

Cornelia Jäger

Gottesdienst ohne Stufen

Ort der Begegnung für Menschen
mit und ohne geistige Behinderung

Kohlhammer

Behinderung – Theologie – Kirche

Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies

Herausgegeben von

Johannes Eurich

Andreas Lob-Hüdepohl

Band 11

Cornelia Jager

Gottesdienst ohne Stufen

Ort der Begegnung für Menschen mit und ohne
geistige Behinderung

Verlag W. Kohlhammer

*Meinen Eltern
Christel und Herbert Jager*

1. Auflage 2018

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-034469-3

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-034470-9

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	11
0. Annäherung an das Thema.....	13
0.1 Die Intention der Arbeit.....	13
0.2 Das Thema der Arbeit.....	13
1. Annäherung an das Phänomen der geistigen Behinderung	15
1.1 Verortung von Behinderung	15
1.1.1 Gesundheit – Krankheit – Behinderung	15
1.1.2 Perspektiven	16
1.2 Behinderung	17
1.2.1 Rückblick auf die Entwicklung des Behindertenbegriffs	17
1.2.2 Verständnis von Behinderung	18
1.3 Geistige Behinderung	19
1.3.1 Begrifflichkeiten für das Phänomen der geistigen Behinderung	19
1.3.2 Geistige Behinderung aus Sicht verschiedener Fachrichtungen.....	21
1.3.3 Perspektiven	23
2. Annäherung an den Menschen.....	25
2.1 Der Mensch aus technologisch-naturwissenschaftlicher Perspektive	25
2.2 Der Mensch aus utilitaristischer Perspektive.....	26
2.3 Der Mensch aus christlicher Perspektive.....	27
2.3.1 Der Mensch als Geschöpf Gottes	27
2.3.2 Der Mensch als Gottesebenbild.....	29
2.3.3 Der Mensch aus Sicht des Rechtfertigungsgeschehens.....	30
2.3.3.1 <i>Der Mensch als Sünder</i>	30
2.3.3.2 <i>Der Mensch als ‚simul iustus et peccator‘</i>	32
2.3.4 Der Mensch in eschatologischer Perspektive	34

2.4	Beurteilung der dargestellten Menschenbilder	35
2.5	Perspektiven	36
3.	Annäherung an Menschen mit geistiger Behinderung ...	40
3.1	Lebensphasen	40
3.1.1	Kindheit und Jugend.....	40
3.1.2	Erwachsenenwerden und Erwachsensein	40
3.1.3	Frausein und geistige Behinderung	41
3.1.4	Älterwerden und Altsein	43
3.1.5	Perspektiven	45
3.2	Lebensorte und Wohnformen	48
3.2.1	Grundbedürfnisse des Wohnens.....	48
3.2.2	Wohnmöglichkeiten für Menschen mit geistiger Behinderung	48
3.2.3	Perspektiven	49
3.3	Lebensdimensionen	50
3.3.1	Lebensdimensionen I: Leben und Arbeiten.....	50
3.3.1.1	<i>Partnerschaft, Elternschaft, Arbeit und Freizeit</i>	50
3.3.1.2	<i>Perspektiven</i>	53
3.3.2	Lebensdimensionen II: Erziehung, Lernen und Bildung.....	54
3.3.2.1	<i>Die grundsätzliche Erziehungsbedürftigkeit und Bildbarkeit von Menschen mit geistiger Behinderung</i>	54
3.3.2.2	<i>Schulische Förderung</i>	55
3.3.2.3	<i>Erwachsenenbildung</i>	60
3.3.2.4	<i>Perspektiven</i>	62
3.3.3	Lebensdimension III: Die Religiosität von Menschen mit geistiger Behinderung	63
3.3.3.1	<i>Überblick über die Forschungsergebnisse</i>	63
3.3.3.2	<i>Wilhelm SCHULZ</i>	64
3.3.3.3	<i>Hans SOMMERER</i>	65
3.3.3.4	<i>Ruth WINTERGERST</i>	66
3.3.3.5	<i>Rudolf POHL</i>	67
3.3.3.6	<i>Ibrahim LADA'A</i>	68
3.3.3.7	<i>Stefan ANDERSSOHN</i>	68
3.3.3.8	<i>Perspektiven</i>	75
4.	Begegnung von Menschen mit und ohne geistige Behinderung	80
4.1	Das Inklusionsprinzip	80

4.1.1	Vier Qualitätsstufen.....	80
4.1.2	Darstellung des Inklusionsprinzips	82
4.1.3	Inklusion und Kirche.....	84
4.1.4	Perspektiven	86
4.2	Einstellungen und Verhalten gegenüber Menschen mit Behinderung	88
4.2.1	Einstellungen und Verhalten	88
4.2.2	Einstellungen gegenüber Menschen mit geistiger Behinderung	89
4.2.3	Verhalten gegenüber Menschen mit geistiger Behinderung	91
4.2.4	Einstellungen von Gemeindegliedern ohne und mit Behinderung zueinander.....	91
4.2.5	Förderung positiver Einstellungen gegenüber Menschen mit geistiger Behinderung	92
4.2.6	Perspektiven	93
4.3	Leitbilder für eine inklusive Gemeinde	95
4.3.1	Einleitung	95
4.3.2	Jan HENDRIKS: „Gemeinde als Herberge“	95
4.3.3	Paul-Hermann ZELLFELDER-HELD: „Solidarische Gemeinde“	96
4.3.4	Günter RUDDAT: „Gemeinde ohne Stufen“	97
4.3.5	Wahl eines Gemeindetyps für eine inklusive Gemeinde.....	98
4.3.6	Perspektiven	100
5.	Fazit.....	102
5.1	Übersicht über für den Gottesdienst ohne Stufen relevante Prinzipien.....	102
5.2	Erläuterung wesentlicher Prinzipien.....	102
6.	Gottesdienst ohne Stufen. Ort der Begegnung für Menschen mit und ohne geistige Behinderung.....	104
6.1	Gottesdienstverständnis: Gegenwärtige Zugänge.....	104
6.1.1	Der Gottesdienst als Ort der Begegnung.....	104
6.1.2	Der Gottesdienst: Dienst Gottes oder Dienst von Menschen?.....	105
6.1.3	Der Gottesdienst als Kommunikationsgeschehen	106

6.1.4	Der Gottesdienst als Vorgabe und als Gestaltungsaufgabe..	106
6.1.5	Der Gottesdienst als Fest und als Feier	107
6.1.6	Perspektiven	108
6.2	Gottesdienstgestaltung: Gegenwärtige Maßstäbe	111
6.2.1	Der Kriterienkatalog des Evangelischen Gottesdienstbuches	111
6.2.2	Perspektiven	113
6.3	Gottesdienst ohne Stufen: exemplarisch dargestellt an den Dimensionen Sprache, Musik und Abendmahl	116
6.3.1	Sprache	116
6.3.1.1	<i>Der Aspekt der Kommunikation</i>	116
6.3.1.2	<i>Gesetze und Richtlinien für eine barrierefreie Kommunikation</i>	116
6.3.1.3	<i>Kommunikation von Menschen mit geistiger Behinderung..</i>	117
6.3.1.4	<i>Regeln für die Leichte Sprache</i>	118
6.3.1.5	<i>Ausgewählte liturgische Elemente</i>	124
6.3.1.6	<i>Nonverbale Kommunikationsformen</i>	194
6.3.1.7	<i>Kommunikationsangebote für Menschen mit geistiger Behinderung</i>	195
6.3.1.8	<i>Perspektiven</i>	206
6.3.1.9	<i>Gebärdensprache im Gottesdienst</i>	208
6.3.2	Musik	219
6.3.2.1	<i>Ebenen der Wirksamkeit von Musik</i>	219
6.3.2.2	<i>Dimensionen von Musik</i>	223
6.3.2.3	<i>Musik im Gottesdienst</i>	225
6.3.2.4	<i>Perspektiven</i>	230
6.3.2.5	<i>Musik bezogen auf Menschen mit geistiger Behinderung</i>	234
6.3.2.6	<i>Perspektiven</i>	235
6.3.2.7	<i>Instrumentalmusik im Gottesdienst ohne Stufen</i>	236
6.3.2.8	<i>Das Lied im Gottesdienst ohne Stufen</i>	237
6.3.2.9	<i>Das Spiellied</i>	251
6.3.3	Abendmahl	261
6.3.3.1	<i>Biblische Aspekte</i>	261
6.3.3.2	<i>Reflexionen bezogen auf den Personenkreis mit geistiger Behinderung</i>	265
6.3.3.3	<i>Perspektiven</i>	267
6.3.3.4	<i>Historische Aspekte</i>	269
6.3.3.5	<i>Gegenwärtige innerprotestantische Situation</i>	273
6.3.3.6	<i>Protestantisch – römisch-katholische Konfliktsituation</i>	275
6.3.3.7	<i>Perspektiven</i>	277
6.3.3.8	<i>Theologische Aspekte</i>	281
6.3.3.9	<i>Perspektiven</i>	283

6.3.3.10 Relevanz für den Gottesdienst	285
6.3.3.11 Gestaltung	286
6.3.3.12 Perspektiven	293
6.3.3.13 Konkreteion.....	304
7. Resümee und Forschungsperspektiven.....	325
7.1 Resümee	325
7.2 Forschungsperspektiven	332
Abkürzungsverzeichnis.....	334
Literaturverzeichnis.....	335
Abbildungen	365

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist im Frühjahr 2017 unter dem Titel „Gottesdienst ohne Stufen als Ort der Begegnung. Unter besonderer Berücksichtigung von Menschen mit geistiger und ohne geistige Behinderung“ als Dissertation von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel angenommen worden. Zur Veröffentlichung in der Buchreihe „Behinderung – Theologie – Kirche“ des Verlages Kohlhammer ist sie ganz erheblich gekürzt worden.

Bevor ich mein Forschungsprojekt darstelle, möchte ich einer Reihe von Menschen danken, die mich im Hinblick auf mein Forschungsvorhaben in unterschiedlicher Weise unterstützt oder motiviert haben:

Herr Prof. Dr. Günter Ruddat, Professor em. für Praktische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel, ermutigte mich, dieses Forschungsprojekt anzugehen. Als sehr anregend habe ich seine zahlreichen Arbeiten wahrgenommen, in denen er seine Leserschaft an seiner Vision einer „Gemeinde ohne Stufen“ (vgl. RUDDAT 1993a) teilhaben lässt. Vor allem aber bin ich ihm sehr dankbar für die menschliche und warmherzige Art, mit der er mir begegnete und mich bei meinem Vorhaben unterstützte. Er betreute meine Arbeit kontinuierlich und mit viel Engagement und gab mir kritische Impulse und hilfreiche Anregungen. Weiterhin gilt mein Dank Frau Prof. Dr. Andrea Bieler, die mich in ihrer Funktion als Leiterin der praktisch-theologischen Sozietät zu kritischem und unkonventionellem Denken angeregt hat. Sie hat sich freundlicherweise dazu bereit erklärt, meine Arbeit als Korreferentin in Augenschein zu nehmen.

Mit großer Dankbarkeit denke ich insbesondere an meine Eltern, die während meiner Forschungszeit verstorben sind. Sie haben mich dazu ermutigt, mein Forschungsprojekt anzugehen. Und sie hatten keinen Zweifel daran, dass ich meine Arbeit zu einem guten Ende bringen werde. Meinem Ehemann Frank Jäger danke ich ebenfalls von ganzem Herzen: für sein Verständnis und seine Geduld, für seine ermutigenden Worte und Gesten und die vielen ertragreichen Gespräche. All das hat mir auf so mancher Durststrecke neue Kraft gegeben.

Mein besonderer Dank gilt dem Verlag W. Kohlhammer und dem Herausgeberkreis für die Veröffentlichung meiner Arbeit im Rahmen der Reihe „Behinderung – Theologie – Kirche“.

Und schließlich ist es mir ein großes Anliegen, den vielen Menschen mit und ohne Behinderung, mit denen ich seit Jahren gemeinsam Gottesdienste feiern kann oder im Menschenstadtchor des Behindertenreferates Essen musizieren darf, von Herzen zu danken. Durch sie konnte und kann ich immer wieder erleben, wie bereichernd eine Gemeinschaft aus Menschen in all ihrer Verschiedenheit für uns alle sein kann. Ihre selbstverständliche und wertschätzende Art, einander zu begegnen und miteinander umzugehen,

beeindruckt mich immer wieder und ihre Freude am gemeinsamen Tun wirkt ansteckend auf mich. So fühle ich mich von ihnen eingeladen, teilzuhaben an ihrer fröhlichen Art, miteinander Gott zu feiern: mit Herz und Hand, mit Kopf und mit allen Sinnen. Danke!

Essen, im November 2017

Cornelia Jager

0. Annäherung an das Thema

0.1 *Die Intention der Arbeit*

Die vorliegende Arbeit wird von einer Vision getragen, für die sie bei ihren Leserinnen und Lesern wirbt: der Vision einer Kirche, in der wahre Begegnung stattfindet: Begegnung zwischen ganz unterschiedlichen Menschen mit ihren je eigenen Fähigkeiten und Begrenzungen, in dieser Arbeit exemplarisch dargestellt anhand von Menschen mit und ohne geistige Behinderung, und Begegnung dieser bunten Gemeinschaft mit Gott. Der Gottesdienst wird hier als der zentrale Ort angesehen, an dem diese Begegnungen möglich sind. Intention dieser Arbeit ist es, ihre Leserinnen und Leser für diesen Traum zu gewinnen und sie zu motivieren, eigene Schritte auf dem Weg zu dessen Verwirklichung zu wagen. Im Hinblick darauf will die vorliegende Arbeit dazu ermutigen, den Gottesdienst in den Gemeinden als Ort der Begegnung zu feiern. Dies kann nur gelingen, wenn er barrierefrei und damit als ‚Gottesdienst ohne Stufen‘ gestaltet wird. Da im deutschsprachigen Raum Forschungsarbeiten zum Gottesdienst mit Menschen mit und ohne geistige Behinderung noch fast gänzlich fehlen, versteht sich die vorliegende Arbeit als eine anfängliche Auseinandersetzung mit dieser wichtigen Thematik.

0.2 *Das Thema der Arbeit*

Das Thema „Gottesdienst ohne Stufen. Ort der Begegnung für Menschen mit und ohne geistige Behinderung“ wird in dieser Arbeit in sechsfacher Weise eingegrenzt: Erstens steht der Gottesdienst im Raum der *evangelischen Kirche* im Zentrum dieser Arbeit im Wissen darum, dass die Weitung des Blicks auf den ökumenischen Gottesdienst als dringend notwendig und bereichernd noch aussteht. Zweitens steht der Gottesdienst in der evangelischen *Kirchengemeinde* im Zentrum im Bewusstsein, dass die dort gewonnenen Erfahrungen einen gemeinsamen Erfahrungshorizont bilden mit denjenigen Erfahrungen in den Gottesdiensten außerhalb der Gemeinden, z. B. an Orten, wo Menschen mit und ohne Behinderung miteinander leben bzw. arbeiten. Drittens steht der Gottesdienst *im engeren Sinne* im Zentrum unter Anerkennung, dass dieser eine untrennbare Einheit bildet mit dem ‚Gottesdienst im Alltag‘. Viertens steht der Gottesdienst *mit Erwachsenen* im Zentrum dieser Arbeit in der Hoffnung, dass die wichtige und erhellende Betrachtung des Gottesdienstes mit Kindern und Jugendlichen mit und ohne Behinderung Gegen-

stand anderer Arbeiten sein wird. Fünftens steht der Gottesdienst *mit Menschen mit und ohne geistige Behinderung* im Zentrum dieser Arbeit verbunden mit dem Wunsch, dass die diesbezüglichen Überlegungen und Ideen einen kleinen Beitrag leisten auf dem Weg zu einem Gottesdienst mit Menschen in all ihrer Verschiedenheit. Und sechstens steht der *Gottesdienst ohne Stufen*¹ im Zentrum im Wissen darum, dass es sich bei der anvisierten Stufenlosigkeit im Sinne einer umfassenden Barrierefreiheit nicht um einen auf Erden vollends erreichbaren Zustand handelt, sondern um ein Prinzip, welches das Verständnis des Gottesdienstes und seine Gestaltung ebenso prägt wie die unterschiedlichen Begegnungen im Gottesdienst. Die Stufenlosigkeit bezieht sich sowohl auf die räumlichen Gegebenheiten des Gottesdienstortes als auch auf die Gottesdienstgestaltung und die Einstellung der Gottesdienstfeiernenden zueinander. Ziel ist es, auf der Basis der Gleichstellung aller Menschen, jedem und jeder Gottesdienstbesuchenden volle Teilhabe und gleichberechtigte Mitwirkung am Gottesdienst zu ermöglichen.

¹ Im Folgenden wird der Begriff ‚Gottesdienst ohne Stufen‘ wegen seines häufigen Vorkommens innerhalb dieser Arbeit der Einfachheit halber nicht mehr in Anführungszeichen gesetzt.

1. Annäherung an das Phänomen der geistigen Behinderung

1.1 Verortung von Behinderung

1.1.1 Gesundheit – Krankheit – Behinderung

Im allgemeinen Sprachgebrauch zeigt sich, dass Menschen mit Behinderung oft zu den Kranken und damit zu den Leidenden und zu Bemitleidenden² gezählt werden. WENDELER sieht in dieser Zuschreibung „die wohl am weitesten verbreitete Rolle, die Menschen mit einer Behinderung zugewiesen wird“ (WENDELER 1993, 47). Wortpaarungen wie etwa „Behinderte und Gesunde“ (BATEL 1992, 4) belegen dieses Verständnis. Selbst bei terminologischer Unterscheidung von Krankheit und Behinderung werden beide Begriffe oftmals miteinander verknüpft, z. B. in Gebeten.³ Deshalb fordern Betroffene, wie etwa der ev. Theologe Ulrich BACH, die strikte Unterscheidung zwischen Krankheit und Behinderung (vgl. BACH, U. 1980, 32).

Gesundheit wird in der Verfassung der Weltgesundheitsorganisation (WHO) von 1946 als ein „Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur des Freiseins von Krankheit und Gebrechen“ (WHO, zit. n. SCHAEFER/BLOHMKE 1972, 331) definiert.⁴ Gesundheit ist demnach ein mehrdimensionales und vor allem auch ein soziales Phänomen. Kritikerinnen und Kritiker bemängeln jedoch, dass die sozialen Zusammenhänge in der Definition der WHO im Unkonkreten bleiben (vgl. HÄMER 1994, 71). Zudem wird das dahinterstehende Gesundheitsverständnis als unbiologisch (vgl. SCHAEFER 1976, 18) und utopisch (vgl. KREBS 2002, 24) angesehen, da es sich bei der Gesundheit nicht um einen statischen Zustand, sondern um einen störanfälligen Prozess handle und sich überdies völliges Wohlbefinden bei keinem Menschen einstelle.

Auch für das Phänomen der *Krankheit* existiert kein allgemeingültiger Begriff. In der Alltagssprache bedeutet ‚krank sein‘ so viel wie ‚nicht gesund‘ sein und damit ‚nicht funktionstüchtig‘ sein. In diversen Lexika wird

² Der inzwischen verstorbene Theologe Ulrich BACH war seit einer Erkrankung im Alter von 21 Jahren selbst auf einen Rollstuhl angewiesen. Er schilderte die Reaktion von Menschen ohne Behinderung beim Anblick von Menschen mit schwerer Behinderung so: „wir sagen: ‚dieses ganze Elend‘“ (BACH, U. 1994, 53).

³ Ein Fürbittengebet in der aktuellen Agenda für die EKU und die VELKD beinhaltet die Fürbitte: „Wir beten zu dir um Stärkung für die Kranken und für die geistig oder körperlich Behinderten“ (EGb 1999, 572).

⁴ Ebenso PSCHYREMBEL 2004b, 648.

die Prozesshaftigkeit von Krankheit und deren Regelwidrigkeit herausgehoben (vgl. HARTMANN u. a. 1968, 147f.) und/oder, analog zum Gesundheitsbegriff, die subjektive Wahrnehmung des erkrankten Menschen mit einbezogen (vgl. PSCHYREMBEL 2004c, 983).

Behinderung wird oft mit chronischer Krankheit gleichgesetzt oder zumindest in deren Nähe gerückt. Eine Unterscheidung beider Kategorien erfolgt zumeist nur aus pragmatischen Gründen, etwa, um den von einem Gesetz betroffenen Personenkreis einzugrenzen (vgl. TRÖSTER 1990, 13). So handelt es sich aus medizinischer Sicht bei einer Behinderung um eine vom alterstypischen Zustand abweichende Funktionsbeeinträchtigung, die mindestens sechs Monate andauert und die Hilfsbedürftigkeit der Betroffenen zur Folge hat (vgl. PSCHYREMBEL 2004a, 205). Da beide Aspekte auch für die Feststellung einer chronischen Krankheit relevant sind, ist die Grenze zwischen Krankheit und Behinderung unklar.

Werden hingegen *Gesundheit, Krankheit und Behinderung aus inklusiver Perspektive* wahrgenommen, dann kommt es generell zur Aufhebung der Grenzen zwischen den drei Kategorien. *Gesundheit* wird dann als ein störungsfälliger Prozess, der sich durch die Bewahrung eines „Fließgleichgewichtes im somatischen wie im nicht-somatischen Bereich“ (JACOB 1976, 357) auszeichnet, verstanden. Gesundheit ist dann „nicht die Abwesenheit von Störungen, sondern die Kraft, mit ihnen zu leben“ (RÖSSLER, D. 1977, 63). Demgemäß kann ein Mensch mit einer *chronischen Krankheit* „bedingt gesund“ (KREBS 2002, 24) sein. Aus dieser Sicht erscheint *Behinderung* als „eine besondere Form von Gesundheit“ (VORSTAND 1990, 257).

1.1.2 Perspektiven

Die Zuordnung von Behinderung zu der Kategorie der Leiden hat u. a. zur Folge, dass die Zugehörigkeit der davon betroffenen Menschen zu Gottes guter Schöpfung auf dem Spiel steht. Hier wird es notwendig sein, darüber nachzudenken, wie Leiden im Allgemeinen und Behinderung im Besonderen theologisch zu deuten sind. Weiterhin gilt es zu reflektieren, inwiefern die Schöpfung Gottes gut ist. Überdies wirkt sich die Identifizierung von Behinderung mit Leiden auf die Selbstwahrnehmung und Selbstakzeptanz der davon betroffenen Menschen sowie auf ihre Fremdwahrnehmung seitens ihrer Umwelt aus. Ihnen wird generell eine nur unzureichende Lebensqualität im Sinne eines Unwohlbefindens unterstellt. Euthanasiebestrebungen und Vermeidung der Geburt von Menschen mit Behinderung durch Selektionsverfahren oder Abtreibung sind Folgen davon.

Die gedankliche Verknüpfung von Krankheit und Behinderung führt zur Wahrnehmung von Behinderung als Defekt an der davon betroffenen Person. Das wiederum führt zur Ausblendung des sozialen Aspektes von Behinderung und verhindert in Konsequenz daraus die Übernahme von Verantwort-

tung zur Beseitigung sozialer Barrieren seitens der Gesellschaft und der Kirchen.

Die Unklarheit des Verhältnisses zwischen den Kategorien der chronischen Erkrankung und der Behinderung führt dazu, dass die Behinderung, analog zur chronischen Erkrankung, in die Kategorie der pathologischen Endzustände gerät. Da sich diese nicht mehr ändern lassen, reagieren Menschen ohne Behinderung darauf nicht selten mit Abstandnahme von den davon betroffenen Menschen. Diese wiederum meiden nicht selten, wenn sie die beschriebenen Reaktionen ihrer Mitmenschen verspüren, aus Unsicherheit den Kontakt zu ihnen. Somit hat die Uneindeutigkeit die beiden Kategorien betreffend negative Auswirkungen auf die Beziehung zwischen Menschen mit und ohne Behinderung.

Aus Sicht eines inklusiven Gesundheitsbegriffes hingegen erscheint eine generelle Einteilung von Menschen in Gesunde, Behinderte und Kranke mehr als fragwürdig. Weiter wehrt die Prozesshaftigkeit der menschlichen Gesundheit jeglicher Hierarchie unter Menschen. Die Desillusion im Hinblick auf das Erreichen einer vollkommenen Gesundheit und die Anerkennung der Relativität von Gesundheit fördern die Akzeptanz von Störungen und Begrenzungen im Leben von Menschen. Dementsprechend relativiert sich auch die Deutung von Behinderung als Normabweichung. Bei ihr handelt es sich nicht um das ganz Andere im Vergleich zu der totalen Gesundheit, sondern um eine graduelle Unterscheidung von (momentaner) Nicht-Behinderung. Weil zudem die Grenzen zwischen Gesundheit und Behinderung fließend sind, sollten Menschen mit Behinderung zunächst als ‚bedingt Gesunde‘ angesehen werden.

1.2 *Behinderung*

1.2.1 Rückblick auf die Entwicklung des Behindertenbegriffs

Der Terminus ‚Behinderung‘ als Bezeichnung für die funktionale Auswirkung einer Schädigung ist erst seit den 1920er-Jahren gebräuchlich. Anfang des 20. Jahrhunderts war u. a. der Begriff ‚*Krüppel*‘ für Menschen mit Missbildungen⁵ üblich (vgl. JANTZEN 1974, 44). Da dieser im Laufe der Zeit eine deutliche Abwertung erfuhr, indem er zum Ausdruck für Bettler wurde,⁶

⁵ Vgl. z. B. BIESALSKI 1909, 8 u. vgl. PERL 1926.

⁶ Die Verbindung zwischen sogenannten Krüppeln und Bettlern ist schon sehr alt. So wurden bereits im griechischen Altertum (ca. 600 v. Chr.) Krüppel zu Bettlern gemacht (vgl. SCHMUTZLER 1996, 55).

erfolgte die Suche nach einem neuen, nicht diskriminierenden und umfassenderen Terminus (vgl. VERNOOIJ 2007, 8). So wurden Begriffe wie ‚*Hilfling*‘, ‚*Gebrechlicher*‘ (vgl. PERL 1926, 53) oder ‚*Körper-Gebrechlicher*‘ (vgl. HERBST 1999, 18) vorgeschlagen. In den 1920er-Jahren trat erstmals der Bezeichnungskomplex ‚*Behinderung – behindert*‘ auf, und zwar in der Fürsorgeverwaltung und in der deutschen Heilpädagogik (vgl. BIESALSKI 1926, 11). In einer Untersuchung des STATISTISCHEN LANDESAMTES BADEN aus dem Jahre 1925 findet sich die Bezeichnung ‚*Körperlich-Gebrechlicher*‘ (vgl. HERBST ebd.). Und PERL sprach 1926 von ‚*körperlich Behinderten*‘ (vgl. PERL ebd., 50). Der Behindertenbegriff wurde in den 1920er-Jahren vereinzelt (vgl. ebd., 51), später zunehmend in Zusammensetzungen verwendet, welche die verschiedenen Behinderungsarten bezeichneten (etwa: ‚*Gehbehinderter*‘). 1957 wurde das Körperbehindertengesetz verabschiedet, in dem der Begriff ‚*Krüppel*‘ konsequent durch ‚*Körperbehinderte/r*‘ ersetzt wurde. Schließlich setzte sich sowohl in der Alltags- als auch in der Rechtssprache die Bezeichnung ‚*Behinderter*‘ ohne erläuternden Zusatz durch. Nach dem zweiten Weltkrieg fand sie Eingang in das Bundessozialhilfegesetz (vgl. HERBST ebd., 19) und in die Öffentlichkeitsarbeit. KritikerInnen hingegen bemängeln dessen allgemeinen Gebrauch. So betont z. B. MÖCKEL, kein Kind sei nur ‚*Behinderter*‘. Deshalb könne der Begriff ‚*Behinderung*‘ nicht stillschweigend in den Begriff ‚*Behinderter*‘ umgemünzt werden (vgl. MÖCKEL 1982, 31).

1.2.2 Verständnis von Behinderung

Bis in die 1980er-Jahre hinein wurde Behinderung als *individuale Beeinträchtigung* und damit als Defekt an dem davon betroffenen Menschen gesehen. Zu den Vertreterinnen und Vertretern dieser Sicht gehörten damals BACH (vgl. BACH, H. 1975, 9) und der DEUTSCHE BILDUNGSRAT (vgl. DEUTSCHER BILDUNGSRAT/BILDUNGSKOMMISSION 1979, 32). Seit den 1980er-Jahren wurde die Perspektive auf das Phänomen der Behinderung erweitert. So hob z. B. der Soziologe CLOERKES den *Doppelcharakter von Behinderung* heraus. Seiner Ansicht nach ist ein Mensch als behindert anzusehen, wenn zwei Faktoren vorliegen: zum einen „eine Abweichung von wie auch immer definierten gesellschaftlichen Erwartungen“ (CLOERKES 1997, 75) und zum anderen eine negative Reaktion darauf (vgl. ebd.). Entscheidend sei „die ‚soziale Reaktion‘“ (ebd.), sie schaffe „Behinderungen und Behinderte“ (ebd.). Mit ihrer „International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps“ (WHO 1980)⁷, der ersten allgemein gültigen internationalen Klassifikation für die unterschiedlichen

⁷ Im Folgenden wird die für diese Klassifikation der WHO übliche Abkürzung ICIDH verwendet.

Behinderungen und Beeinträchtigungen, legte die WHO ein *dreidimensionales Modell von Behinderung* vor, das Störungen, nun auf drei Ebenen, aufzeigt: erstens auf der Ebene der körperlichen und/oder psychischen Struktur und Funktion („*Impairment*“; WHO 1980, 47), zweitens auf der Ebene der Fähigkeiten („*Disability*“; ebd., 143) und drittens auf der Ebene der sozialen Stellung oder der Teilnahme am gesellschaftlichen Leben („*Handicap*“; ebd., 183). Da dieses Klassifikationsschema weiterhin einen störungs- und defektorientierten Ansatz aufwies, entschied sich die WHO zu einer Revision ihres Modells. In der neuen Fassung, der ‚International Classification of Functioning, Disability and Health‘⁸ (vgl. dies. 2001), wird der allein individuumzentrierte Blick zugunsten einer systemorientierten Betrachtungsweise geweitet, die Rolle der Umwelt beim Prozess der Ausprägung einer Beeinträchtigung intensiver berücksichtigt und der ganze Lebenshintergrund der Betroffenen stärker wahrgenommen (vgl. SCHUNTERMANN 2005, 11). Es geht nicht mehr um die Klassifikation von Krankheitsfolgen, sondern um Komponenten von Gesundheit und deren Beeinträchtigungen.⁹ Behinderung wird von einem bisher personalen zu einem nun sozialen Phänomen und Inklusion zu einer gesamtgesellschaftlichen Aufgabe. Entscheidende Aspekte der ICF sind dann in das Gesetz zur Gleichstellung behinderter Menschen (vgl. HEIDEN 1998) und in das Neunte Buch des Sozialgesetzbuches (vgl. DAU/DÜWELL/JOUSSEN 2014) aufgenommen worden. Der Behinderungsbegriff des SGB IX nimmt allerdings noch zwei weitere Aspekte hinzu: den Zeitbezug (Zustand länger als 6 Monate) sowie das Prinzip der Altersinäquivalenz (altersuntypische Störung der Funktionen).¹⁰

1.3 Geistige Behinderung

1.3.1 Begrifflichkeiten für das Phänomen der geistigen Behinderung

Hinsichtlich des Sachverhaltes der geistigen Behinderung zeigt sich im Laufe der Geschichte ein permanenter Begriffswandel. Bis in die Neuzeit hinein wurde jene mit anderen Phänomenen wie Krankheit, Körper-, Sinnes- und Sprachbehinderung sowie Verelendung in sich wandelnden Konstruktionen zusammengefasst (vgl. KOBİ 2000, 63). Erst nach der Französischen Revo-

⁸ Eine Kurzversion der ‚International Classification of Functioning, Disability and Health‘ (im Folgenden abgekürzt als ICF) bietet SCHUNTERMANN 2005, 145-228.

⁹ Vgl. ebd., 37-58.

¹⁰ Vgl. § 2 Absatz 1 SGB IX (DAU/DÜWELL/JOUSSEN 2014).

lution erfolgte erstmals eine systematische Erforschung der geistigen Behinderung sowie deren klare Unterscheidung von psychischen Erkrankungen.

Im Alten Rom und in Griechenland wurden Menschen mit körperlicher bzw. geistiger Normabweichung als ‚*Morionen*‘ bezeichnet. Die griechische Wurzel des Wortes bedeutet ‚Torheit‘ (μωρία; vgl. BAUER, W. 1988c, 1075). Des Weiteren gab es die Konstruktion ‚*Monster*‘. Das Wort leitet sich her von lat. ‚monstrum‘, ‚Ungeheuer, Scheusal‘ (vgl. PFEIFER 2003c, 887) und bezeichnete Menschen oder Tiere, die in irgendeiner Form aus dem Rahmen des Vertrauten fielen (vgl. PERRIG 1987, 41). Den so Bezeichneten wurde die Gottebenbildlichkeit abgesprochen und eine ähnliche Funktion wie die des Bösen zugeschrieben (vgl. ebd., 45).

Im Mittelalter war die Konstruktion der ‚*Wechselbälger*‘ weit verbreitet (vgl. BACHMANN 1985). Die Entstehung eines sog. Wechselbalges wurde auf unterschiedliche Ursachen zurückgeführt (vgl. KIRMSSE 1922, 86-88). Eine in Anlehnung an heidnische Überlieferungen entstandene Kausallegende geht davon aus, dass der Teufel in einem Augenblick mütterlicher Unaufmerksamkeit das jeweilige gesunde Kind gegen ein geistig und körperlich schwer geschädigtes Kind, einen sog. Wechselbalg, ausgetauscht habe (vgl. SPECK 2005, 15f.). LUTHER soll, wie eine quellenkritisch ungesicherte Niederschrift eines Tischgesprächs zeigt, solche Kinder als „massam carnis“ (WA TR V Nr. 5207,9,31) d. h. als ‚Fleischklumpen‘ bezeichnet haben. Er selbst habe ein solches Kind in Dessau ertränken wollen, sei aber von der Obrigkeit daran gehindert worden (vgl. WA TR V Nr. 5207,9,17-20).

Auch in den folgenden Jahrhunderten gab es eine Reihe von unterschiedlichen Benennungen für Menschen mit geistiger Behinderung. Sie wurden als ‚*Idioten*‘ (vgl. PFEIFER 2003b, 571), ‚*Kretinen*‘ (vgl. KOBİ 2000, 66), ‚*Blödsinnige*‘ (vgl. PFEIFER 2003a, 150) oder ‚*Schwachsinnige*‘ (vgl. ders. 2003f, 1252f.) bezeichnet. Die Pejoration, die jedes Etikett im Laufe der Zeit erfuhr, machte jeweils aufs Neue die Suche nach einem neutraleren Begriff erforderlich. Folgeschwer war besonders die Wahrnehmung und Bezeichnung von Menschen mit geistiger Behinderung als ‚*kulturhindernde Ballastexistenzen*‘, die ihre Wurzeln im 19. Jh. hat. BINDING/HOCHE sprechen den ihrer Meinung nach unheilbar Blödsinnigen aus volkswirtschaftlichen Gründen jegliches Existenzrecht ab. Mit ihrer Sicht waren sie Wegbereiter des nationalsozialistischen Gedankengutes (vgl. BINDING/HOCHE 1920).

Erst die 1958 gegründete Elterninitiative ‚Bundesvereinigung Lebenshilfe für das behinderte Kind‘¹¹ forderte mit Erfolg das Schulrecht für ihre Kinder und führte den Terminus ‚*Geistigbehinderte/r*‘ ein (vgl. VERNOOIJ 2007, 214). Bis heute ist die Bezeichnung ‚*Geistige Behinderung*‘ wegen ihrer Defizitfixierung (vgl. SPECK ebd., 49) und der als unzutreffend beurteilten Gleichsetzung von Kognition und Geist (vgl. FORNEFELD 2002, 50)

¹¹ Heute trägt die Vereinigung den Namen ‚BUNDESVEREINIGUNG LEBENS-
HILFE FÜR MENSCHEN MIT GEISTIGER BEHINDERUNG E. V.‘.

in der Kritik. FEUSER sieht in dieser Benennung sogar den Verweis eines Menschen aus seiner Gattung (vgl. FEUSER 2000, 147). Im Folgenden kam es zur Ausprägung sogenannter ‚Menschen-mit-Formeln‘ wie z. B. ‚*Menschen mit geistiger Behinderung*‘ oder ‚*Menschen mit Beeinträchtigungen ihrer intellektuellen Fähigkeiten*‘. In jüngster Zeit kommt es verschiedentlich zur Auflösung des Behindertenbegriffes. Behinderung wird als „normale (übliche) Variante menschlicher Daseinsformen“ (SPECK 2005, 69) definiert. Während FEUSER Begriffe wie den der ‚geistigen Behinderung‘ für ein „entmenschlichendes Instrumentarium der Theoriebildung, Sprache und Praxis“ (FEUSER ebd., 162) hält, betont SPECK: „Die Akzeptanz des Andersseins kann nicht von Namen abhängig sein“ (SPECK ebd., 50).

1.3.2 Geistige Behinderung aus Sicht verschiedener Fachrichtungen

Aus *medizinischer* Sicht wird das Phänomen der geistigen Behinderung, nach einem Perspektivwechsel in den 1990er-Jahren, nun nicht mehr nur als Defekt an dem davon betroffenen Menschen verstanden, sondern als ein Syndrom¹² gedeutet, das immer auf einer körperlichen Basis, sehr häufig auf einer Schädigung des Gehirns bzw. des Nervensystems beruht (vgl. ebd., 53) und für dessen Entstehung Umwelteinflüsse eine bedeutende Rolle spielen (vgl. NEUHÄUSER 2000, 38). Da nicht jede organisch-genetische Schädigung zwangsläufig zu einer geistigen Behinderung führt, wird die Intelligenzminderung für deren primäres Charakteristikum (vgl. GONTARD 2003, 25) erachtet.

Aus *psychologischer* Sicht handelt es sich bei einer geistigen Behinderung ebenso vornehmlich um eine Intelligenzminderung. Viele psychologische Theorien sehen darin inzwischen gleichfalls ein „individuelles Ergebnis einer spezifischen mehrdimensionalen Informationsverarbeitung“ (SPECK ebd., 60; Hv. wgl.). Die „Internationale Klassifikation psychischer Störungen“¹³ der WHO weist für die Diagnose einer geistigen Behinderung ein Doppelkriterium auf: eine Intelligenzminderung und eine verminderte soziale Kompetenz (vgl. WHO 2005, 256-259). Auch die AAIDD¹⁴ ergänzt das Klassifikationskriterium der Intelligenzminderung durch dasjenige der herabgesetzten sozialen Kompetenz. Zur Diagnostizierung einer geistigen Be-

¹² Der Begriff ‚Syndrom‘ meint die regelhafte Kombination von Symptomen, die ätiologisch oder pathogenetisch miteinander im Zusammenhang stehen und daher im Rahmen der Diagnose auch zusammen betrachtet werden müssen (vgl. FORNEFELD 2002, 52).

¹³ Abgekürzt: ICD-10.

¹⁴ Die „American Association on Intellectual and Developmental Disabilities“ (AAIDD) ist eine amerikanische Interessenvereinigung von Angehörigen und befreundeten Personen von Menschen mit geistiger Behinderung.

hinderung müssen neben der Intelligenzminderung mindestens zwei der folgenden Bereiche des täglichen Lebens beeinträchtigt sein: Kommunikation, Selbstversorgung, Wohnen, Sozialverhalten, Benutzung der Infrastruktur, Selbstbestimmung, Gesundheit und Sicherheit, lebensbedeutsame Schulbildung sowie Freizeit (vgl. GOLL 1998, 23).

Aus *soziologischer* Sicht besteht eine Verbindung zwischen Behinderung und Sozialschichtzugehörigkeit. Behinderung nehme bei unteren Sozialschichten und steigender Armut zu (vgl. CLOERKES 1997, 66).¹⁵ Diverse Untersuchungen bezogen auf Menschen mit geistiger Behinderung¹⁶ ergaben, dass diese zwar aus allen Schichten kommen, dass der Anteil derjenigen aus einer unteren Sozialschicht allerdings unerwartet hoch sei. Insbesondere schwere geistige Behinderung sei in den unteren Sozialschichten häufiger anzutreffen als in den oberen (vgl. KUSHLICK/BLUNDEN 1974, 58).¹⁷

Aus *pädagogischer* Sicht wird die geistige Behinderung inzwischen als „interaktionales Ergebnis und interaktionaler Prozess“ (SPECK 2005, 71) verstanden. Für dieses komplexe Phänomen sei die Wechselwirkung dreier Faktoren charakteristisch: einer psychophysischen Schädigung, der Umwelt mit ihrer Reaktion auf den jeweiligen Menschen mit Behinderung und der von der Behinderung betroffenen Person, deren Selbst sich in der sozialen Interaktion konstituiere (vgl. ebd., 70f.). Was die Entwicklung von Menschen mit geistiger Behinderung angeht, so gibt es unterschiedliche Theorien: erstens die älteren Differenz- und Defekttheorien und zweitens die Entwicklungstheorien.¹⁸ Die Differenz- und Defekttheorien gehen bei der geistigen Behinderung von einem generellen Defizit aus (vgl. ZIGLER 1969, 548-550), durch den sich davon betroffene Menschen auch dann von Menschen ohne geistige Behinderung unterscheiden, wenn beide das gleiche Intelligenzniveau aufweisen. Die gegenwärtig präferierten Entwicklungstheorien hingegen sehen sowohl Übereinstimmungen als auch Unterschiede im Entwicklungsprozess von Menschen mit und ohne geistige Behinderung. Sie gehen davon aus, dass beide Personengruppen zwar dieselben Entwicklungsstufen durchlaufen (vgl. ZIGLER/HODAPP 1986, 39), dass es aber Unterschiede im Tempo der Entwicklung und im Abschluss derselben gebe. Menschen mit geistiger Behinderung benötigen mehr Zeit zur Automatisierung ihrer Informationsverarbeitungsprozesse und zur Aneignung von Speicher- und Bearbeitungsstrategien sowie von Wissen. Auch seien ihre Kompetenzen nur zeitweilig verfügbar (vgl. SARIMSKI 2003, 45). Die Retardierung wird entweder für die Gesamtentwicklung oder für einzelne Dimensionen, etwa die Intelligenz und die Sprache, angenommen (vgl. SPECK 1974, 93f.).

¹⁵ Gründe dafür bietet THIMM 1977, 52-54.

¹⁶ Vgl. EGGERT 1969, 35 u. vgl. KUSHLICK/BLUNDEN 1974, 50.

¹⁷ Gründe dafür finden sich bei BACH, H. 2001, 60f. Einen Überblick über die aktuellen Forschungsergebnisse bietet SPECK 2005, 60-64.

¹⁸ Vgl. WENDELER 1976.

1.3.3 Perspektiven

Ein inklusives Gesundheitsverständnis basiert auf einem realistischeren Menschenbild als der dargestellte klassische Gesundheitsbegriff. Darum ist eine exklusive Gemeinde, in der die vermeintlich ‚Gesunden‘ unter sich bleiben, Ausdruck eines utopischen Menschenbildes. Damit eine Begegnung von Menschen mit und ohne Behinderung in der Gemeinde gelingen kann, ist es notwendig, auch den Komplex ‚Gesundheit/Krankheit/Behinderung‘ mit den Gemeindegliedern zu reflektieren. Eine solche Reflexion bereichert die Selbstwahrnehmung der Beteiligten und fördert die Selbstakzeptanz sowie einen behutsameren Umgang mit der eigenen Person. Zudem trägt sie zu mehr Akzeptanz und Toleranz gegenüber anderen Menschen in ihrem individuellen So-Sein bei und unterstützt die Solidarität innerhalb der Gemeinde. Die systemische Perspektive auf das Phänomen der Behinderung verpflichtet die Gemeinden, ihren Anteil an der Behinderung von Menschen zu erfragen und sich ggf. um dessen Beseitigung zu bemühen. Eine Ausblendung des Sachverhaltes der Behinderung, etwa durch Negierung seiner Existenz, ist nicht ratsam, weil dadurch die Bedürfnisse der Gemeindeglieder mit Behinderung verdeckt und vorhandene Barrieren in der Gemeinde ausgeblendet werden. Weiterhin ist anzumerken, dass sich die Deutung von Behinderung als eine Form des Normalen auf das Verständnis des Gottesdienstes ohne Stufen auswirkt. Bei diesem handelt es sich nicht um eine exotische gottesdienstliche Form einer Randgruppe, sondern um eine angemessene Gestalt des Gemeindegottesdienstes.

Die Benennungs- und Umbenennungsdynamik bezogen auf den Personenverhalt ‚geistig Behinderte/r‘ sollte in den Gemeinden thematisiert werden. Die Auseinandersetzung der Gemeindeglieder mit der vielfältigen Nomenklatur hinsichtlich Menschen mit geistiger Behinderung kann für eine nicht ausgrenzende Sprache im Gottesdienst sensibilisieren. Da Begriffe nicht nur vorhandene Einstellungen preisgeben, sondern selbst auch einstellungswirksam sind, ist es erforderlich, dass die Gemeinden vor Einrichtung eines Gottesdienstes ohne Stufen eine Entscheidung darüber treffen, wie sie, wenn erforderlich, die Behinderung mancher ihrer Gemeindeglieder künftig in verantwortlicher Weise zur Sprache bringen wollen.

Das mehrdimensionale interdisziplinäre Verständnis von geistiger Behinderung eröffnet Perspektiven für den Gottesdienst in den Gemeinden. So kann angesichts der Gemeinsamkeiten in der kognitiven Entwicklung davon ausgegangen werden, dass ein Menschen mit und ohne Behinderung gleichermaßen ansprechender Gottesdienst möglich ist. Dazu sollten die fachübergreifend wahrgenommene Begrenzung der intellektuellen Kapazitäten und die Erschwernisse von Menschen mit geistiger Behinderung im adaptiven Bereich bei der Ausformung des Gottesdienstes ohne Stufen Berücksichtigung finden. Die Beeinträchtigung auf dem Gebiet der Kommunikation macht den verstärkten Einsatz auch nonverbaler Kommunikationsformen im

Gottesdienst ohne Stufen erforderlich. Hinsichtlich der Störungen im Sozialverhalten ist es hilfreich, dass die Gemeinde Menschen mit geistiger Behinderung gezielt anspricht und ihnen Motivationen zur Teilnahme bietet. Weiter sollte mit Blick auf die beeinträchtigte Selbstbestimmungskompetenz von Menschen dieses Personenkreises auf strikte Umsetzung des Prinzips der Selbstbestimmung geachtet werden.

2. Annäherung an den Menschen

2.1 *Der Mensch aus technologisch-naturwissenschaftlicher Perspektive*

Das technologisch-naturwissenschaftliche Menschenbild, auf dem die Biotechnik¹⁹ basiert, fußt auf dem mechanistischen Menschenbild der Aufklärung. Alles Lebendige wird versachlicht und für ersetzbar erachtet. „Das Leben wird von der Gabe zum technischen Produkt“ (KÖRTNER 2005, 23). Neue Biotechnologien und der Fortschritt in der Medizintechnik führen zur Unsicherheit hinsichtlich der Grenzen des Menschseins. Der Mensch muss sich nun fragen, ab wann und bis wann er eigentlich Mensch ist. Aufgrund seines Glaubens an die Machbarkeit von allem, dessen Gesetzmäßigkeiten er erkannt zu haben meint, sieht sich der Mensch in der Pflicht, alles, was ihm möglich ist, auch in die Tat umzusetzen (vgl. GREWEL 1994, 16). Dabei unterstellt er sein Handeln der „Herrschaft der Sachzwangfolge“ (MIETH 2004, 59). Er geht davon aus, dass, wer ‚A‘ sagt, auch ‚B‘ sagen müsse (vgl. ebd.). So wird bspw. von Menschen, welche die Errungenschaften der Pränataldiagnostik in Anspruch nehmen, erwartet, dass sie einmal erkannte schwere Krankheiten und Behinderungen durch Abtreibung der davon betroffenen Menschen im Werden vermeiden bzw. sich bei Ablehnung einer solchen Maßnahme gegenüber der Gesellschaft rechtfertigen. Der genormte Mensch, gesund, funktionsfähig und leistungsstark und mit einem Äußeren, das all dieses verkörpert, gilt als erstrebenswertes Ziel. Folglich sieht sich der einzelne Mensch vor die Frage gestellt, ob er ein Anrecht darauf hat, so zu sein und zu bleiben, wie er ist, oder ob er angesichts der vorhandenen medizinischen und therapeutischen Möglichkeiten nicht ein Recht auf seine Optimierung, wenn nicht sogar eine Pflicht dazu habe (vgl. KÖRTNER ebd., 24f.). Aus diesem Blickwinkel erscheinen Menschen mit Behinderung als Auslaufmodelle, die es heute eigentlich nicht mehr geben sollte und deren Nichtexistenz anzustreben ist. In dem technologischen Menschenbild haben das „Staunen über das Wunder des Lebens“ (GREWEL ebd., 17) und die Wertschätzung der Einzigartigkeit eines jeden Menschen keinen Platz.

¹⁹ Die Biotechnik beinhaltet vor allem drei Techniken, die in den ‚Lebenswissenschaften‘ (‘life sciences’) erforscht werden: die Gentechnik, die Reproduktionstechnik und die Klontechnik (vgl. MIETH 2004, 56f.).

2.2 *Der Mensch aus utilitaristischer Perspektive*

Für das Menschenbild des Utilitarismus ist der Begriff der ‚Person‘ von entscheidender Bedeutung. Mit Verweis auf den zeitgenössischen amerikanischen Philosophen Michael TOOLEY (1983) definiert der australische Philosoph und Ethiker Peter SINGER, einer der Hauptvertreter des Präferenzutilitarismus, ‚Personen‘ als Wesen, die sich selbst als „Entität mit einer Zukunft“ (SINGER 1994, 129) begreifen, Zukunftspläne besitzen, zur Autonomie imstande und vernunftbegabt sind (vgl. ebd., 120 u. 134ff.). Der utilitaristische Personbegriff ist also an kognitive Qualitäten gebunden. Wenn und solange ein Mensch diese besitzt, gilt er als schutzwürdig. Doch läuft er jederzeit Gefahr, diese, bspw. durch eine Erkrankung oder einen Unfall, zu verlieren und damit sein Lebensrecht zu verwirken. Neugeborenen „bis etwa eine Woche oder einen Monat nach der Geburt“ (ebd., 243) sowie manchen Menschen mit geistiger Behinderung, die diese Qualitäten SINGERS Ansicht nach nicht besitzen, spricht er deshalb das Personsein ab (vgl. ebd., 136 u. 218-224) und stellt sie auf die gleiche Stufe wie nicht selbstbewusste Tiere, während er einigen nichtmenschlichen Lebewesen den Personstatus zugesteht (vgl. ebd., 88 u. 155f.). Menschliches Leben ist aus dieser Sicht nicht generell unantastbar. Peter SINGER und Helga KUHSE, eine weitere Verfechterin der utilitaristischen Ethik, sind der Ansicht, dass das ethische Prinzip der Heiligkeit menschlichen Lebens ein metaphysisches Relikt sei, das im Rahmen jüdisch-christlichen Glaubens „einen gewissen Sinn“ (KUHSE/SINGER 1993, 169) habe, aber außerhalb dessen, in der säkularen Welt, keinen universellen Geltungsanspruch besitze. Infolgedessen bezeichnet SINGER die Bindung des Lebensrechts alleine an das Menschsein als einen unzulässigen „Speziesismus“ (SINGER ebd., 82; Hv. wgl.).

SINGER und KUHSE stehen mit ihrem Menschenbild innerhalb der Lebenswert- und Lebensrechtsdiskussion nicht alleine. Vielmehr sind ihre Ansichten Ausdruck für „eine neue Einstellung zu Leben, Leiden und Gesundheit, die mit der Technologie Einzug in unser Denken, Fühlen und Handeln gehalten hat oder halten will“ (GREWEL 1994, 17). THIMM/DÜRKOP/RUF bringen es auf den Punkt:

„Singer legitimiert, was faktisch existiert“ (THIMM/DÜRKOP/RUF 1990, 364).

2.3 *Der Mensch aus christlicher Perspektive*

2.3.1 Der Mensch als Geschöpf Gottes

Die biblische Rede von der Schöpfung ist, wie BARTH betont, zunächst einmal eine Rede von Gott, exakter von seinem Tun (vgl. BARTH 1959, 1). Weil Gott seine Schöpfung zutiefst gewollt hat, rief er sie ins Leben. Jedem Erdenwesen, also auch jedem Menschen, kommt somit eine Schöpfungswürde zu, die auf Gottes unbedingtem Ja zu ihm beruht. Damit ist die Geschöpflichkeit des Menschen unverfügbare Gabe Gottes. Das Lebensrecht des Menschen steht nicht zur Disposition. Die Schöpfung ist „Creatio ex amore Dei“ (MOLTMANN 1985, 89, Hv. wgl.). Folglich ist jedes Erdenwesen bedingungslos ein von Gott geliebtes und wertgeschätztes Wesen. Bezogen auf den Menschen bedeutet das: Für Gottes Liebe zu ihm ist der Aspekt der Behinderung oder Nichtbehinderung unerheblich!

Allen Geschöpfen eignet eine Begrenzung auf Zeit und Raum. Die hebräische Bibel charakterisiert deshalb alle Erdenwesen als ‚Fleisch‘ (בָּשָׂר) und damit als vergängliche und sterbliche Wesen. Der Mensch hat an dieser *Fragilität und Begrenztheit* aller Erdenwesen teil (vgl. Gen 6,3). Er kommt als „biologische Frühgeburt“ (SCHRÖCKE 1994, 84), hilflos und auf andere angewiesen, zur Welt und ist insbesondere an seinem Lebensende wieder genauso hilflos und abhängig. Seine Fähigkeiten und Kräfte kann er nicht ins Unermessliche steigern, seine vermeintliche Gesundheit ist als eine nur geborgte sehr fragil und seinem Leben wird schlussendlich durch Gott eine zeitliche Grenze gesetzt (vgl. Gen 6,3). Menschsein ist von chronischer Bedürftigkeit (vgl. KÖRTNER 2005, 185) und „radikaler Interdependenz“ (BIELER 2012, 45) geprägt. Der Grad der Abhängigkeit differiert von Person zu Person und oszilliert zudem situationsbedingt im Leben des einzelnen Individuums. Somit ist der Mensch Zeit seines Lebens ein „hilfsbedürftiges Gemeinschaftswesen“ (MOLTMANN ebd., 195; Hv. wgl.). Und es trifft zu, was BACH pointiert formuliert: „Das Defizitäre gehört in die Definition des Humanum“ (BACH, U. 1986, 97). Angesichts dessen unterscheiden sich die geschöpfliche Begrenztheit aller Menschen und die Behinderung mancher Menschen nicht prinzipiell, sondern nur graduell.

Der erste biblische Schöpfungsbericht (vgl. Gen 1,1-2,4a)²⁰ betont das *Gutsein der Schöpfung* aus Sicht Gottes, ihres Schöpfers (vgl. Gen 1,31). Aufgrund von Leid sowie von schwerer Krankheit und intensiver Behinderung mancher Menschen ist die Frage von THOMAS berechtigt, ob „jedes einzelne Ereignis dieser Welt in gleicher Weise die Güte Gottes“ (THOMAS 2014, 74) widerspiegelt und ob „jede Form der Behinderung der unüberbiet-

²⁰ Im Rahmen dieser Arbeit erfolgen deutsche Bibelzitate auf der Basis der Lutherbibel (vgl. BIBEL 1990).

baren Güte dieser Schöpfung“ (THOMAS 2014, 74) entspricht. NEIDHART kommt diesbezüglich zu dem Schluss, dass die sogenannten „geistig Behinderten [...] die Vollkommenheit der Schöpfung in Frage“ (NEIDHART 1980, 306; Hv. wgl.) stellen. Und die EKD/DBK konstatieren: „Gott will den Behinderten, er will nicht die Behinderung“ (EKD/DBK 1989, 56). Aktuell wird diese Sicht von ANSELM geteilt (vgl. ANSELM 2006, 337). Weil eine Behinderung, vor allem, wenn sie gravierend ist, den davon betroffenen Menschen in einem Maße prägt, dass Mensch und Behinderung nicht voneinander getrennt werden können (vgl. BACH, U. 1991, 47), ist diese Sicht m. E. problematisch. Denn aufgrund der Ganzheitlichkeit des Menschen aus christlicher Perspektive kann Gottes Nein gegen die Behinderung nicht vollends losgelöst von dem Menschen mit Behinderung gedacht werden. BACH kommt zu einem anderen Ergebnis. Er betrachtet Behinderung doch als Teil der guten Schöpfung Gottes und betont: „Auch wenn du keinen Finger bewegen kannst. Gott hat sich was dabei gedacht, dich so zu schaffen“ (ders. 1986, 27f.). Ein Problem dieses Ansatzes ist es, dass er Behinderungen, die Folge eines Unglücksfalls oder einer Gewalttat sind, ausblendet. Somit gäbe es Behinderungen, die Gott explizit will, und solche, die Gott nicht will. Letztlich kommt es bei BACHs Deutung von Behinderung lediglich zu einer Verschiebung der Frage nach dem Selbstverständnis von Menschen mit Behinderung. Was die Güte der Schöpfung anbelangt, so erscheint der Verfasserin dieser Arbeit die Antwort, die THOMAS gefunden hat, plausibler: Die Aussage von der Güte der Schöpfung sei nicht im Sinne einer Qualitätsbestimmung zu verstehen. Demgemäß dürfe das Adverb ‚gut‘ nicht mit ‚perfekt‘ gleichgesetzt werden. Vielmehr sei die Schöpfung gut in Bezug auf Gottes Vorhaben mit ihr und aus dem Blickwinkel seines Beziehungswillens. Dabei schließe die Güte der Schöpfung deren Risiko²¹ und Gefährdung durch das Chaos und das Erfordernis einer Intervention nicht aus (vgl. THOMAS ebd.).

„Das lebensverneinende Chaos, das in der Gestalt der Finsternis vorausgeht, wird in der Erscheinung der Nacht in die Schöpfung eingeschlossen – und eben von Gott nicht für gut befunden“ (ebd.).

Das Leben uneingeschränkt aller Erdenwesen ist „riskant, gefährdet und bedroht durch vielfältige kulturelle und soziale Prozesse, aber eben auch durch naturale Prozesse und Ereignisse“ (ebd., 76). Folgt man dieser Sichtweise von THOMAS, dann steht die endgültige Beseitigung des Chaos durch Gott am Ende der Tage noch aus. Was BIELER im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit der Vulnerabilitätsthematik von der evangelischen Theologie erwartet, dass diese nämlich „im Hinblick auf das Krankheitsphänomen das Spannungsfeld von Annahme und Widerspruch“ (BIELER 2012, 59) ausschreite, ist sicherlich auf das hier im Zentrum stehende Phänomen der

²¹ THOMAS spricht diesbezüglich von „einer riskanten Zerbrechlichkeit, einer riskanten Offenheit, d. h. von einer tiefen Ambivalenz“ (THOMAS 2014, 76).

Behinderung auszuweiten. Auch diesbezüglich gilt es die Zeichen der Fragilität irdischen Lebens auszuhalten und zugleich den lebensverhindernden Kräften vehement zu widersprechen. Neben der Klage zu Gott können medizinische Interventionen in einem realistischen und ethisch vertretbaren Rahmen sowie soziales Engagement für Menschen mit erheblichen Lebenseinschränkungen Ausdruck dieses Widerspruches sein.

2.3.2 Der Mensch als Gottesebenbild

Die Erschaffung und Bestimmung des Menschen zum Bilde Gottes (vgl. Gen 1,27) wird in der gesamten christlichen Tradition als „die entscheidende theologische Aussage über den Menschen“ (HÄRLE 1995, 434) verstanden. Dabei verdankt der Mensch seine Gottebenbildlichkeit einzig dem Handeln Gottes. Sie ist weder Qualität noch Folge menschlicher Leistung.

„Die Fundierung von Personalität in der Gottebenbildlichkeit des Menschen setzt keine spezifischen Eigenschaften einer Person wie Selbstreflexivität voraus; vielmehr ergibt sich die Gottebenbildlichkeit als Würdeprädikat des Menschen aus der Anrede Gottes und bezieht sich auf die Gestalt gelebten Lebens, welche Menschen nach Leib und Seele in ihrer Umwelt entwickeln“ (EURICH 2008, 367f.).

Die Gottebenbildlichkeit (*imago Dei*) hebt den Menschen einerseits aus der Schöpfungsgemeinschaft heraus und stellt ihn andererseits zu seinen Mitgeschöpfen in eine Beziehung (vgl. HÄRLE ebd.). Als Teil der Schöpfungsgemeinschaft²² steht der Mensch also seit Anbeginn seiner Existenz in einer einzigartigen Beziehung zu Gott, seinem Schöpfer. Als „*imago mundi*“ (MOLTMANN 1985, 194), quasi als Mikrokosmos, in dem alle bisherigen Geschöpfe zu finden sind, ist er von Gott befähigt und beauftragt, stellvertretend für die ganze Schöpfung auf sein Beziehungsangebot einzugehen (vgl. ebd.). Da die Gottebenbildlichkeit ihren Ursprung in dem Beziehungswillen Gottes hat, ist sie „zuerst das Menschenverhältnis Gottes und erst daraufhin das Gottesverhältnis des Menschen“ (ebd., 226; Hv. wgl.). Indem Gott sein Geschöpf aus Liebe erschafft, schafft er zugleich eine innige Beziehung zwischen sich und seinem Geschöpf. Dorothee SÖLLE formuliert dies unter Bezugnahme auf Martin BUBER²³ trefflich: „Am Anfang war die Beziehung“ (SÖLLE 1985, 40). Gottesebenbildlichkeit meint „eine gelebte Veranschaulichung, eine Darstellung [...] des Wesens Gottes“ (HÄRLE ebd., 436), von dem verdichtet gesagt werden kann: „Gottes Wesen ist Liebe“ (ebd.).

²² Auf die Bedeutung der Geschöpflichkeit allen nicht-menschlichen Lebens und die bisher kaum gezogenen Konsequenzen daraus kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Es sei auf die m. E. außerordentliche und bemerkenswerte diesbezügliche Erörterung Karl BARTHs verwiesen (vgl. BARTH 1959,1-20).

²³ „Im Anfang ist die Beziehung“ (BUBER 1954, 22).

Somit besitzt der Mensch seine Ebenbildlichkeit nicht. Vielmehr ist sie, „die dem Menschen zugesagte, zgedachte und zugemutete Bestimmung zur Liebe“ (HÄRLE 1995, 437; Hv. wgl.) zu Gott, zu sich selbst und zu seinen Mitmenschen und seinen Mitgeschöpfen, von denen er sich nicht losgelöst sehen kann. Bei der Gottebenenbildlichkeit handelt es sich also um eine relationale Größe. Als eine solche erweist sie sich als inklusiv, denn sie betrifft uneingeschränkt alle Menschen. Ist jeder Mensch Gottes Bild, dann kann auch davon ausgegangen werden, dass Gott jeden Menschen dazu befähigt, dieser Bestimmung gemäß zu leben.

Gegenüber dem substantiellen Verständnis der Gottebenenbildlichkeit des Menschen²⁴ ist zu betonen: Aus biblischer Perspektive gilt Gottes Hinwendung dem Menschen in seiner Ganzheit. Leib und Seele sind keine verschiedenen Teile dieser Einheit, sondern verschiedene Aspekte desselben Lebewesens (vgl. ders. 2008, 1070). Bei dem Leib handelt es sich um „die sichtbare Personalität“ (EURICH 2008, 369) des Menschen. Das, was ein Mensch in seinem Leben erlebt, zeichnet sich in seinen Leib ein und wird für ihn selbst und für andere sichtbar. Hier zeigt sich die memorative Dimension des Leibes (vgl. ebd., 367). Folglich spielt die Leiblichkeit des Menschen sowohl für die Selbst- als auch die Fremdwahrnehmung eine bedeutende Rolle. Als „perzeptives Medium“ (ebd.) ist der Leib für das sinnliche Erleben unverzichtbar. Als expressives Medium hat er wesentlichen Anteil an der zwischenmenschlichen Begegnung. Die Gottebenenbildlichkeit bezieht sich also auf den Menschen mit Leib und Seele.

2.3.3 Der Mensch aus Sicht des Rechtfertigungsgeschehens

2.3.3.1 *Der Mensch als Sünder*

Bei der Rede von der Würde des Menschen aufgrund seiner Gottebenenbildlichkeit ist immer auch sein Scheitern an dem mit dieser Würde verbundenen Anspruch an ihn zur Sprache zu bringen. Der Mensch ist nicht nur Gottes Ebenbild, er ist auch ein Sünder. Diesbezüglich sind folgende Fragen bedenkenswert: Erstens: Was ist unter dem Sündersein des Menschen zu verstehen? Und zweitens: Betrifft die Sünde uneingeschränkt alle Menschen? Um dies zu klären, ist es notwendig, zunächst den Aspekt der Sünde zu thematisieren.

²⁴ Noch im 20. Jahrhundert wurde die Gottebenenbildlichkeit, bspw. von ZIMMERLI, auch in der Erscheinung des Menschen gesehen (vgl. ZIMMERLI 1949, 19f.).

Sinnvoll ist es, im Hinblick auf die *Sünde* eine Differenzierung in *Grund-sünde* und *Tatsünden*²⁵ vorzunehmen. Beide sind eng aufeinander bezogen. Der Begriff der *Grund-sünde*²⁶ umfasst drei wesentliche Charakteristika von Sünde: ihre Fundamentalität, ihre Universalität und ihren Machtcharakter (vgl. JOEST/LÜPKE 2012, 67). Das *fundamentale* Moment der Sünde besteht „in der Verwurzelung alles Sündigens in einem Verkehrtsein, das die Lebensbewegung des ganzen Menschen betrifft“ (dies. 1995, 67; Hv. wgl.) und diesen zu *Tatsünden* motiviert. Besteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Bestimmung zur Liebe, dann kann das Wesen der Sünde gegenpolig dazu als Verfehlung dieser Bestimmung und damit als „Verfehlung der Liebe“ (HÄRLE 1995, 466; Hv. wgl.) charakterisiert werden.

Das *universale* Moment der Sünde besteht darin, dass ausnahmslos alle Menschen von ihr betroffen sind. Die Sünde ist Realität im Leben uneingeschränkt aller Menschen. Folglich werden auch Menschen mit einer intensiven Behinderung mit der Sünde und also mit der Verfehlung von Liebe konfrontiert. Würde ihnen abgesprochen, selbst sündigen zu können, wie es bereits der Fall war,²⁷ dann käme das ihrem Ausschluss aus der Menschheit gleich. Damit einher ginge auch ihre Ausgrenzung aus der Heilsgemeinschaft in Christus, weil sie als in diesem Fall Sündlose der Vergebung und Rechtfertigung nicht bedürften.

Und schließlich bewirkt der *Machtcharakter* der Sünde, dass der Mensch ihr aus eigenem Willen heraus nicht entinnen kann. Denn die Sünde bestimmt den Kern seines Personseins, in dem Gefühl, Vernunft und Wille in Korrelation zueinander stehen (vgl. ebd., 478). Folglich ist der Mensch völlig auf die Erlösung ‚extra nos‘, durch Jesus Christus angewiesen.

Der Begriff der *Tatsünden* benennt solche Sünden, die in Verbindung mit menschlichen Tätigkeiten stehen. Bei diesen handelt es sich um Tätigkeiten des Unterlassens, Denkens, Redens und des aktiven Handelns, die Sünde hervorbringen. Auch Menschen mit einer intensiven Behinderung zeigen Verhaltensweisen, in denen sie ihre Bestimmung zur Liebe verfehlen. So kann z. B. mangelnde Zuwendung bei Menschen mit einer geistigen Behinderung die Ausprägung von Urvertrauen verhindern (vgl. MOOR 2011, 263f.). Dieser Mangel wiederum kann ihre Beziehungsfähigkeit hemmen und zur Verfehlung von Liebe führen, die sich dann etwa in der Aggression gegenüber Bezugspersonen ausdrückt (vgl. ebd., 269f.). In den vorliegenden Zusammenhang passt dieses Beispiel, wenn Sünde, mit HÄRLE gesprochen,

²⁵ HÄRLE verwendet den Begriff der „Tatsünden“ (HÄRLE 1995, 480), JOEST/LÜPKE hingegen bevorzugen den Begriff der „Aktsünden“ (JOEST/LÜPKE 2012, 66).

²⁶ JOEST/LÜPKE kritisieren mit Recht den Begriff der ‚Erbsünde‘, da dieser den Eindruck erwecke, es handle sich dabei um einen unverschuldeten Erbdefekt. Stattdessen verwenden sie den Begriff der ‚Grund-sünde‘ (vgl. ebd., 67). Die Verfasserin dieser Arbeit schließt sich diesem Standpunkt an.

²⁷ So wurde noch im 19. Jh. die Ansicht vertreten, sog. Schwachsinnige seien infolge ihrer Einfalt nicht zur Sünde fähig (vgl. KLUGE 1999, 486).

„als (sei es schuldhaft, sei es tragisch) Verfehlung der Lebensbestimmung, als Verlorenheit, Scheitern oder Mißlingen des Lebens verstanden [...] wird“ (HÄRLE 1995, 465; Hv. wgl.). Tatsünden sind demnach einzelne Tätigkeiten, in denen diese Verfehlungen von Liebe Gestalt annehmen und sich, auch ungeachtet des Willens der Beteiligten, fortsetzen.

Sünde im Sinne von *Sündig-Sein* (Grundsünde) und *Sünde-Tun* (Tatsünden) wird dem Menschen vor Gott als *Schuld* zugerechnet (vgl. JOEST/LÜPKE 2012, 74). Dabei weicht das Verständnis von Schuld in der christlichen Lehre von dem moralischen und juristischen Verständnis ab. Während dieses nämlich davon ausgeht, dass nur ein Mensch schuldig werden kann, der zurechnungsfähig ist und damit ein Unrechtsbewusstsein besitzt und der die Freiheit hat, rechtswidriges Tun zu unterlassen (vgl. ebd., 75), vertritt die christliche Lehre ein fundamentales Schuldverständnis:

„Sie [die christliche Lehre; C. J.] spricht von Schuld vor Gott, von der sich niemand freisprechen und aus eigener Anstrengung freihalten kann [...]. Sie betrifft das ganze Leben; nicht nur das, was wir je und dann und vielleicht sehr oft *tun*, sondern das, was wir *sind*“ (ebd., 15f.).

Von daher ist aus christlicher Sicht der Aspekt der Behinderung oder Nichtbehinderung für die Frage nach der Schuld eines Menschen unerheblich. Denn uneingeschränkt jeder Mensch ist schuldig vor Gott. „Menschsein heißt damit immer auch Schuld tragen“ (MOHR 2011, 271).

2.3.3.2 *Der Mensch als ‚simul iustus et peccator‘*

Aufgrund seiner „Größenfantasie [...] selbst Gott zu sein“ (BIELER/GUTMANN 2008, 122)²⁸ und autark zu leben, verfehlt der Mensch seine ihm von Gott verliehene Bestimmung. Die so hervorgerufene Gottesferne kann er selbst nicht wieder aufheben.²⁹ Stehen uneingeschränkt alle Menschen unter der Macht der Sünde, so verbindet sie alle die Ohnmacht, ihr Leben aus eigener Kraft zu Recht zu bringen, und die Bedürftigkeit auf Erlösung von außen, durch Jesus Christus.³⁰ Folglich ist die existentielle Angewiesenheit auf die Rechtfertigung, also auf die „Neukonstituierung der Person“ (HÄRLE ebd., 502) durch Gott, bei allen Menschen die gleiche. Seine Identität als ‚peccator‘ hat sich der Mensch selbst zuzuschreiben. Seine Identität als ‚iustus‘ kann er hingegen selbst nicht erwirken. Denn sie ist kein Wesenszug

²⁸ Vgl. dazu die Ausführungen zu der Beziehung zwischen Gott und Mensch im Rechtfertigungsgeschehen bei BIELER/GUTMANN 2008, 122-136.

²⁹ BACH bekennt: „Wir alle sind personifizierte Beschädigungen der Schöpfung, wir alle sind total verkorkte Existenzen, die nur noch stammeln können: Gott, sei mir Sünder gnädig“ (BACH, U. 1986, 131).

³⁰ BACH bezeichnet deshalb die Kirche als „Patientenkollektiv“ (ebd., 128), in dem sich kein Mensch selbst heilen könne, sondern des Arztes Jesus Christus bedürfe. Siehe unten, 141.

an ihm, sondern wird ihm von Gott zugeschrieben. Zeit seines Lebens bleibt der von Gott gerechtfertigte Mensch ‚*simul iustus et peccator*‘.

Da die Zueignung des Heils allein im Glauben (*sola fide*) geschieht, stellt sich die Frage, ob ausnahmslos alle Menschen, etwa auch Menschen mit einer intensiven geistigen Behinderung, einen solchen Glauben haben können. Um das zu klären, ist es erforderlich, aufzuzeigen, was unter dem Glauben aus christlicher Sicht zu verstehen ist: *Christlicher Glaube* meint ein „grundlegendes, daseinsbestimmendes Vertrauen oder Sich-Verlassen eines Menschen auf ein Gegenüber“ (HÄRLE 1995, 56). Dieses Gegenüber ist Jesus Christus. Im Sinne eines Vertrauensaktes bedeutet Glaube, sich „schlicht gesagt sein lassen und sich daran halten, dass Gott in Christus bedingungslos annimmt“ (JOEST/LÜPKE 2012, 137). Folglich ist Glaube „nichts anderes [...] als reines Empfangen dessen, was Gott geben will“ (ebd.). Deshalb kann die Rechtfertigung des Menschen nicht ohne Glauben³¹ geschehen. Da dieser Glaube aber nicht des Menschen Leistung, sondern bedingungslose Gabe Gottes ist, darf davon ausgegangen werden, dass Gott seine Gabe nicht von dem Leistungsvermögen der von ihm zu Beschenkenden abhängig macht. Folglich darf darauf vertraut werden, dass Gott alle Menschen, und damit auch diejenigen Menschen, die verbalsprachlich vermittelte Glaubensinhalte nicht zu erfassen vermögen, erreichen kann. Ist der Glaube das Heilmittel³², durch das die Rechtfertigung dem einzelnen Menschen zugesagt wird, dann erweist sich gerade an Menschen mit erheblicher kognitiver Einschränkung die Bedingungslosigkeit der Annahme des sündigen Menschen durch Gott. Schon von daher muss der Glaube über das bloße Wissen christlicher Glaubensinhalte weit hinausgehen. Er „hat [...] *unmittelbar* den Charakter des Sich-bestimmt-*Fühlens*, mittelbar den Charakter des Sich-bestimmt-*Wissens* und des Sich-bestimmen-*Lassens*. Erst in dieser Ganzheit und Einheit ist der Glaube, was er ist“ (HÄRLE ebd., 68f.). Somit handelt es sich bei dem Glauben zuvorderst um eine Emotion und um etwas, das eine Person, bewusst oder unbewusst, an sich zulässt. In dieser Hinsicht gibt es keinen Unterschied zwischen Menschen mit und ohne Behinderung, weil alle Menschen in der Lage sind, zu empfinden (vgl. MOOR 2011, 295). Folglich stellt eine geistige Behinderung, und sei sie noch so gravierend, für den Glauben im Sinne des Sich-bestimmt-*Fühlens* und des Sich-bestimmen-*Lassens* kein Hindernis dar. Das Sich-bestimmt-*Wissen* von Gott ist manchen Menschen aufgrund kognitiver Einschränkungen nur ansatzweise oder gar nicht möglich. Wenn aber die Rechtfertigung des sündigen Menschen bedingungslos geschieht, dann darf darauf vertraut werden, dass Gott jedem Menschen gemäß seiner individuellen Entwicklung begegnet und ihm den Glauben in einer Weise schenkt, wie sie seinem jeweiligen Entwicklungsstand entspricht.

³¹ Vgl. Röm 3,22f.

³² HÄRLE charakterisiert den Glauben einerseits als Heil selbst und andererseits als Heilmittel (vgl. HÄRLE 1995, 512f.).

2.3.4 Der Mensch in eschatologischer Perspektive

Aus Sicht der Theologie befindet sich der Mensch lebenslang im offenen Prozess seiner Menschwerdung (vgl. JOEST/LÜPKE 2012, 43). Seine Gleichgestaltung mit Jesus Christus, dem Urbild Gottes, geschieht anfänglich schon zu Lebzeiten durch den Geist Gottes und wird erst nach dem Tod des Menschen durch Gott selbst vollendet (vgl. Röm 6,3ff.). Diese Vollendung wird mit der endgültigen Beseitigung von Sünde, Leid und Tod, die der vollendeten Beziehung zwischen Gott und Mensch noch im Wege stehen, einhergehen.³³ Auch aus eschatologischer Perspektive zeigt sich die Fragmentarität aller Menschen auf Erden. Kein Mensch kann zeit seines irdischen Lebens für sich Vollkommenheit beanspruchen. Alle sind gleichermaßen auf dem Weg hin zu ihrer Vollendung.

Aus alttestamentlicher Sicht ist der Mensch in seiner Ganzheit Seele (נֶפֶשׁ)³⁴ und in seiner Ganzheit Fleisch (בָּשָׂר), also vergängliches Wesen. Da er eine Einheit ist, in der Leib und Geist zwar voneinander zu unterscheiden, nicht aber zu trennen sind, muss davon ausgegangen werden, dass der Tod den Menschen in seiner Ganzheit betrifft. Aber der christliche Glaube hält daran fest, dass Gott aufgrund seiner Treue seine Beziehung zu seinem Ebenbild aufrechterhält und den Menschen in seiner Identität durch den Tod hindurch bewahrt. Diese Identität aber ist an den Leib des Menschen gebunden. Eine Auferweckungshoffnung, die den menschlichen Leib ausblendet, wäre verengt, weil der Mensch im Ganzen Gottes Ebenbild ist. Das leere Grab Jesu Christi, dessen Auferstehung Grund der eschatologischen Zukunftserwartung der Christenheit ist (vgl. 1 Kor 15,19f.), sowie die körperlichen Erscheinungen des Auferstandenen nähren die Hoffnung auf die Auferweckung des ganzen Menschen. Die US-amerikanische Theologin und Religionssoziologin Nancy EIESLAND kritisiert aus befreiungstheologischer Sicht Vorstellungen vom Paradies, in dem es weder körperliche noch geistige Missbildungen oder Begrenzungen geben wird. Der Schutz des Himmels vor Unperfektion grenze Menschen mit Behinderung oder Krankheit aus bzw. gewähre ihnen Zugang erst nach ihrer Perfektionierung (vgl. EIESLAND 2001, 22). An dem auferstandenen Christus, „der die Zeichen deutlicher Versehrtheit“ (ebd., 10) trägt, werde erkennbar, dass Gott gemäß der christlichen Tradition „ein behinderter Gott“ (ebd.) sei. Daraus folgert EIESLAND:

„Der behinderte Gott benennt die Lüge in unserem Glauben an ein Paradies, in dem wir ‚erlöst‘ sein werden von der Wahrheit irdischer und leiblicher Existenz. Das, was Gott gut nannte und an dem er durch die Inkarnation teilhatte, kann nicht einfach als ‚Böses‘ auf Zeit gesehen werden, das wir zurückweisen kön-

³³ Vgl. bspw. Jes 25,8, Mt 5,4, 1 Kor 15,26, 1 Kor 15,54-57 u. Offb 21,4.

³⁴ Vgl. Gen 2,7.

nen, um an der versprochenen Fülle des Lebens teilzuhaben“ (EIESLAND 2001, 22).

Dieser Deutung kann sich die Verfasserin dieser Arbeit nicht anschließen. Mit THOMAS (2014, 75) ist daran festzuhalten, dass die Güte der Schöpfung nicht mit ihrem Perfektsein gleichzusetzen ist (siehe oben, 26ff.). Die Verheißung der Neuschöpfung (vgl. Offb. 21,5) meint weder lediglich eine Verewigung der Schöpfung samt des Elendes in ihr noch eine völlig neue Schöpfung ohne Anhalt an der ersten Schöpfung, sondern eine Neu- und damit Umgestaltung der einen Schöpfung, an der Gott, der Schöpfer, in seiner Treue festhält. Wenngleich jede detaillierte Beschreibung der neuen Wirklichkeit des Menschen nach seiner Auferstehung bloße Spekulation ist, so darf doch mit dem Apostel Paulus, der dem ersten, irdischen Menschen (vgl. 1 Kor 15,47-49) die Attribute Niedrigkeit und Armseligkeit, dem zweiten, himmlischen Menschen hingegen die Attribute Herrlichkeit und Kraft zuschreibt (vgl. 1 Kor 15,43), darauf gehofft werden, dass Gott letztlich alles Lebensverhindernde und -verneinende, das Menschen (und Mitgeschöpfe) auf Erden knechtet, beseitigt und sie an Leib und Seele heilt:

„Auch die erblindeten Augen werden wieder sehen, die tauben Ohren wieder hören. Die lahm gewordenen Beine und Füße werden springen, die verkrümmten Rücken werden aufgerichtet sein. Die zu früh Gestorbenen werden leben, die Verhungerten werden satt. Die Erschossenen, die Vergasteten, die auf andere Weise Ermordeten, die tot Geborenen werden leben. So groß ist die Hoffnung. Sie schließt ein, dass am Ende der Zeit, nach dem Tod das Versehrte ganz werden möge. Gott bringt jedes Leben zurecht“ (KUHLMANN 2004, 45).

2.4 *Beurteilung der dargestellten Menschenbilder*

Das *technologisch-naturwissenschaftliche* Menschenbild kommt als Basis für einen Gottesdienst ohne Stufen nicht infrage, da es mit seiner Tendenz zur Versachlichung des Lebens, mit seinem Hang zum Machbarkeitswahn, seinen Egalisierungsbestrebungen, welche die Individualität eines jeden Menschen missachten, und mit seinen daraus resultierenden Selektionsbemühungen hinsichtlich derjenigen Menschen, die der Maßgabe nicht entsprechen, sowohl dem Anspruch der Gleichheit als auch der unantastbaren Würde und des unbedingten Lebensrechts aller Menschen nicht gerecht wird.

Das *utilitaristische* Menschenbild ist aufgrund seiner folgenschweren gegliederten Mensch-Person-Hierarchie, seiner Ablehnung der Heiligkeit des Lebens und seinen eugenischen Absichten als menschenfeindlich zu verwerfen. Dieses Menschenbild reduziert den Menschen auf seine kognitiven Fähigkeiten und degradiert ihn auf seine gesellschaftliche Brauchbarkeit. SINGERS und KUHSEs Einstellung gegenüber Menschen mit intensiver Behinderung als Folge ihrer präferenzutilitaristischen Kosten-Nutzen-Rech-

nung erinnert an die nationalsozialistische Ausgrenzungspropaganda und -maschinerie gegen Menschen mit Behinderung.

Die *christlichen* Menschenbilder sind sich in den wesentlichen anthropologischen Aussagen einig. Die Bestimmung des Menschen von außen, von Gott her, enthebt ihn dem Rechtfertigungszwang hinsichtlich seiner Existenz und schützt ihn vor dem abschätzenden Blick seiner Mitmenschen. Da alle Menschen gleichermaßen erlösungsbedürftig und auf die Gnade Gottes angewiesen sind, sind zwischenmenschliche Unterschiede die Leistungsfähigkeit betreffend für die existentielle Dimension des Menschen unerheblich. Auch wenn das christliche Menschenbild viele wesentliche Gemeinsamkeiten zwischen den einzelnen Menschen sieht, weist es doch alle Egalisierungstendenzen zurück. Denn Gottes unbedingtes ‚Ja‘ gilt einem jeden Menschen in seinem individuellen So-Sein. Die Offenheit des Menschen aufgrund seines auf Erden unabschließbaren Werdensprozesses und die Erwartung seiner Vollendung durch Gott selbst am Ende der Zeiten verbieten sowohl eine Festlegung des Menschen auf seinen derzeitigen Ist-Zustand als auch ein Bemühen um seine Anpassung an die jeweils vorherrschende Norm. Dies entlastet Menschen mit und ohne Behinderung von dem gesellschaftlichen Erwartungsdruck bezüglich ihrer Optimierung.

Weil die christlichen Menschenbilder alle Menschen gleichermaßen einbeziehen und die gleiche Würde und das gleiche Lebensrecht aller Menschen anerkennen und weil sie den Menschen realistisch, d.h. in seiner Ambivalenz sehen, wird ihre Perspektive auf den Menschen im Rahmen dieser Arbeit dem Gottesdienst ohne Stufen zugrunde gelegt.

2.5 *Perspektiven*

Mit Blick auf Menschen mit und ohne Behinderung gilt es festzustellen: Weil der Mensch seinem Wesen nach nur erfasst werden kann, wenn er aus der Perspektive Gottes und damit aus der Perspektive der bedingungslosen Liebe betrachtet wird, ist es erforderlich, das Phänomen der Behinderung neu zu bewerten und den Umgang mit davon betroffenen Menschen zu überdenken. Das Vorliegen einer Behinderung darf kein Argument für eine Separierung von Menschen mit Behinderung sein, sondern ist Anlass für ein intensives Bemühen um Aufhebung oder Verhinderung exkludierender Faktoren, durch die Menschen aus der einen Menschheit, zu der sie immer schon dazugehören, herausgedrängt werden. In dem Rahmen müsste eigentlich auch auf eine sprachliche Differenzierung in Menschen ohne Behinderung und Menschen mit Behinderung sowie auf gesonderte Reflexionen zu beiden Personengruppen verzichtet werden. Solange aber die Erkenntnis der Gleichheit aller Menschen in Bezug auf ihre Würde sowie der generellen Bedürftigkeit uneingeschränkt aller Menschen gesamtgesellschaftlich noch