

Marie Hecke, Julia Watts Belser

Mose stottert, Gott fährt Rollstuhl **Crip Culture im Gespräch mit der Bibel**

Zusammenfassung

Biblische Narrative wirken als religiöser und kultureller Faktor, als Kultbuch und als Kulturgut bis in die säkulare Gegenwart und beeinflussen das Nachdenken über und den Blick auf Behinderungen. Der Artikel fragt zunächst nach biblisch geprägten ableistischen Metanarrativen von Disability, die die individuelle und soziale Situation der Geschichten eindimensional und teleologisch (nämlich auf Normalisierung hin) verengen. Demgegenüber erzählen Disability Studies *andere* Geschichten über Behinderung, die diese nicht als defizitäre, sondern als produktive Kategorie und selbstverständlichen Aspekt der Identität erschließen und damit einen Perspektivwechsel initiieren. Mit Hilfe einer ableismuskritischen Hermeneutik und disabilitysensiblen Theologie werden andere biblische Narrative von Behinderung sichtbar gemacht, die in klassischen Erzählungen unsichtbar bleiben oder marginalisiert werden: Von einem kritischen Umgang mit sog. ‚Heilungsgeschichten‘, von Mose, der stottert und von Gott, die Rollstuhl fährt.

Schlüsselwörter: Ableismuskritische Hermeneutik; disabilityensible Theologie; Bibel; intersektional; Heilung

Moses Stutters, God Uses a Wheelchair **Crip Culture in Conversation with the Bible**

Abstract in English

Biblical narrative shapes the way that society conceptualizes disability, both in religious circles and in secular culture. This article begins by critiquing the way biblical texts can reinforce ableist tropes about disability, especially through normalizing narratives that portray disability as a deficit or a misfortune to be overcome. Grounding our analysis in an intersectional anti-ableist hermeneutic for reading biblical text and a theological method that centers disability experience, we offer three critical and creative new readings of disability in the Bible: talking back to the normalizing assumptions of the Gospel’s healing narratives; lifting up Moses as a speech-disabled, stuttering prophet; and rereading the biblical vision of the divine chariot to imagine God as a wheelchair user.

Keywords: Anti-ableist interpretation; disability theology; Bible; intersectionality; healing

1. Mose stottert...

Mose stottert und hält sich für nicht geeignet als Prophet; Isaaks Blindheit ermöglicht es Rebecca, ihrem jüngeren Lieblingssohn den Segen zukommen zu lassen; die Propheten versprechen eine bessere Welt, in der die Blinden sehen und die Lahmen gehen werden; Jesus ‚heilt‘ Kranke und Menschen mit Behinderung als Anfang dieser besseren Welt und Paulus, selbst chronisch erkrankt, stellt die Körper der Menschen und ihre Geschichten in den Mittelpunkt, wenn er über Auferstehung spricht (Janssen, 2013, S. 56–57). Öffnet man den TaNaCH bzw. die Bibel, sind Behinderungen omnipräsent (Belser, 2023)¹. Allerdings wurden diese biblischen Geschichten über Jahrhunderte von Theolog:innen interpretiert, die Behinderung als Missgeschick, als Mangel, der überwunden werden muss, und als minderwertig ansehen. Die Wirkungs- und Auslegungsgeschichte dieser Texte ist also vielfältig von Ableismus geprägt.

Die (christliche) Bibel ist das meistgedruckte und am weitesten verbreitete Buch der Welt². Dabei verschleiert im Deutschen schon der gängige Singular ‚die Bibel‘, der den Plural des griechischen Nomens biblia (‚Schriftrolle‘, ‚Bücher‘) nicht wiedergibt, das Verständnis, dass sie ein Buch der Bücher ist und dass die Bibel nicht nur christlich, sondern zu großen Teilen jüdisch ist. Die Bibel gibt es eigentlich nur im Plural – so vielseitig und vielgestaltig sind die in ihr erzählten Geschichten. Der Text, bekannt als ‚die Bibel‘, kann genauer beschrieben werden, als sich teilweise überschneidende, aber dennoch je eigenständige Schriften der beiden Weltreligionen Judentum und Christentum³. Die christliche Hermeneutik der Bibel ist allerdings vielfältig von Antijudaismus bzw. Antisemitismus und einer langen Gewaltgeschichte geprägt⁴. Christliche Interpretationen der Bibel haben jüdische Auslegungstraditionen (zu) oft ignoriert und ausgeklammert, inklusive der langen und widerstandsfähigen Tradition des Midrasch und der Kommentare (Zetterholm, 2012). Die Bibel ist aber nicht nur ein religiöses Buch, ein Kultbuch⁵, sondern ihre Narrative wirken auch als kultureller Faktor, als Kulturgut, bis in die säkulare Gegenwart. Sie wird, so beschreibt es Samuel Vollenweider, „im Lauf der Jahrhunderte auch zu einem einzigartigen *kulturellen* Faktor, der zunächst die mediterrane und abendländische Welt nachhaltig bestimmt, dann aber zunehmend in eine global bedeutsame Rolle einrückt“ (Vollenweider, 2010, S. 1). In diesem globalen Kontext, der vielfältig vor dem Hintergrund einer christlich kolonialen Gewaltgeschichte entstanden ist, tritt dann der ursprüngliche Plural wieder zutage: Die Rezeptionsgeschichten der Bibel sind, wie die Bibel selbst, ambig.

In dem vorliegenden Artikel interpretieren und analysieren wir aus unseren je unterschiedlichen jüdischen bzw. christlichen Traditionen und Perspektiven den gemeinsamen und gleichzeitig unterschiedlichen Korpus biblischer Texte ableismuskritisch und disabilitysensibel (1.). Dafür fragen wir zunächst nach biblisch geprägten ableistischen (Meta)Narrativen von Behinderungen, die die individuelle und soziale Situation der Geschichten eindimensional und teleologisch (nämlich auf Normalisierung hin) verengen und eine mächtige Wirkungsgeschichte entfaltet haben (2.). Disability Studies erzählen eine andere Geschichte über Behinderung, die diese nicht als defizitäre, sondern als produktive Kategorie und selbstverständlichen Aspekt der Identität erschließen und damit einen Perspektivwechsel initiieren. Im dritten Teil wird die Resonanz, die zwischen entscheidenden Elementen und Prinzipien von Crip Culture und biblischen Narrativen entstehen kann, deutlich. Vielfältige Entdeckungen werden möglich, wenn biblische Texte disabilitysensibel gelesen werden (3.).

2. Biblisch geprägte ableistische Metanarrative von Behinderungen

Rosemarie Garland-Thomson zeigt vier gesellschaftlich verbreitete Geschichten über Behinderung auf (Garland-Thomson, 2003, S. 419–421): *Erstens* stelle Behinderung eine Katastrophe dar, die einem im Leben zustößt, und die durch eine Mischung aus Selbstkontrolle und Glück vermieden werden kann. *Zweitens* sollte und kann Behinderung in jedem möglichen Fall behoben werden, sodass der Körper in einem standardisierten Zustand normativer Gesundheit oder Ganzheit wiederhergestellt wird. *Drittens* führen Menschen mit Behinderung nur dann ein sinnvolles Leben oder tragen etwas zum Gemeinwohl bei, wenn sie ihre Behinderung überwinden und trotz dieser im Leben Erfolg haben. *Viertens* stelle die Geschichte der

Behinderung einen stetigen Fortschritt hin zur Ausrottung des Leidens, zur Heilung und Wiederherstellung dar, der den dankbaren Betroffenen von wohlthätigen Nichtbehinderten gebracht wird.

In christlicher Theologie und/oder jüdischer Auslegungstradition lassen sich – sehr vereinfacht – Vorstellungen von Behinderung und Narrative über Behinderung feststellen, die ableistische Denkmuster unterstützen bzw. enthalten. Obwohl gleichzeitig eine Vielzahl an disabilitysensiblen Narrativen existiert, fallen die folgenden drei ableistischen Metanarrative auf: Behinderung wird erstens als Defizit betrachtet, zweitens als pejorative Metapher verwendet und drittens im Spannungsfeld von Heilungsgeschichten als Hindernis und Negativzustand, der möglichst schnell überwunden werden soll, verhandelt.

Körperliche Beeinträchtigungen werden in biblischen Texten *erstens* oft als Mangel angesehen, der soziale und ökonomische Abhängigkeit zur Folge hat. Menschen mit Behinderung werden mit den Armen, Waisen und Witwen auf eine Stufe gestellt, die allesamt gesellschaftliche Unterstützung brauchen und Schutz genießen sollen, so z.B. in Jer 31,8 oder Hiob 29,12–16. Bibelstellen, die als Beweis des biblischen Anliegens um das Wohlergehen und die Würde von Menschen mit Behinderung angeführt werden, formulieren dieses Anliegen oft paternalistisch, indem sie Menschen mit Behinderungen zu Objekten degradieren und nicht als aktive Subjekte behandeln. Die gehörlose Bibelwissenschaftlerin Rebecca Raphael schreibt über ihre eigenen Erfahrungen mit dem Gebot in Lev 19,14, „Beleidige Gehörlose nicht“, dass der Text auf einem wichtigen ethischen Impuls basiere. Er verbiete Gewalt gegen Menschen mit Behinderungen, insbesondere in Formen, in denen die Behinderung gegen die Betroffenen gewendet wird. Und dennoch basiere der Text, wie Raphael bemerkt, selbst auf der Prämisse, dass gehörlose Menschen die Beleidigung nicht bemerken oder gar nicht hören und keine Möglichkeit haben zu antworten. Sie sind also passive Objekte, die Schutz benötigen, anstelle von religiösen Subjekten mit eigenen Rechten (Raphael, 2008, S. 28).

Zum anderen führt das Mangel-Narrativ dazu, dass Menschen mit Behinderungen als vermindert kultfähig gelten. Dies wird besonders in Lev 21,17–21 ausgeführt, wo Priester mit Behinderungen nicht zum Kultdienst im Tempel zugelassen werden, da sie die kulturell gesetzten hygienischen, ästhetischen und maskulinen Normen nicht erfüllen würden. In den theologischen Disability Studies existiert eine kritische Auseinandersetzung mit diesen Versen (Belser, 2019; Schipper & Stackert, 2013; Olyan, 2008, S. 26–31; Abrams, 1998, S. 16–70). Begründet wird die eingeschränkte Kultfähigkeit mit der Bezeichnung von Behinderungen als ‚Fehler‘ oder ‚Mangel‘ (hebr. *mum*). Auch in anderer Hinsicht sind körperliche Beeinträchtigungen von Nachteil, so waren laut Stefan Schorch, „Behinderte als Krieger disqualifiziert (2 Sam 5,6; Jes 33,23 [...], M.H]) und entsprachen mithin nicht dem herrschenden Männlichkeitsideal“ (Schorch, 2008, S. 3)⁶.

Darüber hinaus werden körperliche Beeinträchtigungen zudem als Mangel, Hindernis, Erschwernis und Hemmnis verstanden, die in der zukünftigen, eschatologischen Welt aufgehoben werden sollen. Die eschatologische Zukunft wird biblisch meist nicht als ein barrierefreier Ort beschrieben, sondern als Ort, an dem z.B. in Jes 35, 5–6 „die Augen der Blinden geöffnet und die Ohren der Tauben aufgetan, und die Lahmen wie Hirsche springen werden“, also als ein Ort, an dem keine Behinderungen mehr existieren. Diese Bilder haben eine starke kulturelle Wirkkraft entfaltet. Sie verstärken und laufen parallel zu den negativen Vorstellungen von Behinderung, die omnipräsent in der säkularen Kultur sind, dass Behinderung etwas ist, was überwunden werden sollte, eine Tragödie oder ein Zeichen für Unvollkommenheit sei. Es existieren jedoch auch andere biblische Vorstellungen von der zukünftigen Welt, die mehr Platz für Menschen mit Behinderungen bieten, die jedoch keine so große Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte entfaltet haben. So wird in Jer 31,9 die erhoffte Rückkehr der Exilierten nach Jerusalem so beschrieben, dass Gott den Menschen mit Behinderungen und den Kranken den Weg ebnet, damit sie selbstständig zurückkehren können.

Zweitens wird Behinderung sowohl in der hebräischen Bibel als auch im Zweiten Testament als negative Metapher verwendet: So gelten z.B. ‚blind‘ und ‚taub‘ als Metaphern für das Nicht-Verstehen, das Nicht-Erkennen können und wollen (vergleiche dazu Joh 9,39–41 und Mt 23,16–17). Diese metaphorische Bedeutung der ‚Blindheit‘ baut auf dem ableistischen Vorurteil auf, welches körperliche Normabweichungen mit kognitiven Einschränkungen verknüpft⁷. Die metaphorische Verwendung von ‚blind‘ ist gesellschaftlich

weit verbreitet. Die Journalistin und Disability Aktivistin Rebecca Maskos (2015) bringt dieses Phänomen auf den Punkt:

Wir führen es fast täglich im Mund, das Wörtchen „blind“. Ohne dabei wirklich über Sehbehinderung zu sprechen, zumindest nicht direkt. Blindheit ist eine beliebte Metapher, überall. Da gibt es die blinde Liebe, das blinde Vertrauen, aber auch den blinden Hass und den blinden Gehorsam. Es gibt Blindtexte, Blindfische, Blindgänger und den Blinden mit dem Krückstock (S. 308).

Nicht jeder ‚Blindtext‘ stellt eine Diskriminierung dar. Doch wenn Behinderung zur gängigen Metapher wird, wie etwa Blindheit als Symbol für Nicht-Verstehen, Verkennen, Dummheit oder Ignoranz, dann hat das reale Konsequenzen: Es etikettiert, bewertet und beurteilt Blindheit, baut Barrieren auf und prägt Normalität. Die biblisch-metaphorische Verwendung dieser Begriffe hat einen Anteil an diesem Prozess.

Drittens kommt, insbesondere im Neuen Testament, die Komplexität von Heilungserzählungen hinzu: In ihnen wird erzählt, wie Menschen mit Behinderungen zu Menschen ohne Behinderungen ‚emporgeheilt‘ werden. Blindheit, Gehörlosigkeit, chronische und psychische Erkrankungen sowie Lähmungen stellen in diesen Texten einen konkreten *Negativ- und Defizitzustand des Körpers* dar. Dorothe Wihlhelm (1998), eine Theologin, die sich selbst als Krüppelfrau bezeichnet, nennt Heilungsgeschichten deswegen auch „Normalisierungsgeschichten“ (S. 10). Heilungsgeschichten hinterfragen kaum gesellschaftliche Strukturen, die ein erfülltes Leben mit Behinderung behindern. Aus der Perspektive der *vermeintlich* Gesunden und sinnesmäßig ‚Vollständigen‘ wird über die *vermeintliche* körperliche Wahrheit von Behinderung gesprochen. Die Leibes- und Lebenserfahrung von Menschen mit Behinderungen selbst wird dabei nicht angesprochen, sondern es wird normativ angenommen, dass Menschen mit Behinderungen nichts sehnlicher wollen als Menschen ohne Behinderungen zu werden. Dies impliziert, dass es einen körperlichen ‚Normalzustand‘, wie auch immer dieser aussehen mag, gibt, zu dem alle Menschen mit Behinderungen „emporgeheilt“ werden wollen. Zudem instrumentalisieren Heilungsgeschichten oft sowohl die Beeinträchtigung als auch den jeweils davon betroffenen Menschen. Beide fungieren als *Demonstrationsobjekte* für die Werke und Größe Gottes und das Anbrechen des Himmelreiches. So besitzen sie keinen *Selbstzweck*, keinen *Eigenwert* und verfügen kaum über eigene Handlungsmacht. Statt als selbstständige, autonome Subjekte dargestellt zu werden, gelten Menschen mit Behinderungen in den Geschichten und auch in vielen Kommentaren als Objekte des (göttlichen) Handelns. Amy Kenny (2022), eine Christin mit Behinderung, schreibt dazu: „My body is not an empty canvas on which nondisabled people can paint their fantasies“ (S. 148).

Diese ableistischen Metanarrative über Behinderung als sog. Mangel, als pejorative Metapher, als Hindernis und als Negativzustand, der möglichst schnell beendet werden soll, stellen einen Baustein für den gesellschaftlich verbreiteten, internalisierten Ableismus dar. Sie hindern die meisten Menschen, die sich als nicht behindert betrachten, und sogar viele Menschen mit Behinderungen daran, Behinderung als Teil ihrer Identität anzusehen. Darüber hinaus bestärken diese Erzählungen Menschen darin, die Bezeichnung ‚Behinderung‘ zu meiden oder bringen sie davon ab, Menschen mit Behinderungen als gottgewollten Teil der Schöpfung anzusehen. Die gängige Reaktion auf Menschen mit Behinderung ist dementsprechend meist Mitleid, Verachtung oder Bewunderung, nie aber Identifikation oder der Wunsch, zu dieser Gruppe von Menschen zu gehören. Diese biblischen Narrative erzählen und unterstützen eher, dass Behinderung etwas ist, mit dem man möglichst nichts zu tun haben sollte. Dass Behinderung mit Strafe assoziiert oder als Zeichen von Sünde angesehen wird, spiegelt sich auch in religiösen Modellen von Behinderung wider (Retief & Letšosa, 2018).

Vor diesem Hintergrund mag es überraschen, dass bereits im Ersten und im Zweiten Testament eine vielfältige und inspirierende Crip Culture existiert. Biblische Darstellungen von und das Nachdenken über Behinderung sind mehrdeutiger als religiöse Modelle von Behinderung vielleicht erwarten lassen. Sarah Imhoff (2017) fordert deswegen „Disability Studies needs more religion“ (S. 1). Entsprechend ruft sie Wissenschaftler:innen der Disability Studies dazu auf, den Feinheiten, Ambiguitäten und Ambivalenzen von religiösen Vorstellungen, Praktiken, Texten und Gemeinschaften mehr Aufmerksamkeit zu schenken.

3. Crip Culture und die Bibel

Wir stützen unser Arbeiten und Denken auf die Erkenntnisse der Disability Studies, die Behinderung als historische, soziale und kulturelle Konstruktion der Normalität von Körpern und des Andersseins, also als Differenzverhältnis in der interdependenten Konstruktion von Behinderung und Nicht-Behinderung verstehen. Laut Rosemarie Garland-Thomson (2003) besteht die kulturelle Arbeit der Disability Studies darin, „unsere kollektiven Geschichten über Behinderung zu hinterfragen und zu zeigen, daß Behinderung einen integralen Bestandteil jeder menschlichen Erfahrung und Geschichte darstellt“ (S. 420). Disability ist dann nicht defizitär, also nicht etwas, was mit dem Körper ‚nicht stimmt‘, sondern eine produktive Kategorie und Teil der eigenen Identität, die ein eigenes Wissen, eigene Expertise sowie einen eigenen Zugang zur Welt, eine eigene Kultur – Crip Culture –, miteinschließt. In unserer wissenschaftlichen Praxis sind wir darüber im Dialog, was passiert, wenn Crip Culture und biblische Texte, bzw. Disability und Theologie zueinander in Beziehung gesetzt werden. Wir forschen zu diesen Themen aus der Perspektive des Dialogs zwischen einer jüdischen und christlichen Theologin/Wissenschaftlerin, einer Rabbinerin und einer angehenden Pastorin, als Cis-Frauen mit einer sichtbaren Behinderung bzw. einer (un)sichtbaren chronischen Erkrankung und als Aktivistinnen, die sich für die Rechte von Menschen mit Behinderungen und chronischer Erkrankung gesellschaftlich, aber auch in christlicher Theologie und jüdischer Auslegungstradition, in Synagoge und Kirche, in den USA und in Deutschland einsetzen (Hecke & Belser, 2017). Wenn sich vor diesem Hintergrund Crip Culture und die Bibel begegnen und in den Dialog miteinander treten, dann werden andere Fragen gestellt (3.1), Geschichten anders und andere Geschichten erzählt (3.2).

3.1 Andere Fragen stellen

Unsere disabilitysensible Herangehensweise umfasst eine intersektionale Perspektive, welche die Wechselwirkung von Ableismus und Antisemitismus in christlicher Theologie und Auslegungstradition beachtet⁸. Ableismus und Antisemitismus wirken nicht isoliert voneinander, sondern ihre Bedeutung und ihre Konsequenzen, ihre Metaphern und Funktionsweisen sind eng miteinander verwoben. Um intersektionale Verflechtungen in biblischen Texten sichtbar zu machen, schlägt die Neutestamentlerin Claudia Janssen (2022) vor, eine Methode von Mari J. Matsuda (1990, S. 1189; Yee, 2020, S. 26) für den Umgang mit biblischen Texten zu nutzen. Diese nennt ihren Zugang „die *andere* Frage stellen“ („asking the other question“).

„Sie geht davon aus“, so Janssen, „dass keine Form der Unterordnung jemals für sich stehe.“ Dies könne sichtbar gemacht werden, wenn man konsequent „die andere Frage“ stellt: Wenn Rassismus sichtbar wird, ist zu fragen: ‚Wo ist das Patriarchat darin?‘; wenn Sexismus sichtbar wird, ist zu fragen: ‚Wo ist der Ableismus darin?‘; wenn Homophobie sichtbar wird, ist zu fragen: ‚Wo sind hier die Klasseninteressen?‘ (Janssen, 2022, S. 237).

Beispielhaft lässt sich diese intersektionale Herangehensweise an der sog. Heilungsgeschichte eines Blindgeborenen aus Joh 9 verdeutlichen: Jesus ‚heilt‘ den Blindgeborenen, ohne ihn nach seinem Willen zu fragen, um an ihm die Wunder der Werke Gottes zu demonstrieren. Behinderung stellt in der Geschichte einen *negativen* Zustand des Körpers dar, der nicht sehende Mensch wird also als *Objekt* missbraucht. Der vorher nichtsehende Mensch wird mit der ‚Heilung‘ zum Sehenden im zweifachen Sinne: Zum einen kann er physisch sehen, zum anderen sieht bzw. anerkennt er nach der sog. Heilung Jesus als Messias. Daran schließt sich eine Diskussion darüber an, ob Jesus wirklich der Messias ist, in der ‚blind sein‘ als negative Metapher für Nicht-Erkennen verwendet wird. Aus ableismuskritischer Perspektive ergeben sich hier zwei Kritikpunkte: Zum einen die physische ‚Heilung‘ und Objektivierung des nichtsehenden Menschen und zum anderen die negative Verwendung von Blindheit als pejorative Metapher für Verkennen und Unverständnis.

Wendet man nun die intersektionale Methode an, so ergibt sich aus dem Kontext die Frage: Wenn Ableismus hier sichtbar wird, wo ist der Antisemitismus darin (Belser & Morrison, 2011)? Sobald wir diese Frage stellen, fällt bezüglich Joh 9 auf, dass im Verlauf des Gesprächs die pejorative Metapher von ‚blind‘ als nichtverstehend, verkennend auf Jüd:innen angewendet wird: Weil sie Jesus nicht als den Messias

(an)erkennen, sind sie im metaphorischen Sinne ‚blind‘. Die Differenzierung, dass zur Zeit Jesu alle, sowohl Jesus und seine Anhänger:innen, aber auch die, die in ihm nicht den Messias glaubten, jüdisch waren, wurde in der Auslegungstradition dieser Geschichte unterschlagen. Biblisch und historisch handelt es sich um eine *innerreligiöse* Meinungsverschiedenheit zwischen Geschwistern; erst im Verlauf der Theologie- und Kirchengeschichte ist daraus ein *interreligiöser* Konflikt erwachsen. ‚Der blinde Jude‘ ist in der christlichen Theologie und Kirchengeschichte zu einem beliebten antijüdischen und ableistischen Topos (Kossed & Schumm, 2011) geworden, der sich bis in die christlich-religiöse Bildsprache verfolgen lässt; so wird in der Statur ‚synagoga und ecclesia‘, die sich an vielen mittelalterlichen Kirchen befindet, die Synagoge mit Augenbinde dargestellt.

Die Augenbinde symbolisiert ihre ‚Blindheit‘ gegenüber Jesus als Messias. Darüber hinaus ist sie gebeugt, dreht sich weg und wirkt passiv. In der Hand hält sie einen zerbrochenen Stab und die Gesetzestafeln als Zeichen für die Tora und den sog. alten Bund. Dagegen steht die Figur der Ecclesia aufrecht, ist sehend, hat eine Krone auf dem Kopf und als Zeichen des sog. neuen Bundes einen Kelch in der Hand. Das Figurenpar besetzt die negative, ableistische Metapher der ‚Blindheit‘ für die Synagoge und damit für das gesamte Judentum. Diese ‚Blindheit‘ wird, wie beschrieben, mittels der verbundenen Augen dargestellt. Diese Darstellung ist typisch für ein Missverständnis von sehenden Menschen demgegenüber, wie ein blinder Mensch seine Umgebung erlebt. Sehende Menschen übertragen ihre eigene Desorientierung, wenn sie die Augen verbunden haben, auf die Erfahrung des Blindseins.

Doch mit Behinderung zu leben, bewirkt eine andere Art und Weise zu (er)leben, einen spezifischen Sachverstand, ein spezialisiertes Wissen und eine eigene Kultur. Sehende Menschen benutzen die Metapher, dass nicht-wissende Menschen vermeintlich wie Blinde ‚im Dunkeln tappen‘. Aber wenn es dunkel ist, wenn die Lichter überraschend ausgehen, dann sind es die eigentlich Sehenden, die sich nicht zurechtfinden (Kleege, 2019). Blinde Menschen kennen sich aus. Im „Land der Blinden“, die viel mehr mitbekommen, als es aus der sehenden Perspektive oft den Anschein hat, ist der Einäugige nicht König, wie ein bekanntes Sprichwort sagt, sondern Zuschauer:in.

In der christlichen Auslegung insbesondere von Heilungsgeschichten steckt somit viel Unwissen über das Leben mit Behinderung sowie (un)bewusster Ableismus. Als christliche Theologin mit einer (un)sichtbaren Behinderung würde die Autorin Marie sich eine sog. Heilungsgeschichte in der Bibel wünschen, die die Geschichte anders erzählt.

Andere Narrative könnten helfen, die Perspektive zu wechseln oder zu problematisieren und mehr Dimensionen zu verdeutlichen. Auch können Hörgewohnheiten unterbrochen werden, indem Geschichten *anders* weitererzählt werden. Hierfür kann die christliche von jüdischer Auslegung lernen, in welcher in Midrashim biblische Texte auf die Gegenwart hinauslegt und weiter bzw. anders erzählt werden. Midrash kommt von dem hebräischen Wort ‚drasch‘ ‚suchen‘ und wird auch mit ‚Gott suchen‘ oder ‚Antworten suchen‘ wiedergegeben. Ein Midrash zu der sog. Heilungsgeschichte aus Joh 9 könnte gemäß Maries Vorstellung folgendermaßen lauten⁹:

Und Jesus ging vorüber und sah einen Menschen, der nicht-sehend geboren war. Er hielt an und fragte ihn: ‚Soll ich etwas für dich tun?‘ Er antwortete: ‚Meine Nachbarin hat viele Kinder, sie sind arm und leiden Hunger. Hilf ihnen! Ich kann dir den Weg zeigen.‘ Und Jesus folgte ihm nach.

3.2 Andere Geschichten erzählen

Disability Studies, so Garland-Thomsen (2003), erzählen andere Geschichten über Behinderung, die diese als Fragment der eigenen Identität darstellen und aufzeigen, dass Behinderung eine andere, bereichernde Perspektive auf die Welt und das Leben darstellt. Sie holen Behinderung in der Geschichte wie auch in Geschichten aus der Unsichtbarkeit in die Sichtbarkeit. Überträgt man diesen Ansatz der Disability History

auf den Umgang mit biblischen Geschichten, stellt sich die Frage, welchen Beitrag sie leisten können, um diese andere Geschichte von Behinderung zu erzählen.

I. Beispiel: Mose stottert

Mose ist eine der wichtigsten Figuren der hebräischen Bibel. Er ist die zentrale Figur der Tora, der ersten fünf Bücher des Alten Testaments. Nach der biblischen Überzeugung gibt es nach ihm keinen Propheten mehr, der an seine Bedeutung heranreicht. Mose führte das Volk Israel aus der Sklaverei in Ägypten, sprach mit Gott auf dem Berg Sinai und überlieferte die Tora. Das Wissen über ihn gehört zum Einmaleins des biblischen Wissens. Was dabei in den wenigsten Geschichten betont oder nur erwähnt wird, ist: Mose hat eine Sprachbehinderung. Als Gott zu Beginn des Buches Exodus Mose den Auftrag gibt, mit dem Pharao zu sprechen, antwortet dieser in Exodus 4,10: „Ach, meine Herrin, ich habe noch nie gut reden können. Mein Mund ist unbeholfen, und meine Zunge ist schwer“ (Junior & Schipper, 2008).

Dieser Vers wird unterschiedlich interpretiert. Eine Möglichkeit insbesondere in der jüdischen Tradition ist, dass Mose eine Behinderung hatte (Shell, 2006). Der größte und wichtigste Prophet der hebräischen Bibel hat eine Sprachbehinderung: Er stottert. Als er von Gott beauftragt wird, das Volk Israel aus der Versklavung zu führen, lehnt er aufgrund seiner Behinderung ab. Mose ist überzeugt: Wenn ein Redner gebraucht wird, dann ist er nicht der richtige, sondern ungeeignet. Dennoch schickt Gott Mose – mit dem Versprechen, dass sie bei ihm sein wird. Aber Mose widerspricht und protestiert erneut. Dann sagt Gott: „Na, gut. Nimm deinen Bruder, Aaron. Er wird für dich sprechen.“ Dies ist die erste Assistenz in der Tora, die erste Anpassung (Gracer, 2003), die Gott für Menschen mit Behinderungen macht, ein Wechsel der üblichen Praxis, um Gleichberechtigung zu ermöglichen und zu schaffen.

Mose ist so ein Beispiel dafür, dass Behinderung kein Hindernis für eine Leitungsfunktion und Vorbildrolle ist. Der stotternde Mose führt das versklavte Volk in die Freiheit. Darüber hinaus stellt dieser Text die Idee vor, dass es wichtig ist, Behinderung nicht zu übergehen oder unsichtbar zu machen, sondern ihr Beachtung und Sichtbarkeit zukommen zu lassen. Gott sieht Moses Behinderung und versteht, dass diese relevant ist und welche Voraussetzungen – wie eine Assistenz – es braucht, damit er der Anführer des Volkes Israel werden kann. Exodus 4,11 beschreibt, wie Gott jede Person mit bestimmten Sinnesfähigkeiten ausstattet: Sie werden sprechend oder still, hörend oder gehörlos, sehend oder blind geschaffen. Rabbi Darby Leigh (2020), der selbst schwerhörig ist, zeigt die Wichtigkeit dieses Verses für seine eigene religiöse Entwicklung auf: Der Vers hat seinen Wert als ein gehörloses Kind bekräftigt. Der Vers, so erklärt er, „allowed me to feel that I had been created deaf, as opposed to my deafness being an error, defect, or aberration“ (S. 72).

Die Sichtbarkeit von Moses Sprachbehinderung war schon zu Entstehungszeiten der biblischen Texte und Geschichten nicht selbstverständlich. Sie wird in der Bibel nur an dieser Stelle erwähnt. In anderen Texten ist sie unsichtbar. Sie wird kaum bemerkt, beachtet und erzählt. Das letzte Buch der Tora, das Buch Deuteronomium, enthält die längste Rede der ganzen Bibel. Mose, ein Mann mit einer Sprachbehinderung, hält diese Rede. In dem Midrash Tanhuma bemerken die Rabbinen die auffällige Differenz zwischen Moses späterem Leben und der Art und Weise, wie er sich selbst im Buch Exodus bei seiner Berufungsgeschichte beschreibt. Die Rabbinen meinten, dass das Volk diese Inkonsistenz bemerkt hätte und fragen würde, woher diese Transformation kommt. Der Midrasch antwortet darauf Folgendes: „Das sind die Wörter, die Moses sprach ... (Dtn 1,1). Die Israeliten antworteten: „Gestern sagtest du ‚Ich bin kein Mann der Worte‘ und jetzt redest du so viel.“ Rabbi Yitzhak sagte: ‚Wenn du ein Stotterer bis, dann lern Tora und du wirst geheilt werden‘.“

Als Wissenschaftlerin und Rabbinerin, die eine ableismuskritische Perspektive auf die jüdischen Texte hat, hebt die Autorin Julia die Art und Weise, wie die rabbinische Tradition Ableismus verstärkt und reflektiert, hervor. Sie liebt viele Worte ihrer jüdischen Tradition, aber wenn sie könnte, würde sie diese Worte entfernen. Der Midrasch nimmt an, dass Moses Stottern durch das Studium der Tora transformiert werden könne. Er stellt nicht nur eine Annahme über Moses eigene Erfahrungen an, sondern formuliert ein Gegenmittel für alle Menschen mit einer Sprachbehinderung. Die Tora wird damit zur Quelle für die sog.

Heilung von Behinderungen. Julia würde die Geschichte gerne umschreiben, sie anders erzählen. Ihre Version würde der Vorstellung widersprechen, dass Mose die Rede im Deuteronomium lupenrein, fehlerfrei und flüssig spricht. Warum sollten wir uns nicht vorstellen, dass Moses Rede ihre eigene Qualität hat? Warum sollten wir uns vorstellen, dass sein Mund ‚geheilt‘ sein sollte? Vielleicht hat er langsam gesprochen, hat jedes Wort sorgsam gewählt, hat sich Zeit genommen und gewartet, bis alle seine Worte verstanden haben. Er hat seinen Raum und seine Stimme mit Behinderung behauptet. Bei der Lektüre des Deuteronomiums würden wir Mose durch die lange, wunderschöne Rezitation seines eigenen Lebens stottern hören – ohne Zögern und Zittern, ohne Scham.

Stottern wird gesellschaftlich oft als missliche Art zu sprechen verstanden; Menschen, die stottern, werden weniger ernst genommen und stigmatisiert. Würden wir anders denken, wenn es mit zu unserem kulturellen und religiösen Gedächtnis gehören würde, dass Mose, der größte Prophet des Ersten Testaments, gestottert hat? Wenn diese Behinderung sich nicht in einem Vers verstecken und nicht unsichtbar, sondern sichtbar gemacht worden wäre und deutlich erzählt worden wäre?

II. Beispiel: Gott fährt Rollstuhl

Zu Beginn des Buches *Ezechiel* wird von einer Vision des Propheten, in der er Gott beschreibt, berichtet. Ezechiel erzählt wie „die Himmel geöffnet wurden und er eine göttliche Vision“ (Ez 1,1) hat. In ihr sieht er: Engel, Feuer und Lichterglanz, und einen göttlichen Wagen mit großen wunderbaren Rädern. Die Räder, sagte Ezechiel, glänzten wie Topas. „Und der Geist und die Kraft der himmlischen Wesen war in den Rädern“ (Ez 1,20).

Der Beginn des Buches wird immer an dem jüdischen Feiertag Schawuot, dem Tag der Offenbarung der Tora, in der Synagoge gelesen. Vor einigen Jahren, als ich – Julia – an Schawuot in der Synagoge saß und diese Worte von Ezechiel hörte, veränderte sich ihre Perspektive radikal und ihr trat diese Vision bildlich vor Augen: Gott hat Räder, Gott fährt Rollstuhl. Mir hat sich durch diese Erkenntnis ein völlig neues Gottesbild erschlossen. Wenn ich mir Gott auf Rädern vorstelle, denke ich an die Freude, die mir mein eigener Rollstuhl gibt, wie es mich befriedigt mein Leben mit Rädern zu leben. Meine Räder befreien mich. Sie erweitern meinen Geist. Rollstuhl fahren ist für mich eine Freude: Wie ich die Räder spüre, auf Asphalt oder auf Erde, wie ich mich in die Kurve lege und bergab gleite, wie ich gleichzeitig den Puls der Erde und der Räder in meinen Händen fühle. Geist und Seele sind für mich ganz fest mit diesem körperlichen Wissen verbunden. So fühle ich Gott: In dem berausenden Zusammenspiel von Muskeln und Rad, Atem, Luft und Erde. Diese Erkenntnis, dass wir uns Gott als eine Rollstuhlfahrerin vorstellen können, folgt einer Spur der Pionierin der christlichen Disability Studies, Nancy Eiesland (2018), die Jesus als den „behinderten Gott“ beschreibt. Eiesland bemerkt, dass der auferstandene Christus mit seinem versehrten, behinderten Körper ein Körperbild widerspiegelt, welches gesellschaftlich abgewertet wird. Für diejenigen unter uns, deren Körper dauerhaft abgewertet werden, ist es eine empowernde Neuorientierung, dass Gottes Ebenbild auch in unserem Körper, unserem Fleisch ist.

Julia durchdenkt in ihrer Arbeit die sich daraus ergebenden Implikationen für jüdische Theologie. Ich finde, die Metapher, dass Gott Rollstuhl fährt, eröffnet eine Möglichkeit, theologisch über Verbundenheit und Interdependenz nachzudenken. In der Disability Community wird Interdependenz oft als Zeichen für die vielseitige Unterstützung und Hilfe, die sich Menschen mit Behinderung gegenseitig leisten, gesehen. Mia Mingus (2017), eine queere koreanisch-amerikanische Behindertenrechtsaktivistin, bezeichnet Interdependenz als die Art „of inscribing community on our skin“. Für mich eröffnet das Bild, dass Gott Rollstuhl fährt, einen theologischen Raum, um die Verbindung von Körper, Rädern und Boden zu bemerken. Es ermöglicht mir, Gottes Intimität mit der Erde zu benennen – und meine eigene auch. Durch die Welt zu rollen, heißt eine intime Beziehung zum Boden zu leben. Wenn ich rolle, fühle ich den Boden unter meinen Rädern, spüre seine Struktur durch den Rahmen meines Rollstuhles, in meinen Knochen und meinem Rückgrat. Wenn ich rolle, dann fühle ich die Erde durch mich durchrollen: Den Asphalt, den Gehweg, den Dreck und die Wurzeln der Bäume, den plötzlichen, unerwarteten Stein. Ist das, wie Gott auf Rädern die Welt

spürt? Das Gewirr der Erde und das Fleisch und den Wind und den Atem – alle fließen zusammen in einen verbundenen Strom?

Diese zwei Beispiele, Mose, der stottert, und Gott, die Rollstuhl fährt, zeigen: Wenn Disability und Theologie zusammengedacht werden, kann ein biblischer Reichtum an anderen, teilweise überraschenden Geschichten entdeckt und Behinderung als Aspekt des Körpers und des Geistes im theologischen Denken ein Ort gegeben werden. Behinderung stellt dann keinen Mangel dar, der möglichst schnell ‚überwunden‘ oder ‚geheilt‘ werden muss, sondern ist ein Katalysator für oder eine Ermöglichung von menschlichen Erfahrungen und Fähigkeiten und von Gotteswahrnehmung.

Anmerkungen

¹ Eine Vielzahl von Konzepten und Interpretationen biblischer Texte, die in diesem Artikel anklingen, werden ausführlicher in Julias Buch „Loving Our Own Bones“ entfaltet.

² Es existieren Gesamtübersetzungen der Bibel in über 400 Sprachen und Teilübersetzungen in mehr als weiteren 2400 Sprachen.

³ Der TaNaCh, die jüdische, auf Hebräisch verfasste Bibel, umfasst die Tora, die Nebiim, die Propheten und die Ketubim, die Schriften. Während die christliche Bibel aus dem Doppelkanon von Neuem und Altem, von Erstem und Zweitem Testament besteht, der im Alten/Ersten Testament große Teile des TaNaCh umfasst, aber anders anordnet und darüber hinaus einen ganzen Corpus anderer Schriften enthält. Des Weiteren existiert auch nicht die eine christliche Bibel, da schon der Kanon der katholischen in Umfang und Anordnung anders als der der evangelischen Bibel ist.

⁴ An der christlichen Verhältnisbestimmung des Ersten und des Zweiten Testaments entscheidet sich das Verhältnis des Christentums zum Judentum (Crüsemann, 2011, 16–78). Um diesem komplexen Verhältnis gerecht zu werden, bedarf es einer antisemitismuskritischen Hermeneutik biblischer Texte (Hecke & Staffa, 2021).

⁵ Die ursprüngliche Verwendung der Bibel war der Kult. Sie stellt deswegen eine vielschichtige Ansammlung von primär kultisch verwendeten Texten dar: für Gottesdienst und Liturgie, für Lehre und Unterweisung, für Gebet und Meditation.

⁶ Dagegen macht die Arbeit von Rhiannon Graybill zur männlichen Vulnerabilität deutlich, dass die Leser:innen der Bibel auch in ihren Männlichkeitsidealen herausgefordert werden. Rhiannon Graybill zeigt anhand der biblischen Narrative über die Propheten, dass viele der Hauptcharaktere der Bibel als vulnerabel charakterisiert werden, indem sie entweder eine Behinderung haben oder als physisch, mental oder emotional ‚anders‘ beschrieben werden (Graybill, 2016).

⁷ Saul Olyan hat gezeigt, dass die Psalmen Behinderung als strategische Metapher verwenden, um den Diskurs zu unterstützen, der die Götter der anderen Nationen als ‚Idole‘ mit Behinderung porträtiert und sie damit als wertlos, machtlos und unfähig zu herrschen charakterisiert (Olyan, 2011).

⁸ Intersektionalität ist ein Analysemodell, welches die Überkreuzungen von verschiedenen Diskriminierungsformen versucht sichtbar zu machen. Der Begriff ist abgeleitet vom englischen Wort ‚intersection‘, was mit ‚Kreuzung‘ übersetzt werden kann. Geprägt wurde er in den 1990er Jahren von der US-amerikanischen Juristin Kimberlé Crenshaw. Sie verwendet das Bild der Straßenkreuzung, um die Schnittmenge und das Zusammenwirken von gesellschaftlichen Diskriminierungen erklären und verändern zu können. Sie hatte dabei besonders den Zusammenhang von Rassismus und Sexismus im Leben Schwarzer

Frauen in den USA im Blick. Ihr Ansatz wurde inzwischen aber um Aspekte wie Klassismus, Ableismus oder Antisemitismus erweitert. (Waldschmidt, 2020, S. 357–531; Crenshaw, 2019).

⁹ Für die Idee der Reformulierung und des Neudenkens von Heilungsgeschichten danke ich Eske Wollrad (2012, S. 121).

Literatur

- Abrams, J. (1998). *Judaism and Disability: Portrayals in Ancient Texts from the Tanach Through the Bavli*. Gallaudet University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2rh2b48>
- Belser, J. W. (2019). Priestly Aesthetics: Disability and Bodily Difference in Leviticus 21. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, 73(4), 355–66. <https://doi.org/10.1177/0020964319857605>
- Belser, J. W. (2023). *Loving Our Own Bones. Disability Wisdom and the Spiritual Subversiveness of Knowing Ourselves Whole*. Beacon Press.
- Belser, J. W. & Morrison, M. (2011). What No Longer Serves Us: Resisting Ableism and Anti-Judaism in New Testament Healing Narratives. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 17(2), 153–170. <https://doi.org/10.2979/jfemistudreli.27.2.153>
- Buchholtz, N. & Leigh, D. J. (2020). Religion and Deaf Identity. In I. W. Leigh & C. A. O'Brien (Hrsg.), *Deaf Identities: Exploring New Frontiers* (S. 72). Oxford University Press.
- Crenshaw, K. (2019). Das Zusammenrücken von Race und Gender ins Zentrum rücken. Eine Schwarze feministische Kritik des Antidiskriminierungsdogmas, der feministischen Theorie und antirassistischer Politiken (1989). In N. A. Kelly (Hrsg.), *Schwarzer Feminismus. Grundlagentexte* (S. 145–186). UNRAST-Verlag. <https://doi.org/10.3224/feminapolitica.v28i2.26>
- Crüsemann, F. (2011). *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel*. Gütersloher Verlagshaus. <https://doi.org/10.14315/9783641067779>
- Eiesland, N. (2018). *Der behinderte Gott. Anstöße zu einer Befreiungstheologie der Behinderung*. Übersetzt und eingeleitet von Werner Schüßler. Echter Verlag.
- Garland-Thomson, R. (2003). Andere Geschichten. In P. Lutz, T. Macho, G. Staube, H. Zirten (Hrsg.), *Der (Im-)Perfekte Mensch. Metamorphosen von Normalität und Abweichung* (S. 418–425). Böhlau Verlag.
- Gracer, B. (2003). What the Rabbis Heard: Deafness in the Mishnah. *Disability Studies Quarterly*, 23(2), <http://dx.doi.org/10.18061/dsq.v23i2.423>
- Graybill, R. (2016). *Are We Not Men? Unstable Masculinity in the Hebrew Prophets*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190227364.003.0007>
- Hecke, M. & Belser, J. W. (2017). „Die Augen der Blinden werden sehen“ (Jes 29,18). In Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e.V. (Hrsg.), *Predigthilfe zum 27. Januar – Gedenktag für die Opfer des Nationalsozialismus, Licht aus dem Dunkel* (S. 26–36). Selbstverlag.
- Hecke, M. & Staffa C. (2021). Die Wahrheit beginnt mit zwei. Die Bibel als Ausgangspunkt einer antisemitismuskritischen außerschulischen Bildungsarbeit der Kirchen. *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, 73(2), <https://doi.org/10.1515/zpt-2021-0021>

- Imhoff, S. (2017). Why Disability Studies Needs to Take Religion Seriously. *Religion*, 8(186), 1–12. <https://doi.org/10.3390/rel8090186>
- Janssen, C. (2013). *Endlich lebendig. Die Kraft der Auferstehung erfahren*. Kreuz Verlag.
- Janssen, C. (2022). Die andere Frage stellen. Eine intersektionale Perspektive auf den Brief an die Gemeinde in Rom. In D. Hoffmann, T. Jammerthal, M. Pietsch & J. Weidemann (Hrsg.), *Theologische Aufbrüche. Perspektiven für Theologie und Kirche im 21. Jahrhundert* (S. 231–246). Kohlhammer.
- Junior, N. & Schipper, J. (2008). Mosaic Disability and Identity in Exodus 4:10, 6:12, 30. *Biblical Interpretation*, 16, 428–441. <https://doi.org/10.1163/156851508X302033>
- Kenny, A. (2022). *My Body Is Not a Prayer Request: Disability Justice in the Church*. Brazos Press. <https://doi.org/10.1080/23312521.2022.2128982>
- Kleege, G. (2019). Flying While Blind. In P. Catapano & R. Garland-Thomson (Hrsg.), *About Us: Essays from the Disability Series of the New York Times* (S. 149–152). Norton.
- Koosed, J. L. & Schumm, D. (2011). Out of the Darkness: Examining the Rhetoric of Blindness in the Gospel. In D. Schumm & M. Stoltzfus (Hrsg.), *Disability in Judaism, Christianity, and Islam. Sacred Texts, Historical Traditions, and Social Analyses* (S. 77–92). Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230339491>
- Maskos, R. (2015). Bewundernswert an den Rollstuhl gefesselt – Medien und Sprache in einer noch nicht inklusiven Gesellschaft. In T. Degener & E. Diehl (Hrsg.), *Handbuch Behindertenrechtskonvention. Teilhabe als Menschenrecht – Inklusion als gesellschaftliche Aufgabe* (S. 308–319). Bundeszentrale für politische Bildung.
- Matsuda, M. J. (1990). Beside My Sister, Facing the Enemy: Legal Theory out of Coalition. *Stanford Law Review*, 43, 1183–1192.
- Mingus, M. (2017, 12. April). *Access Intimacy, Interdependence and Disability Justice* [Lecture]. Paul K. Longmore Lecture on Disability Studies at San Francisco State University. <https://leavingevidence.wordpress.com/2017/04/12/access-intimacy-interdependence-and-disability-justice/>
- Olyan, S. (2008). *Disability in the Hebrew Bible: Interpreting Mental and Physical Differences*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511499036>
- Olyan, S. (2011). The Ascription of Physical Disability as a Stigmatizing Strategy in Biblical Icon Polemics. In C. R. Moss & J. Schipper (Hrsg.), *Disability Studies and Biblical Literature* (S. 89–102). Palgrave Macmillan.
- Raphael, R. (2008). *Biblical Corpora: Representations of Disability in Hebrew Biblical Literature*. T&T Clark.
- Retief M. & Letšosa R. (2018). Models of Disability. A Brief Overview. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 74(1), 1–8. <https://doi.org/10.4102/hts.v74i1.4738>
- Schipper, J. & Stackert, J. (2013). Blemishes, Camouflage, and Sanctuary Service: The Priestly Deity and His Attendants. *Hebrew Bible and Ancient Israel*, 2(4), 458–478. <https://doi.org/10.1628/219222713X13933396528289>
- Schorch, S. (2008). Art. Behinderung (AT). *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* 1–7. <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/14828/>

- Shell, M. (2006). Moses' Tongue. *Common Knowledge*, 12(1), 150–176. <https://doi.org/10.1215/0961754X-12-1-150>
- Vollenweider, S. (2010). Vom Kultbuch zum Kulturgut. Die Bibel und ihre komplexe Rezeptionsgeschichte. In P. Bühler (Hrsg.), *Die Bibel und die Wissenschaften* (S.1–14). Vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich. <https://doi.org/10.5167/uzh-26274>
- Waldschmidt, A. (Hrsg.) (2020). *Handbuch für Disability Studies*. Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-18925-3>
- Wilhelm, D. (1998). Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon? Über biblische Heilungsgeschichten und andere Ärgernisse. *Schlangenbrut*, 62, 10–12.
- Wollrad, E. (2012). So ist mein Fleisch – Postkolonial-feministische Anstöße. In I. Falk, K. Möller, B. Raiser & E. Wollrad (Hrsg.), *So ist mein Leib. Alter, Krankheit und Behinderung – feministisch-theologische Anstöße* (S. 107–122). Gütersloh.
- Yee, G.A. (2020). Thinking Intersectionally: Gender, Race, Class, and the Etceteras of Our Discipline. *Journal of Biblical Literature*, 139(1), 7–26. <https://doi.org/10.15699/jbl.1391.2020.1b>
- Zetterholm, K. H. (2012). *Jewish Interpretation of the Bible: Ancient and Contemporary*. Fortress Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt22nm8fw>

Zu den Autorinnen

Dr. Marie Hecke hat in Leipzig, Münster, Jerusalem und Berlin evangelische Theologie und Judaistik studiert und in Göttingen mit einer Arbeit zur antisemitismuskritischen Religionspädagogik promoviert. Ihre Forschungsschwerpunkte sind disabilitysensible Theologie und ableismuskritische Hermeneutik, antisemitismuskritische (Praktische) Theologie und Theologische Geschlechterforschung. Derzeit arbeitet sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für feministische Theologie, Theologische Geschlechterforschung und soziale Vielfalt der Kirchlichen Hochschule Wuppertal. Sie ist Mitglied im Vorstand von Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e.V. und in der AG Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag.

E-Mail: Marie.Hecke@kiho-wuppertal.de

Homepage: <http://gender.kiho-wuppertal.de>

Dr. Julia Watts Belser ist Professorin für Jüdische Studien im Department für Theologie und Religionswissenschaften der Georgetown University, Mitglied des Georgetown's Disability Studies Programm und Senior Research Fellow im Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Disability, Gender und Ökologie im Talmud und in der rabbinischen Traditionsliteratur und queer-feministische disabilitysensible Theologie und Ethik. Sie ist Autorin verschiedener Bücher, unter anderem einem neuen Buch über Disability, Religion und Politik – *Loving Our Own Bones*.

Email: jwb84@georgetown.edu

Homepage: www.juliawattsbelser.com