentliche Merkmale für die Gehörlosenkultur:

- „fließende Kommunikation in Gebärdensprache zwischen den Gebärdensprachnutzern
- die gemeinsamen Erfahrungen und Erlebnisse in Gehörlosenschulen, Familien und Gesellschaften
- von Generation zu Generation weitergegeben
- die geschichtliche Entwicklung der Gehörlosengemeinschaft
- die Vertrautheit durch die ähnlichen Erfahrungen und Erlebnisse mit Gehörlosen aus anderen regionalen und internationalen Ländern“.

Die Entwicklung des CI blieb in diesem Kontext nicht unwiderrspochen, wurde gar als Bedrohung wahrgenommen: „Das führt zur totalen Zerstörung unserer Identität“, schreiben 1989 bspw. die kulturell Gehörlosen Sieprath und Stachlewitz (72). Lane (1994, 264) bezeichnete das CI als Form der „Pathologisierung kultureller Gehörlosigkeit“. Der Deutsche Gehörlosen-Bund (1993, 330) lehnt „die Cochlea-Implantation bei gehörlosen Kindern dann konsequent ab, wenn mit diesem Eingriff eine Absonderung implantierter Kinder von anderen gehörlosen Kindern sowie eine ausschließlich lautsprachliche Orientierung verbunden ist“.

Angesichts der bisherigen Ausführungen stellt sich die Frage, ob die Bibel kulturell gehörlose resp. taube Menschen von der Ebenbildlichkeit Gottes ausschließt. Wie kann der zu-

vor beschriebenen Verbindung zwischen Sünde und Behinderung etwas im Sinne von Empowerment entgegengesetzt werden? Wie kann und muss Theologie sich mit Behinderung auseinandersetzen, um inklusiv zu werden?

Theologische Gegenwürfe

Theologie nach Hadamar – Ulrich Bach

Wenn es darum geht, zu einem veränderten Verständnis von Behinderung in Theologie und Kirche zu gelangen, muss zwingend die Theologie von Ulrich Bach Erwähnung finden. Kein anderer deutscher Theologe hat sich derart für eine veränderte Sichtweise eingesetzt und sich darüber hinaus vehement dagegen gestemmt, dass Theologie und Kirche nach der Euthanasie und den Zwangssterilisationen in der NS-Zeit in Bezug auf Behinderung einfach zur Tagesordnung übergangen – Bach hat folgerichtig in Anlehnung an Adornos „Erziehung nach Auschwitz“ eine „Theologie nach Hadamar“³ eingefordert: „Wir können nicht so weitermachen, wie wir weithin vor 1933 Theologie getrieben haben; an bestimmten Stellen kann es nur um ‚Abbruch gehen‘ (Bach 2006, 381). Wir werden im Folgenden die Theologie Ulrich Bachs, eines selbst von Behinderung betroffenen Theologen, anhand einzelner Aspekte kurz skizzieren.

Den Kerngedanken einer „Theologie nach Hadamar“ hat Ulrich Bach so zusammengefasst: „Ob ein Mensch Mann ist oder Frau, blind oder sehend,

schwarz oder weiß, dynamisch-aktiv oder desorientiert-pflegeabhängig, ist theologisch (von Gott her, im Blick auf Heil oder Unheil) absolut ohne Bedeutung. Von Bedeutung ist allein, dass das alles *ohne* Bedeutung ist. Das allerdings ist von Bedeutung; denn es entscheidet darüber, ob wir noch ‚dem Alten‘ [der Theologie vor Hadamar; L.B. & J.H.] zugehören (wir alle, ich denke jetzt etwa nicht nur an die Ausgegrenzten, sondern besonders stark an die unbewusst und ungewollt Ausgrenzenden), oder ob es unter uns ‚neue Kreatur‘ gibt: alle allzumal einer in Christus, die Familie Gottes, der Leib Christi, die Gemeinde als ‚Gegenwirklichkeit zur Apartheid‘“ (26; Herv. i. Orig.). Zentral in der Theologie Bachs ist sein Kampf gegen eine gesundheits- und leistungsorientierte Apartheidstheologie, die eng damit zusammenhängt, „nicht ob [...], sondern wie wir, mit welchen Inhalten und Vorstellungen wir an Gott glauben“ (20). Gesundheitstheologische Vorstellungen sind maßgeblich beeinflusst von einer „Theologie der Stärke“ (23), von Bildern eines allmächtigen, allgewaltigen Gottes, von Vorstellungen über „wohlgelungene Schöpfungsexemplare“ in Abgrenzung zu „unbegreiflicherweise mißlungene[n] Exemplare[n] der himmlischen Werkstatt“ (19). Diese Vorstellungen sind – Bach zufolge – mehr oder weniger unbewusst verankert, in ähnlicher Weise, wie es Theologie und Kirche über zwei Jahrtausende auch daran mangelte, ein sensibles Bewusstsein dafür zu erlangen, inwieweit beide an der (Re-)Produktion von Antisemitismus beteiligt waren und/oder sind.

³ In der Landesheilanstalt Hadamar wurden im Rahmen der sogenannten T4-Aktion des nationalsozialistischen Euthanasie-Programms zwischen 1941 und 1945 etwa 14.500 Menschen mit Behinderungen oder/und psychischer Erkrankung ermordet.

Sie führen psychologisch gesprochen tendenziell zu Abwehrverhalten, das negiert, dass behindertes Leben von Gott gewollt sein könnte: „[...] Krankheit, Behinderung und Hilfsbedürftigkeit, nicht aber ebenso auch Gesundheit, Stärke und Hilfsfähigkeit, [sind] wie selbstverständlich dem ‚verborgenen Gott‘ zuzuordnen“ (24). Schöpfungstheologisch ist für Bach der behinderte Mensch in seinem Sosein jedoch unter Berufung auf Ex 4,11 von Gott unbedingt gewollt und bejaht: „Wer hat dem Menschen den Mund geschaffen, oder wer macht ihn stumm oder taub oder sehend oder blind? Bin nicht ich es, Jahwe?“ (Bach 1991, 23). Im krassen Widerspruch zur Apartheidstheologie steht auch das für den christlichen Glauben zentrale Kreuzesgeschehen selber, an dem alle gängigen Vorstellungen und Bilder von einem allmächtigen, allgewaltigen Herrschergott und einer Theologie der Stärke unwiderruflich zerbrechen.

Heil und Heilung sind als qualitative Größen theologisch unbedingt voneinander abzugrenzen. Um des Heils teilhaftig zu sein, bedarf der Mensch nicht der Heilung im normativen medizinisch-therapeutischen Sinne. Nötig sei in Anlehnung an Jüngel ein „Protest gegen jede religiöse Überhöhung weltlichen Handelns“ (Jüngel zit. nach Bach 2006, 282): „Eine Kirche, die den Heilungsauftrag behauptet, den sie nicht hat, gefährdet damit ihren Predigt-auftrag, den sie tatsächlich hat. Denn wenn wir in gleicher Weise Heil und Heilung zu bringen behaupten, was soll dann jemand vom Heil erwarten, wenn er erlebt, dass alles, was Chris-

ten als ‚Heilung‘ anpreisen, sich in nichts von dem unterscheidet, was auch AWO und Rotes Kreuz erreichen?“ (282). Ein falsch verstandener Heilungsauftrag berge „mindestens die Gefahr der Teilung, vielleicht der Spaltung“ der Kirche in zwei oder drei Gruppen: „die der Heilung Bedürftigen; die der Heilung nicht Bedürftigen; die der Heilung Mächtigen“ (285). Das Trachten nach dem Reich Gottes in Anlehnung an Mt. 6,33 bedeute nicht das Herbeisehnen „einer durch dieses Reich möglicherweise garantierten Gesundheit“, sondern zeichne sich in „einer durch die Herrschaft Gottes qualifizierten [...] Gerechtigkeit“ aus (285). Womit wir konkret auf das praktische Miteinander zu sprechen kommen. „Zu fragen ist: Bekommen die Spielregeln [...] ihr Gepräge durch unsere Um-,Welt‘ (stark/gesund ist ‚in‘, schwach/krank ist ‚out‘) oder durch den, der zum Eckstein wurde, nachdem ihn die Fachleute verworfen hatten? Denken wir bei dem Satz ‚jedem das Seine‘ [...] nur an das, was wir Starken den Schwachen zukommen lassen, oder halten wir es für möglich, dass diese Schwachen eine Gabe für uns, einen Auftrag an uns haben?“ (285).

Claggett Statement⁴

Taube und hörende Christ_innen, unter ihnen Vertreter_innen der Gehörlosenkultur und Theolog_innen, verfassten bereits 1984 in Claggett im US-Bundesstaat Maryland eine Erklärung, das Claggett Statement. Die Kirche wird darin für die Geschichte der Unterdrückung verantwortlich ge-

macht. Sie wird bezichtigt, kulturell gehörlose Menschen als intellektuell und moralisch minderwertig dargestellt und sich damit der vorherrschenden pädagogischen und medizinischen Sichtweise angeschlossen zu haben: Gehörlosigkeit sei ein Unheil, das es zugunsten des Hörenkönnens um jeden Preis zu heilen gelte. Taube Menschen würden von der Kirche nicht als mit theologischen und kulturellen Gaben ausgestattete Mitglieder und so als Bereicherung anerkannt.

Dem wird ein Bekenntnis zur Gebärdensprache und Gehörlosenkultur sowie der Glaube entgegengestellt, dass Jesu Botschaft eine Botschaft der Befreiung von jeder Form von Unterdrückung sei. „Taube Menschen haben ein Recht, das Evangelium in ihrer eigenen Sprache und von Bedeutung für ihren eigenen Kontext zu kennen“⁵ (2; Übers. L. B. & J. H.). Der Leib Christi sei gebrochen und fragmentiert, solange taube Menschen separiert und ihre Gaben den meisten Christ_innen unbekannt und fremd seien. Die Solidarität gelte dabei allen Unterdrückten auf der Welt.

Fries (2012, 325) attestiert dem Claggett Statement geradezu revolutionäre Bedeutung mit Inhalten, die später auch für Deaf Studies in Bezug auf die Gehörlosengemeinschaft zentral wurden: „Empowerment, Ressourcenbewusstsein, Aktivismus und Aufbruch aus einem Zustand der Unmündigkeit.“

Das Netzwerk der ökumenischen Anwaltschaft für behinderte Menschen

Das Netzwerk der ökumenischen Anwaltschaft für behinderte Menschen, Ecumenical Disability Advocates

⁴ Vgl. <http://dmac.mennonite.net:/PDF/Claggett%20Statement.pdf> (25.08.2014).

⁵ „Deaf people have a right to know the Gospel in their own language, and relevant to their own context.“

Network (EDAN), ist ein Netzwerk von Behinderung betroffener Theolog_innen im Ökumenischen Rat der Kirchen, das sich 1998 gegründet hat. In der Erklärung „Kirche aller“ aus dem Jahre 2003 wird dem Dilemma der Heilungsgeschichten zentrale Bedeutung beigemessen. Es wird zur Interpretation dieser Geschichten die Unterscheidung zwischen Heilung im medizinischen Sinne des Therapierens oder Kurierens und Heilung im sozialen Sinne des Wiederherstellens von Partizipation getroffen (Otiemo 2009). In der Erklärung des Ökumenischen Rats der Kirchen heißt es, dass Jesu Wirken auf Heilung im sozialen Sinne zielte und Heilung sich damit „auf die Beseitigung unterdrückerischer Strukturen“ (38.) beziehe.

Und weiter: „39. Diese Art von Theologie betrachtet Behinderung als ein soziales Konstrukt und Heilung als die Aufhebung gesellschaftlicher Schranken. Aus dieser Perspektive geht es in den Heilungsgeschichten in den Evangelien vor allem um die Wiedereingliederung von Menschen in ihre Gemeinschaft und nicht um die Heilung ihrer physiologischen Probleme.“

Sünden zu vergeben, bedeutet in Heilungsgeschichten der Erklärung des Netzwerkes zufolge, das Stigma aufzuheben, das von Behinderung betroffenen Menschen von einer Kultur zugefügt worden sei, in der Beeinträchtigungen als Folge von individuellen Sünden aufgefasst würden. „In diesen Heilungsgeschichten hebt Jesus vor allem soziale Schranken auf, um offene, inklusive Gemeinschaften zu schaffen“ (40.).

Mk 7,31–37 befreit interpretierbar?

Der berichteten Ansicht Hermanns, dass die Heilung des Taubstummen durch Jesus als erste Einsetzung eines CIs interpretiert werden könne, muss nunmehr deutlich widersprochen werden. Hierin kommt genau das zum Ausdruck, was Bach als Apartheidstheologie bezeichnet. Hermanns Einlassungen sind von gesundheitstheologischen Vorstellungen geprägt und laufen dem Anspruch der Inklusion als Menschenrecht zuwider. Aber dennoch: Ist es möglich, auf der Grundlage der skizzierten theologischen Gegenentwürfe die Geschichte von der Heilung eines Taubstummen im Markus-Evangelium nunmehr anders resp. entgegen ihrer „audistischen Perspektive“ (Fries 2012, 327) zu lesen?

In Anlehnung an die EDAN-Erklärung „Kirche aller“ ist zwischen sozialer und medizinischer Heilung zu unterscheiden. ‚Taubstummheit‘ resp. Gehörlosigkeit ist als das von der Gesellschaft konstruierte Stigma zu betrachten, auf das Jesus nachdrücklich hinweist. Wenn es mit der Heilung des Taubstummen darum geht, gesellschaftliche Schranken aufzuheben, Partizipation zu ermöglichen, dann bedeutet dies fernerhin, die Kirche und ihre Gemeinden in die Verantwortung dafür zu nehmen. Während Jesus sich dem Taubstummen als Unterdrücktem zuwendet und in Mk 7,33 einen „Moment der Intimität und Nähe“ (Fries 2012, 331) schafft, bekennt er seine Solidarität mit ihm, der bis dahin in einer rein passiven Rolle beschrieben wird. Entsprechend kann der Aus-

ruf „Hefata“ / „Tu dich auf“ in Anlehnung an den Geist des Claggett Statements als eine „theologische Richtlinie für die Befreiung der Gehörlosengemeinschaft“⁶ verstanden werden (Dean 2005; Übers. L. B. & J. H.). Für diese Deutung ist auch ein Blick auf die Gegend, in der die Geschichte handelt, sehr aufschlussreich. Jesus bewegt sich in einer Region, in der es sowohl Juden als auch Nichtjuden gibt – und seine Mission richtet sich unterschiedslos an alle gleichermaßen. Mithin geht es also um Gemeinsamkeit und Gemeinschaft – hier somit um Gemeinsamkeit und Gemeinschaft der ‚Welt der Gehörlosen‘ und derjenigen der Hörenden (vgl. Lewis 2007, 149).

Mk 7,37 ist dann symbolisch zu verstehen – und wie schon erwähnt steht Taubheit bereits im Alten Testament vor allem für spirituelle Verbohrtheit oder willentliche Verweigerung. In Mk 7,18 spricht Jesus nach einer Auseinandersetzung mit Pharisäern und Schriftgelehrten sowie anschließender Belehrung des Volkes wohl verärgert zu seinen Jüngern, die nochmals um Erläuterung bitten: „Seid ihr denn auch so unverständlich?“ Im übertragenen Sinne und biblisch-audistischer Metaphorik könnte es auch heißen: „Seid ihr auch taub?“ Und mehr noch: Er sagt dies zu seinen Jüngern, also jenen, die ihm in seiner Mission (nach-)folgen und seine Botschaft weiter verkünden sollen – mithin dem, was später zur Kirche wurde. Letztlich sind dann in Mk 7,37 die Tauben, die hier hörend, und die Sprachlosen, die hier redend gemacht werden, die zuvor Unverständigen und Unterdrückenden – also jene, die rein physiologisch ohnehin hören und reden konnten, im sozialen Kontext jedoch den Taubstummen ausgrenzten, stig-

⁶ „[A] theological directive for the liberation of the Deaf community“.

matisierten, ohne dies als ihre Schuld wahrzunehmen und sich dafür verantwortlich zu fühlen.

Aber wie verhält es sich mit der Kommunikation zwischen Jesus und dem Taubstummen? Jesu Verhalten lässt nicht darauf schließen, dass er etwa gebärdet hätte. Um dieser Frage nachzugehen, wenden wir uns abschließend dem behinderten Gott von Nancy Eiesland und der Kritik daran durch Hannah Lewis zu.

Der behinderte Gott und die Frage der Kommunikation

Nancy Eiesland stellt mit dem auferstandenen Jesus Christus, dessen Hände und Füße von der Kreuzigung geschädigt sind, den behinderten Gott als neues Symbol vor. Sie bezieht sich dabei auf Lk 24,36–39, wo es heißt:

„Als sie aber davon redeten, trat er selbst, Jesus, mitten unter sie und sprach zu ihnen: Friede sei mit euch! Sie erschrecken aber und fürchteten sich und meinten, sie sähen einen Geist. Und er sprach zu ihnen: Was seid ihr so erschrocken, und warum kommen solche Gedanken in euer Herz? Seht meine Hände und meine Füße, ich bin's selber. Fasst mich an und seht; denn ein Geist hat nicht Fleisch und Knochen, wie ihr seht, dass ich sie habe.“

Dieser behinderte Gott verwerfe jenen Zusammenhang zwischen Sünde und Behinderung. Er breche ein Tabu auf, indem er seine Freunde auffordert, seine beeinträchtigten Hände und Füße anzusehen und ihn zu berühren. Daraus gehe ein neues Modell für Ganzheit und In-

tegrität hervor. Beeinträchtigte Körper würden anerkannt und als Wahrheit menschlichen Seins angenommen. Der behinderte Gott eröffne damit einen neuen Weg, sich mit der körperlichen Realität Jesu zu identifizieren, die dabei nicht in erster Linie männlich, sondern physisch sei. Dies beinhalte die Komplexität und den bisweilen zwiespältigen Segen des Lebens, ohne deshalb zu verzweifeln. Für diesen behinderten Gott sei gegenseitige Abhängigkeit nicht eine willkürliche Möglichkeit aus einer Position der Macht heraus, sondern eine notwendige Lebensbedingung (vgl. Eiesland 1994, 101 ff.).

Lewis (2007) kritisiert an diesem neuen Symbol eines behinderten Gottes, dass es zwar einem sozialen Modell von Behinderung entspreche, nicht jedoch dem Selbstverständnis kulturell gehörloser Menschen als Mitglieder einer sprachlichen Minderheit. Sie nähmen – wie von Geburt an schwerhörige Menschen auch – ihre ‚Hörschädigung‘ per se gar nicht als solche wahr, weil sie es anders nicht kennen. Jesus bleibe für sie ein hörender Jesus, der zudem zu Lebzeiten vor seiner Kreuzigung und Auferstehung unverändert nicht-behindert („able-bodied“) war. Für gehörlose Menschen bedeute, mit Jesus Christus in Beziehung zu treten, mit ihm kommunizieren zu können – wie andersherum auch er nicht bloß mit ihnen kommunizieren wolle, sondern es auch könne. In von Lewis herangezogenen Predigten und Gedichten vom Ende des 19. Jahrhunderts von kulturell gehörlosen Menschen sei es nirgends so,

dass Jesus gebärden könne. Vielmehr werde das Gefühl zum Ausdruck gebracht, mit Jesus auf eine Art perfekt kommunizieren zu können, die das Sprechen und Gebärden transzendiere. Der „Moment der Intimität und Nähe“ (Fries 2012, 331), den Jesus in Mk 7,33 zum Taubstummen schafft, beinhaltet transzendente Kommunikation, wie nunmehr gesagt werden könnte. Lewis (2007, 149 f.) weist darauf hin, dass Jesus zudem seine kulturellen Grenzen anerkenne, wenn er in der Geschichte der Heilung des besessenen Geraseners (Mk 5, 1–20) diesen nach erfolgter Heilung zu den Seinen zurückzukehren gebiete, um dort zu predigen, statt sich Jesu Wanderung anzuschließen. Auf diese Weise, so Lewis (2007, 150; Übers. L. B. & J. H.), überwinde Jesus seine fehlenden Gebärdensprachkenntnisse: „Der menschliche Jesus mag nicht in der Lage gewesen sein zu gebärden, aber er erkannte seine Grenzen an und brief jene, die gebärden konnten, seine Botschaft unter kulturell gehörlosen Menschen zu verbreiten.“⁷

Schluss

Insofern Kirche und Theologie inzwischen allerorten um Inklusion bemüht zu sein vorgeben, ist danach zu fragen, was sich konkret verändert hat. Denn wie Eiesland (1994, 25) es ausdrückt: „Vollständige Inklusion in der Gemeinschaft mit Gott verlangt nach neuen Symbolen, Praktiken und Glaubensinhalten.“⁸ Jede Theologie, die von Behinderung betroffene Menschen einbeziehen will, muss ihr zufolge befreiungstheologisch motiviert sein und von Behinderung betroffene Menschen fortwährend in ihrem Zentrum positionieren, aus dem heraus sie selber mitreden. Mit

⁷ „So, the human Jesus may not have been able to sign, but he recognized his limits and called on those who could sign to spread his message to other Deaf people.“

⁸ „Full inclusion within the community of God calls for new symbols, practices, and beliefs.“

Lewis (2007, 140; Übers. L.B. & J.H.) lässt sich ergänzen, dass es „bei den Kriterien, durch die Bilder und Symbole von Christus als gerechtfertigt erscheinen oder nicht, letztlich weniger darum geht, ob sie das Leben dieser oder jener Gruppe verbessern, sondern vor allem darum, ob sie die Beziehungen der Menschen untereinander und zu Gott verbessern.“⁹

Heilung im sozialen Sinne meint dann nichts anderes als Inklusion. Den biblischen Heilungsgeschichten kommt daher zentrale Bedeutung zu, da nicht zuletzt insbesondere in ihnen das Verhältnis Jesu zu kranken und von Behinderung betroffenen Menschen beschrieben wird. Die bloße „Ehrenrettung einer sonst unannehmbaren biblischen Erzählung“ (Fries 2012, 331) darf somit nicht zufriedenstellen. Die Geschichte von der Heilung eines Taubstummen liest sich oberflächlich schlicht audistisch. Das CI kann in dieser Lesart tatsächlich als Werk Gottes verstanden werden. Diese Perspektive ist jedoch als gesundheitstheologisch anzusehen und widerspricht nicht zuletzt dem Menschenrecht der Inklusion gemäß der UN-BRK, das von keinem Menschen irgendwie erwartet, sich medizinisch behandeln zu lassen. Sie versperrt zudem den Blick dafür, dass Inklusion kein oberflächliches Geschehen ist. Vielmehr muss fortwährend um neue, inklusive Deutungen gerungen werden, wie dies hier versucht wurde, um die Geschichte nunmehr auch anders interpretieren und im Kontext der heutigen Zeit und gesellschaftlichen Verhältnisse neu erzählen zu können.

Im Sinne von Inklusion reicht es dabei jedoch nicht, kulturell gehörlos von behindert abzugrenzen und so nur Gehörlosenkultur als nicht-behindert zu konstruieren – und damit gesundheitstheologische Mechanismen letztlich zu reproduzieren. Fries (2012, 329) weist auf einen Schwachpunkt in den Deaf Studies im Gegensatz zu Disability Studies hin, nämlich Erfahrungen zu thematisieren, „die über die üblichen alltäglichen Kommunikationsbarrieren hinausgehen: Meine eingeschränkte Leiblichkeit [...] als eine zentrale Lebenserfahrung“. Dies zeigt sich auch bei Lewis (2007) als Vertreterin für Deaf Studies: Sie kritisiert zu Recht den behinderten Gott von Nancy Eiesland (als Vertreterin für Disability Studies), unterlässt es aber, ihre Kritik konstruktiv zu wenden und das Symbol dieses behinderten Gottes um ihre kulturell gehörlose Sichtweise zu erweitern – oder wenigstens den Versuch zu unternehmen. Wenngleich es stimmen mag, dass kein einzelnes Symbol von Christus alles umfassen kann, und sie daher für eine Vielfalt von Symbolen und Bildern plädiert (140), sollte dies nicht ein bloßes Nebeneinander von Symbolen, Praktiken und Glaubensinhalten zur Folge haben. Gerade in Bezug auf den Umgang mit Behinderung und Gehörlosigkeit in Theologie und Kirche sollte ein gemeinsames Interesse der Deaf Studies gleichwie Disability Studies darin liegen, im Sinne von Inklusion Beziehungen untereinander zu verbessern, sich kritisch miteinander auszutauschen und voneinander zu lernen.

Wie Bach richtig festhält, hat die Kirche keinen Heilungsauftrag im medizinischen Sinne – jedoch einen im sozialen Sinne als Inklusion verstanden, wie der Artikel deutlich zu machen versucht hat. Dieser Heilungsauftrag muss mittels entsprechender Theologie legitimiert sein. Er beinhaltet, sich Diskriminierung in Theologie und Kirche zu widersetzen und sie geradewegs inklusiv in ihren Grundfesten zu erschüttern, wo sie ihm nicht gerecht werden.

Literatur

- Bach, Ulrich (1991): *Getrenntes wird versöhnt. Wider den Sozialrassismus in Theologie und Kirche*. Neukirchen-Vluyn.
- Bach, Ulrich (2006): *Ohne die Schwächsten ist die Kirche nicht ganz. Bausteine einer Theologie nach Hadamar*. Neukirchen-Vluyn.
- Baum, Armin (2004): „Die Heilungswunder Jesu als Symbolhandlungen – Ein Versuch“. In: *European Journal of Theology* 13/1, 5–16; <http://www.armin-baum.de/wp-content/uploads/2010/06/Die-Heilungswunder-Jesu-als-Symbolhandlungen-EuroJTh-13-2004-5-14.pdf> (23.09.2014).
- Bauman, H-Dierksen L. (2008): „Auf Deaf Studies hören (Teil I)“. In: *Das Zeichen* 79, 222–229.
- Dean, Robyn K. (2005): „Be Opened. Deaf Christians find liberation in Jesus' declaration“; <http://sojo.net/magazine/2005/07/be-opened> (29.08.2014).
- Deutscher Gehörlosen-Bund (1993): „Stellungnahme des Deutschen Gehörlosen-Bundes zum Cochlea-Implantat bei gehörlosen Kindern“. In: *Das Zeichen* 25, 329–330.

⁹ „Ultimately, the criteria by which images and symbols of Christ are judged are not so much whether they improve the lives of this group or of that group, but whether they improve the relationship of humankind with each other and with God.“

- Eiesland, Nancy L. (1994): *The Disabled God – Toward a Liberatory Theology of Disability*. Nashville.
- Foucault, Michel (1973): *Wahnsinn und Gesellschaft*. Frankfurt a. M.
- Fries, Sabine (2012): „Deaf Studies und Theologie: Gehörlose Menschen als Teil des Leibes Christi“. In: *Das Zeichen* 91, 324–332.
- Hauschild, Wolf-Dieter (1995): *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter*. Gütersloh.
- Horne, Simon Timothy (1999): „Injury and Blessing. A Challenge to Current Readings of Biblical Discourse Concerning Impairment“; <http://etheses.bham.ac.uk/567/1/Horne99PhD.pdf> (22.09.2014).
- Ilenborg, Roland (1999): „Chancen und Grenzen des Cochlea-Implantats – Hearing der DAFEG am 30.01.1999 im Kirchenamt der Ev. Kirche in Deutschland (EKD) in Hannover“. In: *Das Zeichen* 47, 154–161.
- Lane, Harlan (1994): *Die Maske der Barmherzigkeit. Unterdrückung von Sprache und Kultur der Gehörlosengemeinschaft*. Hamburg.
- Lewis, Hannah (2007): *Deaf Liberation Theology, Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology*. Cornwall.
- Ökumenischer Rat der Kirchen (2003): „Kirche aller – eine vorläufige Erklärung“; <http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/ix-other-study-processes/a-church-of-all-and-for-all-an-interim-statement> (31.03.2014).
- Otieno, Pauline A. (2009): „Biblical and Theological Perspectives on Disability: Implications on the Rights of Persons with Disability in Kenya“. In: *Disability Studies Quarterly* 29/4; <http://dsq-sds.org/article/view/988/1164> (19.08.2014).
- Sieprath, Horst & Jürgen Stachlewitz (1989): „Selbstbewußt werden – aber wie...?“. In: *Das Zeichen* 10, 72–74.
- Vogel, Helmut (2008): „Deaf Studies' – der gegenwärtige Stand und die Zukunftsperspektive“; http://www.zedis-ev-hochschule-hh.de/files/vogel_deaf_studies.pdf (19.08.2014).



Lars Bruhn und Jürgen Homann sind wissenschaftliche Mitarbeiter am Zentrum für Disability Studies (Evangelische Hochschule für Soziale Arbeit & Diakonie Hamburg).

E-Mail: lars.bruhn@zedis-ev-hochschule-hh.de und juergen.homann@zedis-ev-hochschule-hh.de

DZ 98 14

397