

## Integrative Gottesdienstkultur

### Zur Verschränkung von feministischer Befreiungstheologie und einer Theologie der Behinderung

Sabine Ahrens

»Wir müssen Unterstützung haben in unserer Klage, und wir brauchen Rituale für unsere Heiligung« (Eiesland 2001, 20).

»Feminismus, so glaube ich, hat die Befreiung aller Frauen und aller Völker zum Ziel und ist deshalb nicht eine Bewegung für individuelle Gleichstellung, sondern für die Schaffung einer Gesellschaft, die nicht länger Verschiedenheit in Beziehungen von Überlegenheit und Unterordnung konstruiert« (Plaskow 1992, 19).

### Berührungspunkte der Außenseiterfunktionen von Behinderung und Weiblichkeit

#### *Esmeralda und der Glöckner von Notre-Dame*



Die Insel-Taschenbuchausgabe von Victor Hugos »Glöckner von Notre-Dame« (1832/1996) schmückt ein Foto in Multicolor, das dem gleichnamigen Hollywood-Film von 1953 entstammt. Es zeigt einen knienden und in schwere Ketten gelegten Mann, der auf einer Art grobem Holztisch gefesselt ist, einem mittelalterlichen Pranger. Zu ihm beugt sich eine tief dekolletierte, ganz in Rot gekleidete Frau und gibt ihm aus einem großen Tonkrug zu trinken. Die Szene ist getaucht in grelles Sonnenlicht.

Gina Lollobrigida und Anthony Quinn als Esmeralda und Quasimodo. Der behinderte, gesellschaftlich

zum Monster erklärte Mann und die in der Darstellung zwischen Heiliger und Hure oszillierende Frau, außerdem versehen mit den Kennzeichen der

exotischen Fremden, der »Zigeunerin«: Goldschmuck und offenes, schwarzes Haar. Im mittelalterlichen Szenario des Romans wird sie später als Hexe verfolgt und hingerichtet. Esmeralda ist in Hugos Roman die Einzige, die das Berührungsverbot bricht. Sie tritt an den Pranger und gibt dem öffentlich misshandelten »Buckligen« zu trinken. Auf dem Umschlag des Taschenbuches ist eine besondere Beziehung zwischen diesen beiden gesellschaftlich stigmatisierten Außenseitern hergestellt.

Die gotischen Kirchenfenster im Hintergrund verweisen auf den religiösen Kontext des Ganzen. Ikonografisch (der Krug) werden wir an Jesus und die samaritanische Frau am Brunnen erinnert (Joh 4), dazu kombinieren sich Assoziationen an den dürstenden Jesus am Kreuz. Aber im Gegensatz zum »Ecce Homo!« – »Seht, ein Mensch!« dort, geht es hier um einen »Quasimodo«, das heißt um ein quasimenschliches Wesen. Der Name macht den – bis heute gesellschaftlich virulenten – Zweifel an der vollen Menschlichkeit des an Körper und Geist behinderten Mannes brutal deutlich, vielleicht eindrücklicher als jede theologische Anthropologie.

Thematisiert wird in der Liebesgeschichte des Romans außerdem seine »Quasimännlichkeit«. Der Außenblick auf ihn schwankt zwischen dem Bild des wilden, triebhaften, gewalttätigen Mannes und asexueller kindlicher Unschuld. Beide, Quasimodo und Esmeralda, sind in ihrer geschlechtlichen Identität entwertet, die Frau aufgrund ihrer sexuellen Attraktivität, ihrer Fremdheit und (auch spirituellen) Eigensinnigkeit, der Mann aufgrund seiner Behinderung. Im Handlungsverlauf allerdings schlägt das (verbotene und unbeantwortete) Begehren des Priesters, des Kirchenmannes, in Hass und Gewalt gegen die Frau um, nicht etwa die Liebe und das Begehren Quasimodos, das der gleichen Frau gilt und ebenfalls unerfüllt bleibt.

Die analytische Kraft und Klugheit des Romans rührt sicher auch daher, dass Hugo aus Erfahrung weiß, wovon er spricht. In seinen Pariser Berichten schildert Heinrich Heine, dass er sehr erstaunt gewesen sei, in Victor Hugo »einen Mann zu finden, der nicht mit einem Höcker behaftet sei« (zit. n. Münner 2000, 12). Doch von Hugos Verleger erfährt Heine, »er habe eines Morgens Herrn Hugo in dem Moment überrascht, wo er das Hemd wechselte, und da habe er bemerkt, dass eine seiner Hüften (...) so misswüchsig hervortretend sei (...)« (ebd.).

Selbst als feministische Theologin in der Arbeit mit vor allem geistig behinderten Menschen tätig, will ich hier den strukturellen Gemeinsamkeiten der zugeschriebenen Rollen, die mit Weiblichkeit und/oder Behinderung verbunden sind, nachgehen. Hugos Roman und die Hollywoodkultur tun es auf ihre Weise. Wie lässt sich diese Beziehung im gegenwärtigen Kontext von Theologie und Kirche beschreiben?

### | *Quasimodo und die Kirche als Heimat*

Es ist theologisch spannend, wenn nicht sogar wegweisend, bitter und anrührend zugleich, wie die »fast stoffliche Zusammengehörigkeit« (Hugo 1996, 167) des draußen geächteten Mannes mit dem Binnenraum der Kirche

beschrieben wird (ebd., 166–172), der sich dort und nur dort behände, sicher, unbehindert bewegt. Der grandiose gotische Sakralbau wird zur Heimat, ja gewissermaßen zum zweiten Leib des körperlich und geistig geschädigten Mannes.

»Er kannte das menschliche Wort nur als Spott oder Fluch« (ebd., 169). Quasimodo hat aufgehört zu sprechen. Seine Vertrautheit bezieht sich so auch nicht auf Worte oder Zeremonien, sondern auf den Raum selbst und die Dinge dort. Die Glocken werden zu seiner Stimme, und »wie ein Verliebter« unterhält er sich stumm mit Heiligen- und Dämonenfiguren. »Die Heiligen waren seine Freunde und segneten ihn; die Ungeheuer waren seine Freunde und beschützten ihn« (ebd.). »Notre-Dame war für ihn im Laufe seines Wachstums und seiner Entwicklung nacheinander Ei, Nest, Haus, Vaterland und Weltall« (ebd., 166). Die Kirche wird dem elternlosen Mann zum »mütterlichen Gebäude« (ebd.), zur Erfahrung von Schutz, Vertrautheit und Kommunikation. Er besetzt den Raum aktiv, eignet sich ihn an, wild; bis in die letzten Ecken erklettert und durchmisst er ihn.

Theologisch gesprochen ließe sich sagen, dass er den sakralen Raum als Heiligung seiner selbst erfährt, als Heiligung auch dessen, was den anderen dämonisch an ihm erscheint. Allerdings erfährt er die Zugehörigkeit zur Ecclesia zwar durch das Gebäude, an der Ecclesia als Versammlung von Menschen aber hat er keinen Anteil und meidet sie sogar, wo er kann.

So beschreibt Victor Hugo die religiöse Erfahrung eines behinderten Mannes im Mittelalter aus der Perspektive des frühen 19. Jahrhunderts; seine kirchliche Verortung liegt am äußersten Rand und im Zentrum zugleich. »Die alten Ägypter würden ihn für den Gott des Tempels gehalten haben, das Mittelalter machte ihn zu seinem Dämon – in Wahrheit war er seine Seele« (ebd., 172).

Eine poetischer Entwurf, der für mich heute mit dem Anliegen zusammentrifft, den Anspruch auf die Kirche als Heimat für Menschen mit Behinderungen nicht aufzugeben, nicht die Räume, nicht die Gemeinschaft, nicht die Theologie. Und er trifft zusammen mit der Suche nach veränderten, erweiterten Formen der Kommunikation und religiösen Praxis, zugänglich auch für intellektuell behinderte Menschen.

### *Die Beschämung der Frau*

Auch Esmeraldas Verhältnis zur Kirche hat bei Victor Hugo ein Doppeltes. Zum einen erlebt sie durch sie die Verfolgung als Hexe, zum anderen Rettung und reale Zuflucht im Kirchenraum.

Gegenwärtig ist die kirchliche Frauenbewegung auf der Suche nach einer Kirche, die sie nicht länger von sich selbst entfremdet, Frauen sind auf der Suche nach ihrer spirituellen Heimat. »Die Ausschließlichkeit von ›Gottvater, Sohn & Co‹ hindert Frauen daran, Zugang zu einer Spiritualität zu finden, in der sie sich selbst als authentisches Bild des Göttlichen bejahen können und ihr Geschlecht und ihre Erfahrungen nicht verleugnen müssen« (Schulenburg 1990, 24). »Viele Frauen erleben sich in der immer sinn(en)loser wer-

denden christlichen Spiritualität als eingeschränkt, weil sie Gefühle, Körper, Berührung, Lust und Sinnlichkeit verbietet. (...) eine erotische religiöse Kultur fehlt« (ebd., 25).

Das Folgende stammt nicht aus einem historischen Roman, sondern ist erzählte Erfahrung einer geistig behinderten Frau heute. Marion G. (Name geändert) ist Ende dreißig, von ihrer Mutter sehr katholisch erzogen. Sie hat das sog. Down-Syndrom. Marion G. erzählt, dass sie nur ungern die Sonntagsmesse besuche, weil sie sich dort unwohl fühle, weil sie sich in der Kirche schäme.

Sie schämt sich – obgleich seit kurzem verheiratet – dafür, dass sie ihre Sexualität auslebt. »Der Gott will das nicht!« Sie schämt sich dafür, dass sie mehrere Männer in ihrem Leben gehabt und dafür, dass sie noch als Ehefrau Lust auf andere Männer hat. Fühlt sich als Hure – in der Kirche. Sie schämt sich dafür, dass sie keine »richtige Frau« mehr sei, weil sie keine Kinder mehr bekommen kann. Mit 17 Jahren ist sie sterilisiert worden, ohne ihr Wissen, ohne ihre Einwilligung, getarnt als Blinddarmoperation. Und vor allem schämt sie sich dafür, dass ihr Stiefvater sie sexuell missbraucht hat. Sie schämt sich vor ihrer verstorbenen Mutter und vor Gott.

Sonst ist sie eine selbstbewusste durchsetzungsfähige Frau. Aber sie stellt nicht die Kirche infrage, sondern sich selbst – und sucht trotzdem immer wieder nach Beheimatung in der Kirche, als Frau, als die Frau, die sie ist. Ihr Zugehörigkeitsgefühl wird nicht durch die Behinderung gehindert, sondern durch die Entwertung weiblicher Sexualität, weiblichen Begehrens und die Umdeutung und das Verschweigen von Gewalterfahrungen.

Die Krüppel-Frauenbewegung hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Zuschreibung »behindert« vor die Geschlechtsidentität tritt – im Außenblick heißt das: Es gibt Frauen, Männer und Behinderte. Deshalb geht es darum, das Frausein von behinderten Frauen »sichtbar« werden zu lassen, sie auch im feministischen Diskurs als Frauen wahrzunehmen und Räume für Gemeinsamkeit und Solidarität zu öffnen.

Der Kontakt zu Marion G. ist für mich die stärkste Triebkraft für die Arbeit an einer Theologie und einer Kirche, die auch behinderte Frauen wahrnimmt, sich für sie öffnet und ihren Erfahrungen Geltung verschafft.

### Weiblichkeit als Behinderung

Es kann hier nicht darum gehen, die besondere Lebenssituation von Menschen mit Behinderungen einzuebnen und etwa zu behaupten, alle Frauen befänden sich infolge ihres Frauseins in der gleichen gesellschaftlichen Situation. Aber es geht um die Berührungspunkte von feministischer Befreiungstheologie und einer Befreiungstheologie der Behinderung und damit auch um die strukturellen Gemeinsamkeiten und individuellen Auswirkungen der Ausschlussmechanismen aus dem, was wir das Normale nennen.

Der Klassiker der feministischen Theorie, Simone de Beauvoirs »Das andere Geschlecht«, trägt den Grundzug der Analyse des Geschlechterverhältnisses schon im Titel. Vom dominanten kulturellen Blickwinkel aus sind Frauen die

anderen! Normal ist es, männlich zu sein (weiß, einigermaßen jung, gesund und mittelschichtzugehörig). Nahezu ausschließlich männliche Perspektiven artikulieren sich in Kultur, Politik, Philosophie etc., halten die Definitionsmacht über die Wirklichkeit besetzt und erklären den eigenen Blick zum Allgemeinen und Objektiven.

Hans Mayers Schrift »Außenseiter« von 1975 gehört zentral zur Analyse der »Dialektik der Aufklärung« und prägt den Begriff der »existenziellen Außenseiter«. Zu denen zählt Mayer neben den Juden und den Homosexuellen auch die Frauen (nach den Behinderten hätte ich ihn gerne gefragt) – sie werden zu Außenseitern nicht durch ihr Tun, sondern allein durch ihr Sein, und für Mayer sind sie die kritische Anfrage an das Projekt der Aufklärung und ihr Gleichheitspostulat.

Der Ethnologe Klaus E. Müller, der nach dem Umgang mit Behinderten in den unterschiedlichen Kulturen fragt, stellt fest, dass eine irgendwie geartete Minderwertigkeit, Unvollkommenheit durch alle männerdominierten Kulturen auch den Frauen zugeschrieben wird (Müller 1996, 17–21). »Frauen galten auch in gewissem Sinne als geistig behindert. Da die Natur ihnen nicht die Gunst vergönnte, Männer zu sein, verfügen sie – nicht nur traditioneller Anschauung nach – über schwächere Vitalenergien und ein geringeres Maß an Intelligenz, vor allem an analytisch-logischem Denkvermögen und schöpferischer Einfallskraft« (ebd., 18). »Frauen leben nach diesen Vorstellungen rein aus dem Empfinden heraus, überlassen sich leichter ihren Gefühlen, neigen zu Affekthandlungen, sind »wild und triebhaft« (ebd., 19). Damit sind sie außerdem fleischliches Gegenbild des Geistes und all dessen, was Kirche als Ideal definiert: – sind eben Evas Töchter.

Um diesen Kontext mit der Verfolgung Esmeraldas als Hexe zu verbinden: Perfekte Körperlichkeit, besondere sexuelle Attraktivität und Aktivität von Frauen ließ auf ihr Hexenwesen schließen – ebenso andererseits eine als abstoßend empfundene Körperlichkeit oder altersbedingte Behinderung. »Hexen im europäischen Märchen gehen humpelnd und stützen auf Krücken einen dünnen, eingetrockneten Leib (...). Weibliche »Unnatur« hat sich in Hexen zur monströsen Extremform übersteigert; aus bloßer Andersartigkeit gegenüber den Männern ist sie Verkörperung von Gegenweltlichkeit geworden. Hexen sind konstitutionelle Krüppelwesen« (ebd., 21).

Wesentlich ist dabei, sich zu vergegenwärtigen, dass es nicht um Folklore, sondern um einen realen Genozid, Massenmord an Frauen geht, an dem Kirchen maßgeblich beteiligt waren und der bis heute unaufgearbeitet geblieben und banalisiert worden ist (Becker u. a. 1977). »Wenn das Weibliche in der Beziehung zwischen Mann und Frau eine untergeordnete Rolle einzunehmen hatte, dann fanden zumindest zeitweilig unter religiösen Denkvorstellungen (z. B. heilig und rein) gegen Frauen (...) ähnliche Ausgrenzungsstrategien statt, wie sie auch gegen geschädigte und kranke Menschen vorgenommen wurden«, so Hans R. Herbst in seiner 1999 (98) erschienenen Dissertation, in der diese These allerdings nur als Exkurs vorkommt.

Herbst versucht die religiöse Ausgrenzung von Frauen und behinderten Menschen auf dem Hintergrund der Reinheitsbestimmungen des Alten Tes-



tamentes dem Judentum zuzuordnen. Aufgrund der Heilungsgeschichten entsteht dann für das Neue Testament etwa dieses Bild: Jesus (und mit ihm das Christentum) habe mit seiner Frauen- und Behindertenfreundlichkeit das Judentum überwunden. So geht es nicht.

In der Tat sind die Reinheitsvorstellungen etwas, was viele Fragen hervorbringt. Sie bleiben irgendwie historistisch und unbegriffen. Obwohl viele davor warnen, die religiösen Reinheitsgebote als etwas Moralisches zu betrachten oder gar als etwas, was mit realem Schmutz bzw. Hygiene zu tun hat, haben sie in der Wirkungsgeschichte genau diese Assoziationen an sich gezogen, auch in christlicher Tradition.

Müller (1996, 24–29) zeigt, dass Unreinheit in vielen Gesellschaften die jeweiligen Außenseiter als Zuschreibung trifft und sich oft auch mit realer Armut, mit »dreckigen Lebensbedingungen« verbindet. In unserer von Hygiene besessenen Kultur haftet der Verdacht des Unreinen tendenziell an allem Leiblichen. Einen behinderten pflegebedürftigen Menschen zu berühren, in Kontakt zu kommen mit Speichel, Kot, Schweiß, wird oft als weitaus gesundheitsgefährdender empfunden als alle Reinigungschemikalien und Umweltgifte zusammen.

Biblich gesehen ist der Gegenbegriff zu »unrein« »heilig«. Das Reine ist der Späure des Heiligen zugeordnet, ja synonym dafür. Das Unreine bzw. die als unrein erklärte Person ist vom Kontakt mit dem Heiligen ausgeschlossen. Außerdem wird so etwas wie ein Ansteckungsmechanismus befürchtet, der den Kontakt vermeiden lässt. Auch in diesem Kontext verstehe ich es, wenn Nancy L. Eiesland, eine körperbehinderte Theologin, heute fordert: »Wir brauchen Rituale für unsere Heiligung« (2001, 20).

Die jüdische Theologin Judith Plaskow behauptet, »daß die Definition der Frauen als die Anderen eng mit der Wahrnehmung der Sexualität der Frauen verbunden ist« (1992, 207). Anhand zahlreicher biblischer Texte weist sie nach, dass die Sexualität der Kern der Projektion auf Frauen als die Anderen ist und dass das männliche Kontrollbedürfnis darüber sich in biblischen Tabus und Reinheitsvorschriften rund um Menstruation und Geburt manifestiert (ebd., 210). Beides schließt von der Teilnahme am Heiligen aus, erklärt die Frauen für kultisch unrein.

Vergleichbares gilt für das Christentum, wo der Leib-Geist-Dualismus, in dessen Logik Frauen auf die Seite des Leibes und des »Natürlichen« festgelegt werden, die Trennung beider Bereiche und die Entwertung des Leiblichen zur »Entheiligung«, zur spirituellen Entwertung der Frau beiträgt, die auch bei uns in besonderer Weise an der weiblichen Sexualität haftet.

Frauen sind traditionell geheiligt durch Dienst, Tugend, Diakonie, Opfer und Leid – jedoch nicht in ihrem Sein und vor allem nicht in ihrem Wollen und Begehren. Natürlich gibt es eine reiche biblische Tradition, die von der Heiligung aller Seinsbereiche spricht, z. B. im Hohenlied. Nur ist diese Tradition nicht wirklich Fleisch geworden in uns und in unserem Selbstgefühl. Die klassische Wort-Theologie spricht eine andere Sprache, die der impliziten Entwertung und Verdächtigung von Körper, Gefühl und Leidenschaften.

## Feministisch-theologische Impulse für die Selbstrepräsentanz von Menschen mit geistigen Behinderungen im Gottesdienst

Ein Grundanliegen feministischer Theologie besteht darin, den Erfahrungen von Frauen Sichtbarkeit, Gültigkeit und theologische Relevanz zu verschaffen, und zwar vertreten, gesprochen und definiert von Frauen selbst. Das heißt, dass Frauen nicht länger im Objektstatus verharren, sondern sich als Subjekt behaupten, auch von Theologie. Subjekt-Werdung bedeutet aber zugleich die Anerkennung der Differenz untereinander. Deshalb geht es um die Wahrnehmung jeweils konkreter, unterschiedlicher Lebenskontexte und Erfahrungen, d. h. dann auch um Differenzenerfahrungen, denen wir lieber ausweichen und die im Alltag ausgeblendet sind, z. B. durch die gettoisierten und privatisierten Lebens- und Wohnformen von geistig behinderten Mädchen und Frauen. Ihre besonderen Bedürfnisse und Lebensrealitäten sind bislang noch weiße Flecken auf der feministischen Landkarte (Morris 1994). Geistig behinderte Frauen haben es schwer, sich in die intellektuell bestimmten Hochleistungsdiskurse von Theologie und feministischer Theorie selbst einzubringen. Hörbar geworden sind bisher die Stimmen einiger Theologinnen mit körperlichen Behinderungen, die ihre Behinderung ausdrücklich als Kontext und einen Inhalt ihres theologischen Arbeitens artikulieren (so Eva Bohne, Nancy L. Eiesland, Esther Bollag und Dorothee Wilhelm).

Eiesland fordert, dass in der Kirche nicht länger »über« Behinderte gesprochen, zu ihnen gepredigt oder stellvertretend Fürsprache gehalten wird. Nötig sei es vor allem zuzuhören! Sie qualifiziert das Zuhören als eine Form der Gerechtigkeit (vgl. den Begriff im antirassistischen Kontext bei Wollrad 1999, 190f.); sie fordert ein »gerechtes Hinhören«. »Nicht einfach hören, sondern hören auf die Rufe nach Gerechtigkeit, die im alltäglichen Leben zu vernehmen sind« (Eiesland 2001, 12). Damit benennt sie ausdrücklich eine Praxis der Gerechtigkeit, die anders ist als das, was wir sonst unter »politischem Handeln« verstehen, keine »Staatsangelegenheiten« oder sozialen Großprojekte. Das heißt, dass der Bereich des alltäglich Notwendigen, des individuellen Selbstausdrucks von subjektiv Erlebtem und Erlittenem eine Umdeutung erfährt und Relevanz zugesprochen bekommt.

»Die Behindertenbewegung muß das feministische Prinzip übernehmen, dass das Persönliche politisch ist; erst indem sie solch subjektiven Erfahrungen Ausdruck verleiht, macht sie den Wert unseres Lebens geltend« (Morris 1994, 74). Dafür aber ist die Schaffung von öffentlichen Räumen auch kirchlicherseits nötig.

Für die Gottesdienstpraxis bedeutet das, dass der Gottesdienst der exemplarische Ort des Hinhörens sein könnte; der Ort, wo Ohnmachtserfahrungen, Hilflosigkeit, Trauer und Irritation zugelassen und vernehmbar sind, wo die gemeinsame Realisierung je eigener Verletzlichkeit und je eigener Stärke möglich wird – ohne sich schon aufzuspalten in Hilfsbedürftige und Helfende. Das heißt, wo eine Praxis der Beziehung und Gegenseitigkeit Raum greifen kann jenseits diakonischer Rollenverteilungen, aber auch ein Ort, wo

das, was wir Diakonie nennen, also die zumeist von Frauen geleistete Praxis der Pflege, der privaten und professionellen Behindertenhilfe, gegenüber Wort und Verkündigung nicht als zweitrangig gilt und theologisch entwertet wird.

## Frauen mit und ohne Behinderungen feiern gemeinsam Gottesdienst

### *Uns als Frauen begegnen*

Die Anliegen und Merkmale feministischer Liturgie lassen sich ausführlich nachlesen bei Andrea Schulenburg (Schulenburg 1990). Vergleicht man die einzelnen programmatischen Überschriften (ebd., 33–36) – wie z. B. »die verordnete Tarnkappe ablegen«, »das Private ist politisch«, »den Alltag heilig sprechen«, »Gegensätze aushalten«, »sich in Gegenseitigkeit ermächtigen«, »die Sprache des eigenen Körpers wiederentdecken«, »eine erotische, zärtliche Kultur entstehen lassen« – mit dem Ansatz integrativer Gottesdienstgestaltung, wie ihn Philipp Neßling (→ Neßling) artikuliert, dann lassen sich viele Gemeinsamkeiten feststellen. Nicht zufällig, denn beide Perspektiven zielen darauf, Raum für bisher abwesende Subjekte zu schaffen, biblische und liturgische Tradition so zu aktualisieren, dass sie auch den Erfahrungen von Frauen, dass sie auch den Erfahrungen und Bedürfnissen von Menschen mit geistigen Behinderungen Stimme, Autorität und Resonanz verleiht.

Im Folgenden soll die Verbindung dieser Ansätze anhand von Erfahrungen mit einem integrativen Frauengottesdienst und einigen konzeptionellen Überlegungen dazu dargestellt werden (an der Entwicklung des Gottesdienstprojektes »Mundwerke« haben zusammengearbeitet: Sabine Ahrens, Susanne Frenzen, Ursula Gabel und Doris Wrobel). Es ist klar, dass dieser Gottesdienstentwurf hinter den hier zuvor angestellten theoretischen Überlegungen zurückbleibt. Aber für uns ist er zu einer richtungweisenden gemeinsamen Erfahrung geworden.

Mit einem zentralen Frauengottesdienst haben wir in Essen versucht, zwei kirchliche Szenen miteinander in Kontakt zu bringen, die Frauenszene und jene Frauen, die sich um die kirchlich organisierte offene Behindertenarbeit gruppieren. Verbindendes Anliegen war nicht vordergründig »Integration«, sondern die Eigenschaft »Frausein«, d. h., auch die behinderten Frauen waren nicht in der Zuschreibung »behindert« angesprochen, sondern in ihrer Geschlechtsidentität.

Im Vorhinein lehnten einige »nichtbehinderte« Frauen die Einladung zu diesem Gottesdienst offensiv und mit der Begründung ab: »Wir haben selber schon genug Leid zu tragen.« Tatsächlich bestand eine der Überraschungen des Gottesdienstes für viele dann darin, dass die behinderten Frauen keineswegs als Sinnbild von Leiden, sondern viel mehr als besonders unbefangene und unkonventionell erlebt worden sind.



Einige Mütter gemeinsam mit ihren fast erwachsenen behinderten Töchtern haben den Gottesdienst besucht; auch Frauen, die sonst hauptamtlich mit behinderten Menschen arbeiten, insgesamt Frauen im Alter von 17 bis 80 Jahren. Eine dichte festliche Atmosphäre entstand, geprägt von Neugier, Staunen, von vorsichtiger Begegnung und viel Respekt. Wesentliche Gottesdiensterfahrung war, dass alle – quer zu ihren herkömmlichen Rollenverteilungen – miteinander zu tun bekamen, auf eine Ebene gestellt waren.

Nachdem die Kollekte eingesammelt worden war, meldete sich eine ältere Frau laut und stolz zu Wort: »Ich bin Frau S. Ich wohne im XY-Heim und bin Rentnerin. Ich habe trotzdem 50 Pfennig gegeben.« Geben zu können ist offensichtlich eine so außergewöhnliche Erfahrung für diese Frau, die als behinderte Frau gesellschaftlich in die Rolle der ausschließlich Nehmenden verbannt ist, dass dies – quer zum innerkirchlich gültigen Bescheidenheitsgestus – für sie der öffentlichen Rede wert gewesen ist.

Den Rahmen des Gottesdienstes bildete eine Ausstellung mit Fotos der selbst körperbehinderten Künstlerin Cassandra Ruhm mit dem Thema »schrei!«. Das Foyer des Gemeindehauses war von diesen Fotos geprägt: Bilder von 30 verschiedenen Frauen – Emigrantinnen, alte, junge, auch sichtbar behinderte Frauen, die alle auf ihre Weise schreien: zaghaft, wütend, kraftvoll emotionale Expressivität wagen und sich damit zeigen. Nach dem Gottesdienst fand eine Vernissage in Anwesenheit der Künstlerin statt – eine feierliche und machtvolle Aneignung eines Kirchenraumes durch die symbolische – mit »stillem Geschrei« – und reale Präsenz von fast 100 Frauen. Die Begegnungen und Gespräche waren erleichtert und intensiviert durch etwas Drittes, Sichtbares, durch die Fotos, die thematisch außerdem leicht zugänglich waren und zur Identifikation anregten.

### | *Die Körperlichkeit der Sprache*

Angestoßen von der Fotoausstellung »schrei!«, thematisierte und feierte dieser Frauengottesdienst umfassend die Heiligkeit und Macht unseres Mundes. In der Vorbereitung wurde uns die Entwertung weiblicher »Mundwerke«, des Sprechens und des Essens (durch Diät und Schlankheitsterror), des Lautwerdens überhaupt (»Mädchen, die pfeifen...«) auf dem Hintergrund weiblicher Sozialisation in vielen Facetten bewusst, ebenso die Entwertung unartikulierten oder unbeholfenen Sprechens nach intellektuellen Maßstäben, die die Ausdrucksweise vieler behinderter Menschen einschränkt und sie darin verunsichert.

Demgegenüber wollten wir im Gottesdienst die Lust an allen möglichen »Mundwerken« erinnern und selbst erleben – besonders solche, die die Körperlichkeit des Sprechens nicht zurücktreten, sondern gerade lustvoll bewusst werden lassen. »Sprechen und Denken sind körperliche Vorgänge, auch wenn wir sie eher mit Geist assoziieren. Der Körper ist immer dabei, nicht nur, wenn er misshandelt oder geliebt wird (...)« (Praetorius 1995, 225). Uns lag daran, die erotische Dimension des Mundes, aber auch seine aggressive Macht, vom »Zubeißen« bis zum »Totsagen«, wahrzunehmen: »Schön bist

du, meine Freundin. Deine Zähne sind weiß und scharf, wie eine kirschröte Kordel sind deine Lippen, und dein sprechender Mund ist hinreißend« (aus Hld 4,2 u. 3; für die Übersetzung vgl. auch Schroer/Staubli 1998, 154. Ohnehin grundlegend für den biblischen Hintergrund zum Thema »Mundwerke« ebd., 151–169). »Tod und Leben sind in der Macht des Mundes, und die, die ihren Mund liebt, wird seine Frucht schmecken« (Sprüche 18,21).

An diesen biblischen Leittexten orientierte sich der Gottesdienst. Sie verbinden Würdigung, Heiligung und Ermächtigung des aktiven weiblichen Mundes und leugnen nicht die negative, zerstörerische Kraft, d. h. leisten keine Banalisierung und Verharmlosung der Potenzen, mit denen wir leben. Die Dimension des Begehrens, Schmeckens und Genießens klingt in Sprüche 18,21 metaphorisch an, wenn von der Frucht die Rede ist. Wir machten sie im Gottesdienst real. Eine Fülle von Äpfeln waren in großen Körben vorhanden, und jede Frau bekam eine »verbotene« Frucht: »Evas Äpfel für alle«. Äpfel lassen sich schlecht lautlos essen – krachende Bisse und Kaugeräusche erfüllten den Kirchenraum, Gelächter und sichtlicher Genuss machten sich breit. Viele Frauen verkündeten, wie sehr sie Äpfel liebten, von ihrer Schönheit bis zu ihrem Geschmack.

Um die lustvolle Dimension von Mundwerken im Gottesdienst miteinander zu erfahren und uns zu mehr Expressivität zu ermutigen, hatten wir eine Sängerin, Rosani Reis, engagiert. Die Erkundung des eigenen Mundes als Innenraum, eigentlich Übung zur Stimmbildung, führte dazu, dass irgendwann alle Frauen den Daumen im Mund hatten. Ausgesprochen beeindruckt davon zeigte sich besonders eine junge schwerbehinderte Frau, die eine ständige Auseinandersetzung mit ihrer Mutter führt, weil sie gegen deren Willen und in der Öffentlichkeit am Daumen lutscht. Diese Verrückungen von Verhaltensnormen waren für alle herausfordernd, irritierend und heilsam-befreiend zugleich. Die Sängerin würdigte außerdem den nicht sprachlich artikulierten Ausdruck mit einem großartigen Gesangsstück, einer Stimmimprovisation, dem »Samba des Stotterers«.

Danach gab es Raum für das eigene Sprechen jeder einzelnen Frau, die wollte. Gefragt war nach der Erfahrung mit dem eigenen Sprechen. Viele Frauen nutzten die öffentliche Situation, trauten sich von Sprachlust und Verunsicherung, vom eigenen Verstummen zu sprechen, oder vom Prozess des »allmählichen Verfertigens der Gedanken beim Reden«. Fast jede der anwesenden behinderten Frauen trat in die Mitte – vor den Altar –, und sie sprach. Damit überschritten sie unsere Vorerwartungen und das, was ihnen viele andere Frauen dort zugetraut hätten. Ihre Lust auf Öffentlichkeit war spürbar und die eindringliche Authentizität des Gesagten auch.

Zuletzt kam eine stark spastisch gelähmte, junge Frau gemeinsam mit ihrer Mutter nach vorn und redete –, gedolmetscht durch ihre Mutter. Sie sprach davon, wie schwer und zugleich enorm wichtig es für sie sei, verstanden zu werden und sich ausdrücken zu können. Spürbar wurde, mit welcher Kraft und Entschlossenheit sie sich zur Sprache bringt und mit wie vielen Verletzungen und Enttäuschungen sie in ihrem Leben schon zu tun hatte. Gezeigt hat sie auch, wie der eigene Körper das Sprechen eben nicht nur ermöglicht, sondern in der Spastik zugleich behindert.

## | »Mundwerke« – der Gottesdienst im Verlauf

Der Gottesdienst wird von zwei Liturginnen im Wechsel geführt. Die Redeanteile der Liturginnen vollziehen sich dialogisch mit der Gemeinde, genauso sind immer auch mehrere Frauen spontan in die Handlungen miteinbezogen.

## Die Heiligung des Mundes

(parallel zum Kerzenritus, genauer → Neßling)

Handlung: Die Kerze des Lebens wird angezündet.

Liturgin: Gott ist die Quelle des Lebens.

Leben ist Austausch. Geben und Nehmen.

Wir öffnen den Mund, um vom Leben zu nehmen:

Nahrung, Luft, Zärtlichkeit.

Wir öffnen den Mund, um dem Leben zu geben:

Etwas von meinem Innern, meine

Gefühle und Gedanken, mein Lachen, meine Wut.

Liedstrophe: Du bist da, wo Menschen leben,

du bist da, wo Leben ist (Enzner-Probst u. a. 1993, Nr. 50).

Handlung: Die Kerze der Liebe wird angezündet.

Liturgin: Gott ist die Liebe.

Wir lieben mit dem Mund, mit unseren Küssen,

mit unserem Liebesgeflüster.

Wir lieben, wenn wir einander so zuhören,

dass jede ihre eigene unverwechselbare Sprache finden kann.

Liedstrophe: Du bist da, wo Menschen lieben,

du bist da, wo Liebe ist.

Handlung: Die Kerze der Hoffnung wird angezündet.

Liturgin: Wir zünden die Kerze der Hoffnung an,

in der Hoffnung auf eine Welt,

in der Frauen sich trauen, das auszusprechen, was sie sehen.

Wo Frauen ihren Mund aufmachen, wenn es nötig ist.

Wo niemand erst richtig deutsch können muss,

um ernst genommen zu werden.

Liedstrophe: Du bist da, wo Menschen hoffen,

du bist da, wo Hoffnung ist.

## Mein eigener Mund

(Selbstwahrnehmung des eigenen Mundes als komplexes Organ)

Liturgin: (Liturgin regt jeweils zum Ausprobieren und Experimentieren mit dem jeweiligen Teil des Mundes an, von dem sie gerade spricht.) Meine Lippen! Sie sind weich und sanft und sehr beweglich. Ich kann sie öffnen und schließen. Ich kann sie auch rot anmalen, wenn sie mir zu blass sind. Meine Zähne. Sie sind hart und scharf. Ich kann damit zubeißen

und abbeißen. Ich kann zerkaugen, was ich essen will. Und ich kann meine Zähne zeigen.  
(So auch mit Zunge/Gaumen/Rachen.)

Schön bist du, wenn du sprichst

(Dialog zwischen der ersten und der zweiten dazukommenden Liturgin)

Zweite Liturgin: »Siehe, meine Freundin, schön bist du, wenn du sprichst!«

Das kannst du glauben, weil es nämlich in der Bibel steht.

»Schön bist du, meine Freundin,  
deine Zähne sind weiß und scharf,  
wie eine kirschrote Kordel sind deine Lippen,  
und dein sprechender Mund ist hinreißend« (Hld 4,2 u. 3).

Zur Gemeinde:

Wie hört sich das für euch an? Das Hohelied sagt dir: Wenn du den Mund aufmachst, bist du schön, hinreißend, bewegend.

Gott sieht dich an.

Gott sagt: »Es ist schön, wenn du sprichst!«

Lied:

Ich singe dir mit Herz und Mund,  
Du, meines Herzens Lust. (nach EG 324, 1; es wird immer nur die erste Zeile wiederholt)

Wer leben will, muss den Mund aufmachen

Liturgin: Wenn ich meinen Mund nicht aufmache, kann ich nicht essen, nicht trinken, nicht tief durchatmen.

Wenn ich meinen Mund nicht aufmache, kann ich nicht sprechen, nicht schreien, nicht lachen.

Aber Gott will, dass ich lebe.

Und das Leben beginnt mit Geschrei.

Denkt an die Babys.

Im 8. Psalm steht: »Aus dem Mund von Babys und kleinen Kindern hat Gott sich eine Macht erschaffen« (Ps 8,3).

Babys können ja noch nicht sprechen, trotzdem hat ihr Schreien Kraft. Viel Kraft. Sie bestehen darauf, gehört zu werden. Mit viel Gefühl! Ihr Schreien geht uns zu Herzen. Noch bevor ich sprechen kann, hat mein Mund Kraft und Macht.

Unsere Kultur sagt, dass das Sprechen das Wichtigste und Hochwertigste sei. Wir lernen, dass wir erst »*richtig sprechen*« können, uns *richtig* ausdrücken können müssen, um gehört zu werden. Aber ich kann, auch als erwachsene Frau, viel mehr mit meinem Mund als nur zu sprechen. Und das kann sehr wirksam sein! Ich muss mich nur trauen, es mir selbst erlauben.

Ich kann: heulen, schwatzen, schmatzen, knurren, kichern, keifen, kreischen, schmollen, gibbeln, gickern, zirpen, zertern, schweigen, säuseln, singen!

Sängerin: »Mundwerke« – Stimmübungen mit allen

»Samba des Stotterers« – Stimmimprovisation solo.

Handlung: Großes Tisch-Tuch auf dem Boden ausbreiten. Äpfel aus Körben auf das Tuch in die Mitte schütten. Liturgin nimmt einen Apfel in die Hand.

Assoziationen zum »Apfel« sammeln

Liturgin: »Tod und Leben sind in der Macht des Mundes, und die, die ihren Mund liebt, wird seine Frucht schmecken« (Sprüche 18,21).

Die Macht meines Mundes! Was hast du für Erfahrungen gemacht mit der Macht deines Mundes? Mit deiner Art, dich auszudrücken? Was hat dich mundtot gemacht? Was hat dein Sprechen gefördert?

Raum für das Sprechen jeder Einzelnen:

Jede Frau, die möchte, kann jetzt nach vorne kommen, kann sich einen Apfel nehmen und uns erzählen. (Zwei Frauen aus der Vorbereitungsgruppe beginnen, andere Frauen greifen das Ritual auf, kommen nach vorn, nehmen einen Apfel in die Hand und sprechen – die Phase ist sehr lang, aber nicht langweilig.)

Liturgin: Überleitung zum »Apfel-Abendmahl«:

»Die ihren Mund liebt, wird seine Frucht schmecken.«

Nichts anderes ist nötig, sagt die Weisheit des Textes, als deinen Mund zu lieben! Dich selbst zu akzeptieren, so wie du sprichst und dich ausdrückst.

Ich kann mich selber besser lieben, wenn du mich freundlich anschaust! Wenn du die Werke meines Mundes achtest und ernst nimmst.

Nichts anderes ist nötig, aber dabei auch die verletzende Kraft meines Mundes zu kennen, meine eigene Boshaftigkeit manchmal, meinen Spott.

»Evas Äpfel für alle«

Handlung: Jede Frau bekommt jetzt einen Apfel, jeweils mit dem Zusage: »Die ihren Mund liebt, wird seine Frucht schmecken. Nimm hin und iss!«

Pause zum Essen und Plaudern.

Lied: O dass ich tausend Zungen hätte. (EG 330,1-3)

Kollekte, Fürbitte, Vaterunser, Segen und Orgelnachspiel.

Einladung ins Foyer zum Essen und Trinken und zur Eröffnung der Ausstellung.



*Literatur*

- BECKER, GABRIELE u. a., Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes, Frankfurt a.M. 1977.
- BOHNE, EVA, Reden aus reflektierter Betroffenheit. Lernfelder kirchlicher Bildungsverantwortung, in: Schibilsky, Michael (Hg.), Kursbuch Diakonie. Ulrich Bach zum 60. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1991, 277–288.
- BOLLAG, ESTHER, Der Weg entsteht beim Gehen, in: Das Band 29 (1999), H. 1, 2–5.
- EIESLAND, NANCY L., Dem behinderten Gott begegnen. Theologische und soziale Anstöße einer Befreiungstheologie der Behinderung, in: Leimgruber, Stephan/Pithan, Annebelle/Spieckermann, Martin (Hg.), Der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Forum für Heil- und Religionspädagogik, Münster 2001, 7–25.
- ENZNER-PROBST, BRIGITTE/FELSENSTEIN-ROSSBERG, ANDREA, Wenn Himmel und Erde sich berühren. Lieder für Frauenliturgien, Gütersloh 1993.
- FRISKE, ANDREA, Als Frau geistig behindert sein. Ansätze zu frauenorientiertem heilpädagogischem Handeln, München 1995.
- GÜNTER, ANDREA, Die weibliche Hoffnung der Welt. Die Bedeutung des Geborensens und der Sinn der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2000.
- HERBST, HANS R., Behinderte Menschen in Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 1999.
- HUGO, VICTOR, Der Glöckner von Notre-Dame, Frankfurt a.M. u. a. 1996.
- MORRIS, JENNY, Feminismus und Behinderung, in: Beiträge zur feministischen Theologie und Praxis 17 (1994), H. 37, 65–76.
- MÜLLER, KLAUS E., Der Krüppel. *Ethnologia passionis humanae*, München 1996.
- MÜRNER, CHRISTIAN, Verborgene Behinderungen. 25 Porträts bekannter behinderter Persönlichkeiten, Neuwied u. a. 2000.
- PLASKOW, JUDITH, Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie, Luzern 1992.
- PRAETORIUS, INA, Ist es der Geist, der sich den Körper baut? Über die androzentrische Ordnung hinausdenken, in: Kuhlmann, Helga (Hg.), Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 1995, 222–231.
- RADFORD RUETHER, ROSEMARY, Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche, Stuttgart 1988.
- SCHROER, SILVIA/STAUBLI, THOMAS, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998.
- SCHULENBURG, ANDREA, Feministische Spiritualität. Auf dem Weg zu einer befreienden Praxis, in: Hojenski, Christine u. a. (Hg.), Meine Seele sucht das Land der Freiheit. Feministische Liturgien – Modelle für die Praxis, Münster 1990, 20–42.
- WILHELM, DOROTHEE, Fremdkörper – Produktive Irritationen in der Begegnung mit Behinderten, in: Adam, Gottfried/Kollmann, Roland/Pithan, Annebelle (Hg.), »Normal ist, verschieden zu sein«. Das Menschenbild in seiner Bedeutung für religionspädagogisches und sonderpädagogisches Handeln. Dokumentationsband des Vierten Würzburger Religionspädagogischen Symposiums, Münster 1994, 51–59.
- WOLLRAD, ESKE, Wildniserfahrung. Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus weißer feministischer Perspektive, Gütersloh 1999.