

Werner Schüßler

„Der behinderte Gott“

Zu Nancy L. Eieslands „Befreiungstheologie der Behinderung“



Elisabeth Pawils (Osnabrück): „bent – not broken“, Aquarell, Entstehungsjahr 2017
© Elisabeth Pawils; Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Künstlerin

Vorbemerkung

Ich muss gleich zu Anfang klar sagen, dass ich kein Fachmann in Bezug auf das Thema Behinderung bin, auch nicht in Bezug auf theologische Disability Studies, damit keine falschen Erwartungen aufkommen. Ich bin vielmehr Professor für Philosophie an der theologischen Fakultät Trier und interessiere mich u.a. besonders für Fragen der Philosophischen Anthropologie, also: Was ist der Mensch? und ebenso für Fragen der Existenzphilosophie: Wie wird man Mensch? Dass ich „den“ Klassiker theologischer

Disability Studies, nämlich Nancy L. Eieslands Schrift „The disabled God. Toward a liberatory theology of disability“ von 1994¹ aus dem Amerikanischen ins Deutsche übersetzt habe, hat aber einen anderen Grund. Wir haben drei Kinder, und unsere jüngste Tochter Riana, sie wurde 1992 geboren, ist behindert; sie hat das Down-Syndrom. Den Namen Eieslands habe ich vor einigen Jahren in einer Sonntagspredigt gehört. Ich habe dann einen Aufsatz von Eiesland gelesen und diesen auch in einem Beitrag von 2012 zitiert.² Vier Jahre später, im Januar 2016, trat dann unsere Tochter Riana, die festes Mitglied im „Ensemble BewegGrund Trier“³, eines inklusiven Tanztheaters, das nach der DanceAbility-Methodik⁴ arbeitet, zusammen mit zwei nichtbehinderten Frauen und einer Rollstuhlfahrerin vor ca. 70 Zuschauern im Rahmen einer inklusiven Veranstaltung in einem Kulturzentrum in der Stadt Luxemburg auf. Dann blieb Riana alleine auf der Bühne stehen und tanzte ausdrucksstark ein Solo zu einem traurigen jüdischen Violinstück. Dass sich eine junge Frau, die weiß, dass sie behindert ist, und die auch weiß, dass sie anders aussieht, 70 fremden Blicken aussetzte, war für mich der Auslöser dafür, diesen Klassiker theologischer Disability Studies ins Deutsche zu übersetzen.⁵



Foto: Werner Schüßler

1. Jesus, Gott behindert?

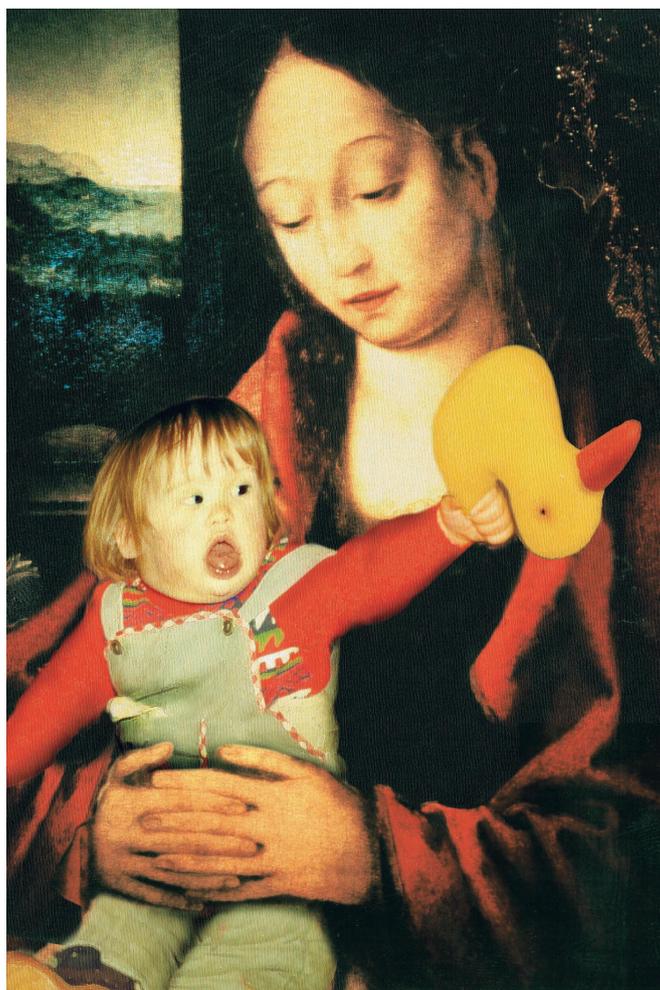
Für das Christentum scheint die Vorstellung eines „behinderten Gottes“ auf den ersten Blick seltsam, ja geradezu befremdlich, wenn nicht sogar blasphemisch, wird doch in der jüdisch-christlichen Tradition Gott als absolut vollkommen gedacht. Dass das so ist, hat nicht zuletzt auch mit der Philosophie zu tun, die die Vorstellung eines unvollkommenen oder gar behinderten Gottes als Widerspruch in sich selbst ansehen würde, ist Gott doch die Antwort auf die Endlichkeit der Welt; und eine „Theo-logie“ verdient diesen Namen auch nur, wenn sie sich philosophischer Konzepte bedient und nicht rein offenbarungspositivistisch oder fundamentalistisch argumentiert. Als Philosoph kann ich dem nur zustimmen, ich werde aber versuchen, deutlich zu machen, dass man der Vorstellung oder dem Symbol eines behinderten Gottes trotzdem etwas Positives abgewinnen kann.

Die griechische Mythologie kennt dagegen die Vorstellung von einem behinderten Gott. Der inzwischen schon verstorbene evangelische Pfarrer und Analytische Psychologe Gottfried Lutz hat in einem Beitrag aus dem Jahre 2006 Hephaistos, den griechischen Gott des Feuers und der Schmiede, als „behinderten Gott“ und „Archetyp des Behindert-Seins“ bezeichnet.⁶ Trotz Handicaps – er war u.a. lahm – war Hephaistos äußerst geschickt und produktiv. Selbst auf ewig behindert und verletzt, schuf er ständig Neues, Bewegliches, Perfektes. Und das war wohl auch der Grund dafür, dass sich Lutz, der selbst mehrfach behindert war, für diesen griechischen Gott interessierte.

Aber Jesus als behinderter Gott – das klingt geradezu blasphemisch, für „enggläubige“ Christen wohl ein nur schwer zu ertragender Gedanke. Der christliche Sozialethiker Frank Mathwig stellt in diesem Zusammenhang selbstkritisch die provokante Frage: „Kann ich mir Jesus Christus als Be-hinderten, Blinden, Spastiker, MS-Kranken etc. vorstellen?“ Und er gibt darauf die Antwort: „Nein, das Bild eines Jesus, dem der Speichel aus dem Mund läuft, der Grimassen schneidet, dessen Körper unkoordiniert zuckt, der stockend, verzerrt mit gurgelnden Lauten, kaum verständlich spricht – den gibt es nicht. Und gäbe es diese Vorstellung, würde sie als Blasphemie bekämpft. Das Problem besteht nicht darin, dass es diesen Jesus nicht geben *kann* – immerhin ist im Neuen Testament nur allgemein vom *Menschen* Jesus die Rede –, sondern dass es ihn nicht geben *darf*.“⁷

Aber ganz so abwegig ist das Bild von Jesus als dem behinderten Gott nun doch nicht. Denn von Andrea Mantegna (1431-1506), dem wohl bedeutendsten Maler der oberitalienischen Frührenaissance, sind drei Gemälde bekannt, die Maria mit dem Jesuskind zeigen, das die charakteristischen Merkmale des Down-Syndroms aufzuweisen scheint.⁸ Als einer der ersten

hat der Mediziner John Ruhrah in einem Beitrag aus dem Jahr 1935 darauf aufmerksam gemacht, dass das Jesuskind auf diesen Bildern von Mantegna die typischen Merkmale des Down-Syndroms aufweisen würde.⁹ In der Zwischenzeit hat man sich wissenschaftlicherseits immer wieder mit diesem merkwürdigen Phänomen beschäftigt. So meinen jüngst auch Nenad Bukvic und John W. Elling in einem Beitrag aus dem Jahre 2014, dass man mit großer Wahrscheinlichkeit davon ausgehen könne, dass Jesus hier als Kind mit Down-Syndrom dargestellt wird. Und sie vermuten, dass Mantegna wohl recht herzliche Gefühle gegenüber dem Kind, das hier Modell gestanden hat, gehegt haben muss, wurden doch in der damaligen Kultur Kinder mit solchen Beeinträchtigungen nicht selten dem Tod überlassen oder, wenn sie überhaupt künstlerisch dargestellt wurden, dann in der Regel als „Symbole der Komik oder des Bösen“.¹⁰



Madeleine Dietz (Landau): Madonna mit dem Kinde – nach dem Gemälde von Joos van Cleve 1520,
Fotomontage, Digitaldruck 75 x 50 cm, Entstehungsjahr 2000
© Madeleine Dietz; Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Künstlerin

Im Jahr 2000 hat auch die Landauer Künstlerin Madeleine Dietz (* 1953) mit einem Bild, das den Titel trägt: „Madonna mit dem Kinde“ für viel Aufsehen gesorgt. Hierbei handelt es sich um eine künstlerische Verfremdung des Gemäldes „Die Madonna mit dem Kinde“ von Joos van Cleve aus dem Jahr 1520. In ihrem Computerprint auf Leinwand hat Madeleine Dietz allerdings statt des Jesuskindes ein Kind mit Down-Syndrom auf den Schoß der Muttergottes gesetzt, das dem Betrachter eine gelbe Spielente entgegenstreckt. Bei manchen Gläubigen hat das seinerzeit zu vehementen Protesten geführt. Dabei wollte die Künstlerin, die selbst eines ihrer Kinder aufgrund einer Behinderung schon bald nach der Geburt verloren hat, nur darauf aufmerksam machen, dass Menschen mit Behinderung die gleiche Würde zukommt wie Nichtbehinderten. Allerdings wurde das Anliegen der Künstlerin auch positiv aufgegriffen. So hat sowohl „Der Sonntag“¹¹, die Kirchenzeitung des Bistums Limburg, als auch „Kirche + Leben“¹², die Wochenzeitung im Bistum Münster, dieses Bild mit einem entsprechenden Beitrag zum Thema „Behinderung“ abgedruckt. Diakon Karl-F. Behl schrieb seinerzeit in seinem Artikel „Für alle wird Gott Kind“ in „Kirche + Leben“ dazu: „Die Darstellung bringt unsere bisherigen Sehgewohnheiten durcheinander. Wir sind gewohnt, bei Maria stets ein ‚normales‘ Jesuskind vorzufinden. Dieses Bild ist eine Provokation – und das ist gut so.“¹³

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

Mit diesen „Grenzen“ hat die Ordensschwester u.a. sicherlich auch Behinderungen gemeint, die man selbst erfahren hat. Ohne solche Erfahrungen haben Außenstehende nämlich kaum Zugang zu dem, was es heißt, behindert zu sein. Nancy L. Eiesland zitiert in ihrem Buch in diesem Zusammenhang Sue Halpern, die zu Recht betont: „Körperliche Gesundheit ist kontingent und häufig kurzlebig. Aber diese Wahrheit entzieht sich uns genauso lange, wie wir in der Lage sind zu gehen, indem wir einfach einen Fuß vor den anderen setzen. Folglich ist Empathie für Behinderte bei den meisten körperlich gesunden Personen nicht vorhanden. Sympathie schon, aber keine Empathie, da jeder Versuch, sich in diesen Zustand hineinzusetzen, zu empfinden, was es z.B. heißt, nicht mehr gehfähig zu sein, durch die Fähigkeit des Gehens vermittelt wird.“¹⁴

2. Zu Nancy L. Eieslands „Befreiungstheologie der Behinderung“

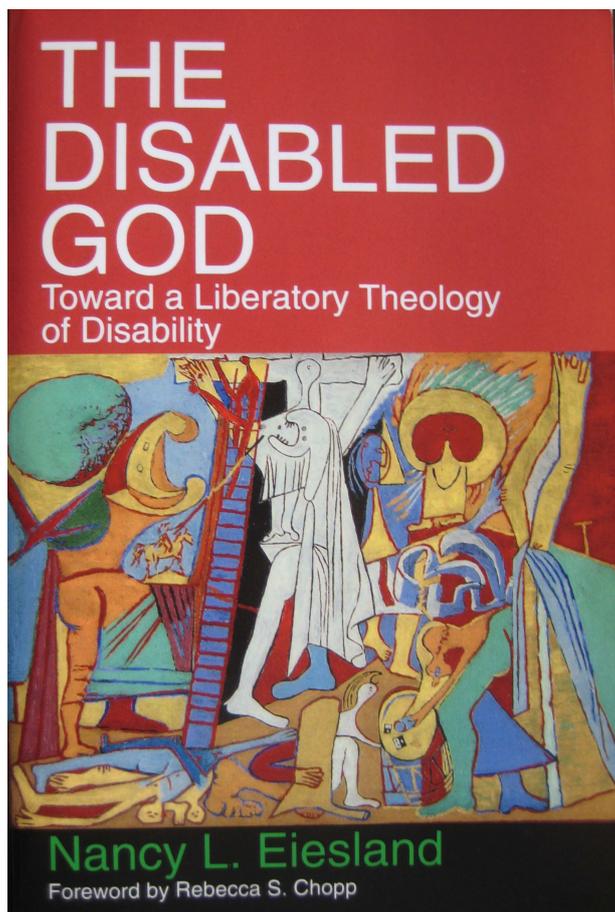


Foto: Werner Schüßler

Der Ausdruck „der behinderte Gott“, der heute im Rahmen einer „Theologie der Behinderung“ immer wieder begegnet, geht – wie schon gesagt – auf Nancy L. Eieslands Schrift „The Disabled God“ von 1994 zurück.¹⁵ Deborah Beth Creamer, die im Jahr 2009 selbst eine vielbeachtete Schrift mit dem Titel „Disability and Christian Theology“ veröffentlicht hat,¹⁶ macht in diesem Zusammenhang zu Recht darauf aufmerksam, dass dieses Bild vom behinderten Gott im US-amerikanischen Kontext einen großen Einfluss auf viele Menschen mit Behinderung ausgeübt habe und dass fast in jedem Text oder Beitrag zum Thema „Religion und Behinderung“, der nach 1994 erschienen ist, ein Hinweis auf diese Schrift zu finden sei.¹⁷ Im deutschen Sprachraum ist Eiesland vor allem bekannt geworden aufgrund ihres Beitrages „Dem behinderten Gott begegnen. Theologische und soziale Anstöße einer Befreiungstheologie der Behinderung“ aus dem Jahr 2001,¹⁸ aus dem auch Auszüge in das „Handbuch Integrative Religionspädagogik“ von 2002 übernommen wurden.¹⁹ Die Schrift „The Disabled God“ wurde hierzulande bisher weniger rezipiert, was sicherlich nicht zuletzt

auch an der nicht ganz einfachen Sprache von Eiesland liegt, ist ihr Stil mit zuweilen recht langen Schachtelsätzen in gewisser Weise doch recht untypisch für amerikanische Texte.

Nancy L. Eiesland wusste aus eigener Erfahrung nur allzu gut, was es heißt, behindert zu sein. Sie wurde am 6. April 1964 in North Dakota mit einer angeborenen Knochenkrankheit geboren, die unzählige Operationen und Klinikaufenthalte schon in der Kindheit erforderlich machte und die später auch dazu führte, dass sie an einen Rollstuhl angewiesen war. Ihre Familie gehörte den „Assemblies of God“ an, einer christlich-pfingstlerischen Denomination, und so absolvierte Eiesland nach der Highschool auch zuerst einmal ein Bachelor-Studium an deren „Central Bible College“ in Springfield, Missouri. Obwohl sie nach diesem Studium sogar zur Pastorin der „Assemblies of God“ ordiniert wurde, hat sie sich doch allmählich von dieser Denomination abgewandt und ein Master-Studium an der „Candler School of Theology“ der Emory University in Atlanta, Georgia, aufgenommen und der „Evangelical Lutheran Church in America“ (ELCA) zugewandt. Dort hat ihre Mentorin, Rebecca S. Chopp, sie dazu ermutigt, in ihrer Masterarbeit von 1991 das Thema Behinderung aufzugreifen: „I looked at her and said, ‚That is your work‘“, so Rebecca S. Chopp – und dieses Thema sollte auch Eieslands Sache werden, ist doch aus dieser Masterarbeit der Klassiker „The Disabled God“ hervorgegangen, eine Schrift, die Deborah Beth Creamer zu Recht als „the most powerful discussion of God to arise from within disability studies“ charakterisiert²⁰ und die die bekannte amerikanische Theologin Elisabeth Schüssler Fiorenza als ein „must reading“ für alle Theolog(inn)en und Pfarrer(innen) bezeichnet hat.²¹ 1995 hat Eiesland an der Emory University mit einer religionssoziologischen Dissertation zum Ph.D. promoviert,²² und sie war dann dort auch bis zu ihrem allzu frühen Tod am 10. März 2009 – sie starb an einem wohl genetisch bedingten Lungenkrebs – als Professorin für Religionssoziologie tätig.²³ Eiesland war verheiratet und hat eine Tochter.²⁴

a) Die zentralen Aussagen von Eieslands Schrift „Der behinderte Gott“

Die Schrift von Eiesland ist in sechs Kapitel unterteilt. Im ersten Kapitel geht es unter der Überschrift „Aufarbeitung“ (21-35)²⁵ um eine Skizzierung der Problemsituation. Die Geschichte des Zusammenspiels von Kirche und Behinderten ist Eiesland zufolge im besten Fall als „zweideutig“ zu charakterisieren: „Anstatt Menschen mit Behinderung zu bestärken, hat die Kirche nicht selten gesellschaftliche Strukturen und Einstellungen unterstützt, die diese wie Objekte des Mitleids und der Bevormundung behandelt haben. Für viele behinderte

Personen ist die Kirche wie eine „Stadt auf dem Berg“ [vgl. Mt 5,14] gewesen – zu der sie körperlich keinen Zugang hatten und die für sie sozial alles andere als gastfreundlich war.“

(22) Um diese Situation grundsätzlich aufzubrechen und Menschen mit Behinderung als historische Akteure und theologische Subjekte wahrzunehmen, muss eine Theologie für Menschen mit Behinderung nach Eiesland „einen beidseitigen Zugang“ ermöglichen: „Personen mit Behinderung müssen einen Zugang zum sozial-symbolischen Leben der Kirche und die Kirche muss einen Zugang zum sozial-symbolischen Leben von Personen mit Behinderung erlangen.“ (23) Dabei stützt sich Eiesland auf das soziologische „Minderheiten-Modell“, demzufolge Personen mit Behinderung nicht aufgrund physischer, psychischer oder emotionaler Merkmale ausgezeichnet sind, die ihnen gemeinsam sind, sondern dadurch, dass sie von „einstweilen körperlich gesunden“ Personen für eine unterschiedliche Behandlung“ ausgesondert werden (28). Hinsichtlich der Debatte, wie über Behinderung zu sprechen ist, optiert Eiesland für den Ausdruck „Person(en) mit Behinderung“, und sie erklärt dazu: „Dieser Gebrauch unterstreicht die Überzeugung, dass die Behinderung eines Menschen lediglich eine von vielen persönlichen Merkmalen ist und dass dies nicht schon synonym oder deckungsgleich ist mit dieser Person selbst.“ (32)

Da es einer „Befreiungstheologie der Behinderung“ um eine bewusste Anerkennung der gelebten Erfahrung von Personen mit Behinderung und deren Selbstverständnis gehen muss, geht es im zweiten Kapitel unter der Überschrift „Körper des Wissens“ (37-58) um die Narrative von zwei Frauen mit Behinderung. Diane DeVries kam 1950 ohne untere Gliedmaßen und mit Gliedmaßenstümpfen an den Oberarmen zur Welt; Nancy Mairs (1943-2016) erkrankte mit 29 Jahren an MS. Die Erinnerungen und Entdeckungen des Lebens mit ihren besonderen Körpern haben beide Frauen schriftlich niedergelegt. Die Sozialpsychologin Gelya Frank hat in ihren ethnographischen Forschungen die Autobiographie von Diane DeVries als Schwerpunkt herangezogen,²⁶ Nancy Mairs hat als Dichterin und Essayistin über ihre Erfahrungen geschrieben.²⁷ Die Schilderungen dieser beiden Frauen erzählen von dem „gewöhnlichen Leben von Menschen mit unkonventionellen Körpern“ (27), und sie widerlegen auf diese Weise stereotypische Vorstellungen und besitzen dadurch „ein irritierendes Potential“ (82). So hat sich Diane DeVries aufgrund ihrer angeborenen Behinderung körperliche Gesundheit niemals als Norm zu Eigen gemacht, die es anzustreben gilt. Vielmehr hat sie ihren eigenen Körper „zwar als verschieden, jedoch nicht als fehlerhaft“ angesehen (38). Auch wenn ihr Körper andersartig war, so hat sie ihn dennoch „ausdrücklich als kompakt und formschön“ (41), „attraktiv, unversehrt und ganz“ beurteilt – und das „nicht trotz, sondern gerade wegen ihres unkonventionellen Körpers“ (47). So wird auch

verständlich, wenn es ihr nicht um eine wie auch immer verstandene „Normalisierung“ ging, gegen die sie sich sogar auflehnte. Sie untergräbt vielmehr die Vorstellung eines „natürlichen“ Körpers, indem sie Hilfsmittel zu ihrem Körper gehörig ansieht. Eiesland resümiert: „DeVries’ Erfahrung und Vorstellung in Bezug auf ihren Körper bringt die herrschenden Auffassungen über das, was als alltäglich, natürlich, unabhängig und schön angesehen wird, völlig durcheinander.“ (47) Ähnlich macht auch Nancy Mairs in ihren literarischen Texten deutlich, dass Behinderung „Teil eines gewöhnlichen Lebens“ (53) ist.

Was beide Frauen an ihren Körpern erfahren, fasst Eiesland u.a. in den folgenden drei Punkten zusammen: Erstens schließt auch ein gewöhnliches Leben immer schon Kontingenz und Schwierigkeiten mit ein. Zweitens stellt Verkörperung eine soziale Leistung dar, was bedeutet, dass Behinderung nicht schon per se „Unvollkommenheit“ bedeutet. Drittens ist Behinderung als Teil eines gewöhnlichen Lebens anzusehen (56f.).

Im dritten Kapitel geht Eiesland unter der Überschrift „Die Körper-Politik“ (59-83) der sozialen Bewegung hinsichtlich der Behindertenrechte, der Anerkennung und der Teilhabe im US-amerikanischen Kontext nach sowie dem Perspektivenwechsel in der Soziologie der Behinderung, nämlich weg von der Devianzanalyse und den Individualproblemen hin zu dem sozialen Problem der Exklusion von Menschen mit Behinderung als einer Gruppe, Stichwort „Minderheiten-Modell“, demzufolge es vorrangig das System sozialer Verhältnisse und Institutionen ist, das die Marginalisierung von Menschen mit Behinderung als einer Gruppe bewirkt (76). Das heißt, dass es sich bei einer Behinderung nicht so sehr um eine „körperlich wie emotional private Tragödie“ handelt, die durch Anpassung zu bewältigen ist, sondern vielmehr „um eine stigmatisierte soziale Lage, die durch Einstellungsänderungen und soziales Engagement für Chancengleichheit von Menschen mit Behinderung zu beseitigen ist“ (81), Behinderung somit letztlich immer auch als ein „politisches Problem“ angesehen werden muss. (70).

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

Menschen mit Behinderung stoßen, wenn sie innerhalb der christlichen Gemeinschaft Inklusion und Gerechtigkeit suchen.

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

Das zweite Motiv ist das „Ideal tugendhaften Leidens“ (Bsp. Hiob), wonach man vorübergehende Gebrechen erdulden muss, um himmlischen Lohn zu erlangen (89). Eiesland bezeichnet diese Auffassung als „eine gefährliche Theologie“, denn: „Dafür benutzt, um die Anpassung an ungerechte soziale Situationen zu begünstigen und die Akzeptanz von Ausgrenzung unter Personen mit Behinderung zu unterstützen, hat sie unsere Passivität und Resignation befördert und Depression als eine angemessene Antwort auf eine ‚göttliche Prüfung‘ institutionalisiert.“ (90)

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

In dem Abschnitt „Eine amerikanische Tragödie“ (94-108) zeigt Eiesland, wie eine von der „American Lutheran Church“ gut gemeinte Initiative, die „Theologie des Zugangs“ von 1980, letztlich in ihr Gegenteil umschlug, indem aus Menschen mit Behinderung ein „Thema“ gemacht wurde, anstatt sie als theologische Subjekte zu sehen, und indem man sich immer noch am funktionalen Modell der Einschränkung orientierte, d.h. am individualistischen Ansatz.

Das zentrale fünfte Kapitel trägt den Titel des Buches „Der behinderte Gott“ (111-133), und es beginnt mit den folgenden Sätzen: „Für mich kommen Epiphanien zu selten, um sie als unglaublich abtun zu können. Ähnlich dem gläubigen Juden, der gewissenhaft jeden Sederabend die Tür für den Propheten Elija öffnete und sich Bilder der majestätischen Schönheit des Messias ersann, wonach dieser einen Befehl erschallen lassen würde, dass das ganze Universum davon erzitterte, so hatte auch ich auf eine gewaltige Offenbarung Gottes gewartet. Aber meine Epiphanie hatte wenig Ähnlichkeit mit dem Gott, auf den ich wartete,

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

In diesen Sätzen verdichtet sich eine Erfahrung, die Eiesland im „Shepard Center“ in Atlanta, einer Rehabilitationsklinik für Menschen mit Rückenmarks- und Gehirnverletzungen, gemacht hat. Worum ging es hier? In dieser Klinik, die sie zum wiederholten Male aufsuchen musste, gestaltete sie mit ihren Mitpatient(inn)en eine Bibelstunde. Dabei waren auch die gemeinsamen Zweifel daran, ob Gott sich wirklich um sie sorgen würde, ein Thema. Und auf ihre Frage hin, ob sie sagen könnten, wie sie wissen könnten, ob Gott mit ihnen sei und ihre Erfahrungen verstehen würde, kam ein längeres Schweigen auf. „Dann sagte ein junger afro-amerikanischer Mann: ‚Wenn Gott in einem mundgesteuerten Rollstuhl säße, dann würde er uns vielleicht verstehen.‘“²⁸

Einige Wochen später las Eiesland dann Lk 24,36-39, wo der Auferstandene den Jüngern erscheint: „Während sie noch darüber redeten, trat Jesus selbst in ihre Mitte. [...] Sie erschrecken und hatten große Angst, denn sie meinten, einen Geist zu sehen. Da sagte er zu ihnen: ‚Was seid ihr so bestürzt? Warum lasst ihr in eurem Herzen solche Zweifel aufkommen? Seht meine Hände und meine Füße an: Ich bin es selbst. Fasst mich doch an, und begreift: Kein Geist hat Fleisch und Knochen, wie ihr es bei mir seht.‘“

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

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

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

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

b) „Resymbolisierung“ als Schlüssel für eine „emanzipatorische Transformation“

Im Mittelpunkt von Eieslands Überlegungen steht der Symbolbegriff. Mit dem US-amerikanischen Ethnologen Clifford J. Geertz (1926-2006) ist Eiesland der Überzeugung, dass Symbole „normative Maßstäbe für die menschliche Interaktion“ begründen, „soziale Strukturen, politische Abkommen und einstellungsbezogene Neigungen“ legitimieren sowie „unsere kulturellen Instrumente“ begründen und Visionen von dem anbieten, „was sein kann“. In diesem Sinne kommt ihnen eine „performative Kraft“ zu, „da sie Glaubensinhalte und Werte begründen“ (114). Was für die Kultur ganz allgemein gilt, trifft auf die Religion in ganz besonderem Maße zu. Eiesland zitiert Geertz: „Religion ist ein System von Symbolen, das darauf ausgerichtet ist, in Menschen kraftvolle, tiefgreifende und nachhaltige Stimmungen und Motivationen zu erzeugen, indem es Anschauungen in Bezug auf eine allgemeine Ordnung des Daseins formuliert.“²⁹

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

mit Behinderung zu etablieren, da dieses die Ausgrenzung nur verfestigen würde. Vielmehr müssen neue Symbole immer auch „die normalen Praktiken, Ideen und Bilder der körperlich Gesunden“ mit verändern. Das heißt, es sind Symbole von Nöten, die die Würde der Menschen mit Behinderung auch gegenüber körperlich gesunden Personen bestärken (114f.). Eine Befreiungstheologie der Behinderung muss nach Eiesland folglich „neue Symbole von Ganzheit und neue Verkörperungen von Gerechtigkeit“ begründen. Das entscheidende Stichwort lautet darum für Eiesland „Resymbolisierung“. „Resymbolisierung beinhaltet die Dekonstruktion von vorherrschenden symbolischen Bedeutungen und eine Einführung von Symbolen, die eine befreiende Wirkung für die marginalisierte und eine verunsichernde für die herrschende Gruppe haben. Resymbolisierung ist mit einem radikalen symbolischen Aufbruch verbunden.“ (123)

Im Anschluss an den französischen Philosophen Paul Ricœur (1913-2001) macht Eiesland darauf aufmerksam, dass man aber nicht einfach neue Symbole „erfinden“ kann. Es gilt vielmehr zu schauen, ob sich nicht in der christlichen Tradition Symbole finden lassen, die die oben benannten Erfordernisse erfüllen (26). Ricœurs bekannten Satz aufgreifend „Das Symbol gibt zu denken“,³⁰ ist Eiesland davon überzeugt, dass in Lk 24,36-39 ein solches Symbol vorliegt, das es neu zu entdecken und fruchtbar zu machen gilt für eine Befreiungstheologie der Behinderung.

So sahen die Jünger nach Eiesland im auferstandenen Christus „nicht den leidenden Knecht, für den das letzte und wichtigste Wort Tragödie und Sünde war, sondern den behinderten Gott, der sowohl die beeinträchtigten Hände und Füße und die durchbohrte Seite als auch das Abbild Gottes verkörperte“ (125). Dieses Symbol des behinderten Gottes hat für Menschen mit Behinderung bestärkende Kraft, da es deutlich macht, dass Gott mit ihnen ist, so wie sie verkörpert sind, „und dass alle menschliche Bedingtheit und das ganze menschliche Leben in Gott einbezogen ist“. Es unterstreicht das Faktum, „dass das volle Menschsein mit der Erfahrung von Behinderung völlig in Einklang steht“ (126). Auf diese Weise kann die Anerkennung des behinderten Gottes dazu befähigen, sich mit dem eigenen Körpern und mit der Kirche als Christi Leib zu versöhnen: „Behinderung widerspricht somit nicht nur nicht der menschlich-göttlichen Integrität, sie wird zum neuen Leitbild von Ganzheit und zum Symbol von Solidarität.“ (128)

Das Symbol des behinderten Gottes deutet nach Eiesland somit nicht auf eine „utopische Hoffnungsvision“ im Sinne einer Auslöschung aller menschlichen Kontingenz hin (130) – ganz im Gegenteil: „Auferstehung bedeutet nicht die Verneinung oder Auslöschung unserer behinderten Körper mit der Hoffnung auf vollkommene Ebenbilder, unangetastet von

körperlicher Behinderung; vielmehr eröffnet die Auferstehung Christi die Hoffnung, dass unsere unkonventionellen und zuweilen schwierigen Körper vollständig an der Gottebenbildlichkeit teilhaben und dass Gott, dessen Wesen die Liebe ist und der auf der Seite von Gerechtigkeit und Solidarität steht, durch unsere Erfahrung berührt wird. Gott wird durch die Erfahrung, ein behinderter Körper zu sein, verändert. Das ist es, was die christliche Hoffnung der Auferstehung meint.“ (135) In diesem Sinne hat das Symbol des behinderten Gottes nach Eiesland einen „befreienden Realismus“ zur Folge, „der eine klare Anerkennung der Grenzen unserer Körper“ impliziert (130).

Zusammenfassend resümiert Eiesland: „Jesus Christus stellt als behinderter Gott ein symbolisches Idealbild zur Verfügung und öffnet die Tür für die theologische Aufgabe, christliche Symbole, Metaphern, Rituale und Lehren neu zu durchdenken, um sie für Menschen mit Behinderung zugänglich zu machen und die einseitige Ausrichtung auf körperlich Gesunde zu beseitigen.“ (132)

3. Kritische Stellungnahme

Eieslands Befreiungstheologie der Behinderung ist nicht unwidersprochen geblieben, und sie macht auch selbst auf zwei Einwände aufmerksam, die ihr gegenüber schon früh erhoben wurden (132f.). So hat sie Widerspruch erfahren von Menschen, die den Glauben an die Transzendenz Gottes im Sinne einer radikalen Andersheit stark machen und die von daher das Symbol eines behinderten Gottes beunruhigend finden (132). Ein ähnlicher Einwand begegnet auch in der Literatur, wenn ihr hier zuweilen vorgeworfen wird, sie verabschiede sich vom Bild eines vollkommenen Gottes.³¹ Das liegt aber sicherlich nicht in ihrer Intention; sehe ich das Entscheidende dieser Konzeption doch darin, dass Eiesland den Blick auf neue Symbole und Rituale eröffnet, mit deren Hilfe Menschen mit Behinderung ihre Körper in Würde bejahen und die Kirche als Gemeinschaft der Gerechtigkeit auf eine neue Art und Weise begreifen können. Die Kirche selbst ist Eiesland zufolge beeinträchtigt, wenn Menschen mit Behinderung nicht miteinbezogen werden.

Eiesland bezieht sich hinsichtlich einer „Resymbolisierung“ ja auch nicht auf den bekannten deutsch-amerikanischen evangelischen Theologen und Philosophen Paul Tillich, in dessen Denken der Symbolbegriff eine entscheidende Rolle spielt, was nahe liegen würde, sondern sie bezieht sich auf Clifford Geertz und Paul Ricœur – und das hat seinen Grund. Denn Paul Tillich geht es in seiner religiösen Symboltheorie um die Frage, wie angemessen über Gott

gesprochen werden kann, das heißt, es geht ihm letztlich um „objektive“ Aussagen über das Absolute;³² Geertz und Ricœur geht es demgegenüber primär um eine „Phänomenologie des Symbols“, mithin um die performative, d.h. Sinn und Identität stiftende Kraft religiöser Symbole. Von daher stellt sich in diesem Kontext auch nicht die Frage: Ist Jesus, Gott „wirklich“ behindert? Denn Geertz und Ricœur zufolge geht es in Bezug auf religiöse Symbole letztlich nicht um ontologische Wesensaussagen über Gott.

Aber was ist mit einer kritischen Anfrage wie der von Deborah Beth Creamer: „For example, could Eiesland’s God be cognitively disabled?“³³ Einmal davon abgesehen, dass sich Eiesland bewusst auf die Frage körperlicher Behinderung beschränkt, weil sie zum einen selbst körperlich behindert ist und weil das zum anderen mit ihrem theologischen Argument zusammenhängt, so verfehlt aber auch diese Frage das entscheidende Anliegen; ich erinnere in diesem Zusammenhang an die Bilder von Mantegna und die Äußerung der katholischen Ordensschwester hierzu. Eiesland macht aber auch selbst darauf aufmerksam, dass es „ein lohnenswertes und auch dringend erforderliches Projekt [wäre], die Erfahrung von Personen mit geistiger, sozialer oder emotionaler Behinderung in Bezug auf die Kirche zu untersuchen“ (33), was in der Zwischenzeit ja auch teilweise schon geschehen ist.³⁴

Einem zweiten Einwand zufolge führt das Symbol des behinderten Gottes „in der Kirche zu einer unkontrollierbaren Verwirrung“, und einer solchen müsse dadurch Einhalt geboten werden, dass man auf ein „gegenständliches Sprechen über Gott“ verzichtet (133). Eiesland sieht diese Gefahr aber nicht, wenn sie auf diesen Einwand entgegnet: „Mit dem Aufkommen der afroamerikanischen, feministischen, lesbisch-schwulen und lateinamerikanischen Befreiungstheologien in der jüngsten Geschichte haben unterschiedliche Vorstellungen von Gott stark zugenommen. Dennoch scheinen diese nicht in ein Chaos zu münden; vielmehr handelt es sich hierbei um die körperliche Darstellung der Auferstehung Gottes. Der Körper Gottes wird lebendig, er wird belebt durch einen Aufstand unterdrückten Wissens. Diese Wiederbelebung geschieht indes nur, wenn diese aufkommenden Vorstellungen von Gott mehr sind als nur neue Namen für dieselbe symbolische Ordnung. Die Herausforderung für den Christen besteht darin, sich auf einen oder mehrere ‚Namen‘ Gottes einzulassen und den Bildern in die Welten zu folgen, die sie eröffnen.“ (133)

Mit dem Untertitel ihrer Schrift reiht Eiesland ihr Anliegen in die Reihe der sogenannten Befreiungstheologien ein. Wenn eine Befreiungstheologie der Behinderung auch unverwechselbare Akzentuierungen umfasst, so teilt sie doch Eiesland zufolge mit der feministischen und der sog. Gender-Theologie die Wertschätzung des Körpers im Sinne einer theologischen Ressource, und sie stellt auch das patriarchalische Bild Gottes in Frage. Und

ihre Forderung nach Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung knüpft an das Anliegen lateinamerikanischer Befreiungstheologien an (122).

Eiesland fordert mit ihrer Schrift die Kirche(n) auf, etwas zu riskieren: „Auf eine Veränderung zuzugehen, ist riskant. Jedoch zu verharren, wo wir sind, ist tödlich. Hoffnungslosigkeit für Menschen mit Behinderungen und für chronisch Kranke nimmt kein Risiko auf sich.“³⁵ In diesem Sinne mag es nach Eiesland auch riskant sein, dem behinderten Gott zu begegnen. Und doch muss die Kirche „sich selbst riskieren, wenn sie Gerechtigkeit verwirklichen will“.³⁶

Das lässt mich an ein schönes Foto denken – und damit kehre ich gewissermaßen wieder zum Anfang meiner Darlegungen zurück –, auf dem ein junges Mädchen mit Down-Syndrom zu sehen ist, das sich in den Tagen des Jubiläums der Kranken und Behinderten im Rahmen des Jahres der Barmherzigkeit 2016 auf das Podest neben Papst Franziskus stellte, wobei dieser dann gesagt haben soll: „Die hat keine Angst, die riskiert was, die weiß, dass die Unterschiede ein Reichtum sind: Sie riskiert, das ist uns allen eine Lehre.“³⁷

© Copyright by Prof. Dr. Dr. Werner Schübler
Lehrstuhl für Philosophie
Theologische Fakultät Trier

Anmerkungen

¹ Vgl. Nancy L. Eiesland, *The Disabled God. Toward a Liberatory Theology of Disability*. Foreword by Rebecca S. Chopp, Nashville/TN: Abingdon Press 1994, 139 S.

² Vgl. Werner Schüßler, Was ist der Mensch? „Mensch sein“ und „Mensch werden“ aus philosophischer Sicht, in: Renate Brandscheidt/Johannes Brantl/Maria Overdick-Gulden/Werner Schüßler, Herausforderung „Mensch“. Philosophische, theologische und medizinethische Aspekte, Paderborn: Schöningh 2012, 11-52, 51.

³ Vgl. <https://beweggrund.net/> [28.11.2019]

⁴ Vgl. <https://danceability.de/> [28.11.2019]

⁵ Vgl. Nancy L. Eiesland, *Der behinderte Gott. Anstöße zu einer Befreiungstheologie der Behinderung*. Übersetzt und eingeleitet von Werner Schüßler, Würzburg: Echter Verlag 2017, 176 S.

⁶ Gottfried Lutz, Hephästos – der behinderte Gott. Oder: Der Archetyp des Anders-Seins und der Behinderung, in: *Analytische Psychologie* (2006) 264-278, 266.

⁷ F. Mathwig, Behinderten Seelsorge – oder behindert Seelsorge? Bemerkungen zum theologisch-ethischen Verständnis von Menschen mit Behinderung (2005): http://www.behindertenseelsorge.ch/portrait/grundlagen-unserer-arbeit/theologische-grundlagen/Inhalt_Mathwig.pdf [28.11.2019]

⁸ Im Einzelnen handelt es sich um die folgenden Gemälde: „Jungfrau und Kind mit den Heiligen Hieronymus und Ludwig von Toulouse“ (um 1455), „Madonna mit Kind“ (um 1460) sowie „Jungfrau mit Kind“ (ebenfalls um 1460). Vgl. dazu www.researchgate.net/publication/264462277_Genetics_in_the_art_and_art_in_genetics [28.11.2019]

⁹ John Ruhrah, Cretin or Mongol, or Both Together, in: *American Journal of Diseases of Children* 49 (1935) 477f.

¹⁰ Nenad Bukvic/John W. Elling, Genetics in the Art and Art in Genetics, in: *Gene* (2014), <http://dx.doi.org/10.1016/j.gene.2014.07.073> [28.11.2019]

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

¹² Karl-F. Behl, Für alle wird Gott Kind, in: *Kirche + Leben*, 23. Dez. 2001, Nr. 51 (Titelseite).

¹³ Ebd.

¹⁴ Sue Halpern, Portrait of the Artist. Review of „Under the Eye of the Clock“ by Christopher Nolan, in: *New York Review of Books*, 30. Juni 1988, 3f. – Zit. nach Eiesland, *Der behinderte Gott* (s. Anm. 5), 138. – Übers. von mir!

¹⁵ Siehe oben Anm. 1.

¹⁶ Vgl. Deborah Beth Creamer, *Disability and Christian Theology. Embodied Limits and Constructive Possibilities* (= *American Academy of Religion – Academic Series*, ed. by Kimberly Rae Connor), New York 2009.

¹⁷ Vgl. ebd., 87.

¹⁸ Vgl. Nancy L. Eiesland, Dem behinderten Gott begegnen. Theologische und soziale Anstöße einer Befreiungstheologie der Behinderung, in: Stephan Leimgruber/Anabelle Pithan/Martin Spiekermann (Hrsg.), *Der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Forum für Heil- und Religionspädagogik*, Münster 2001, 7-25.

¹⁹ Vgl. Nancy L. Eiesland, *Der behinderte Gott*, in: *Handbuch Integrative Religionspädagogik. Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde*, hrsg. von Anabelle Pithan, Gottfried Adam u. Robert Kollmann, Gütersloh 2002, 119-120. Diese Auszüge stammen von S. 10f. u. 24 des oben in Anm. 16 genannten Beitrages.

²⁰ Deborah Beth Creamer, *Disability and Christian Theology* (s. Anm. 16), 85.

²¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, in: Nancy L. Eiesland, *The Disabled God* (s. Anm. 1), U 4.

²² Die Dissertation trägt den Titel: *A Particular Place: Exurbanization and Religious Response in a Small Town; sie erschien unter dem Titel: A Particular Place: Urban Restructuring and Religious Ecology in a Southern Exurb*, New Brunswick/NJ 2000.

²³ Spätere wichtige Arbeiten von Eiesland sind die beiden Sammelbände: Dies./Penny Edgell Becker (eds.), *Contemporary American Religion. An Ethnographic Reader*, Walnut Creek/CA 1997; dies./Don E. Saliers (eds.), *Human Disability and the Service of God. Reassessing Religious Practice*, Nashville/TN 1998.

²⁴ Für diese Angaben bin ich u.a. Eieslands ehemaligem Kollegen Steven Michael Tipton von der „Candler School of Theology“ der Emory University dankbar.

²⁵ Im Folgenden werden Stellennachweise aus meiner deutschen Übersetzung dieser Schrift (siehe oben Anm. 3) mit der Seitenangabe in Klammern im Text genannt.

²⁶ Vgl. Gelya Frank, *Venus on Wheels: The Life History of a Congenital Amputee*, Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, Univ. of California, Los Angeles 1981. Diese Arbeit wurde später auch in veränderter Form veröffentlicht unter dem Titel: *Venus on Wheels. Two Decades of Dialogue on Disability, Biography, and Being Female in America*, Berkeley/CA 2000.

²⁷ Vgl. bes. Die Autobiographie von Nancy Mairs, *Remembering the Bone House: An Erotics of Place and Space*, New York 1989.

²⁸ Nancy L. Eiesland, *Encountering the Disabled God*:

www.biblesociety.org.uk/uploads/content/bible_in_transmission/files/2004_spring/BiT_Spring_2004_Eiesland.pdf [28.11.2019] (Übers. von mir!).

²⁹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York 1973, 90. – Übers. von mir!

³⁰ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*. Übers. von Emerson Buchanan, Boston 1967, 348. – Übers. von mir!

³¹ Vgl. z. B. Johannes Eurich, *Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung. Ethische Reflexionen und sozialpolitische Perspektiven*, Frankfurt/M. 2008, 351; Amos Yong, *Theology and Down Syndrome. Reimagining Disability in Late Modernity*, Waco/TX 2007, 174. Auch Deborah Beth Creamer macht Eiesland in diesem Zusammenhang einen Anthropomorphismus-Vorwurf (vgl. dies., *Disability and Christian Theology* [s. Anm. 16], 90).

³² Vgl. dazu Werner Schüßler, *Das Symbol als Sprache der Religion. Paul Tillichs Programm einer „Deliteralisierung“ religiöser Sprache*, in: Ders. (Hrsg.), *Wie läßt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins*, Darmstadt 2008, 169-186.

³³ Deborah Beth Creamer, *Disability and Christian Theology* (s. Anm. 16), 90.

³⁴ Vgl. z.B. Amos Yong, *Theology and Down Syndrome* (s. Anm. 31); Ulf Liedke, *Beziehungsreiches Leben. Studien zu einer inklusiven theologischen Anthropologie für Menschen mit Behinderung*, Göttingen 2009; Bernhard Joss-Dubach, *Gegen die Behinderung des Andersseins. Ein theologisches Plädoyer für die Vielfalt des Lebens von Menschen mit Behinderung*, Zürich 2014.

³⁵ Nancy L. Eiesland, *Dem behinderten Gott begegnen* (s. Anm. 18), 23.

³⁶ Ebd., 25.

³⁷ <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/papst-kirche-darf-behinderte-nicht-ausgrenzen> [28.11.2019]