

Konz, Britta; Schröter, Anne

Vulnerabilität, "family resilience" und religiös motivierte Deutungsmuster von Eltern behinderter Kinder

Konz, Britta [Hrsg.]; Schröter, Anne [Hrsg.]: *DisAbility in der Migrationsgesellschaft. Betrachtungen an der Intersektion von Behinderung, Kultur und Religion in Bildungskontexten*. Bad Heilbrunn : Verlag Julius Klinkhardt 2022, S. 139-155



Quellenangabe/ Reference:

Konz, Britta; Schröter, Anne: Vulnerabilität, "family resilience" und religiös motivierte Deutungsmuster von Eltern behinderter Kinder - In: Konz, Britta [Hrsg.]; Schröter, Anne [Hrsg.]: *DisAbility in der Migrationsgesellschaft. Betrachtungen an der Intersektion von Behinderung, Kultur und Religion in Bildungskontexten*. Bad Heilbrunn : Verlag Julius Klinkhardt 2022, S. 139-155 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-245278 - DOI: 10.25656/01.24527

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-245278>

<https://doi.org/10.25656/01.24527>

in Kooperation mit / in cooperation with:



<http://www.klinkhardt.de>

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de> - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt unter folgenden Bedingungen vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen: Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen. Dieses Werk bzw. dieser Inhalt darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden und es darf nicht bearbeitet, abgewandelt oder in anderer Weise verändert werden.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-Licence: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.en> - You may copy, distribute and transmit, adapt or exhibit the work in the public as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor. You are not allowed to make commercial use of the work or its contents. You are not allowed to alter, transform, or change this work in any other way.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Mitglied der


Leibniz-Gemeinschaft

Britta Konz
Anne Schröter
(Hrsg.)

DisAbility in der Migrationsgesellschaft

Betrachtungen an der Intersektion
von Behinderung, Kultur und Religion
in Bildungskontexten

Verlag Julius Klinkhardt
Bad Heilbrunn • 2022

k

Dieser Titel wurde in das Programm des Verlages mittels eines Peer-Review-Verfahrens aufgenommen. Für weitere Informationen siehe www.klinkhardt.de.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet abrufbar über <http://dnb.d-nb.de>.

2022.n. © by Julius Klinkhardt.
Coverabbildung: © MASAHIRO_NOGUCHI_NY / istock;

Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten.
Printed in Germany 2022.
Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem alterungsbeständigem Papier.



Die Publikation (mit Ausnahme aller Fotos, Grafiken und Abbildungen) ist veröffentlicht unter der Creative Commons-Lizenz: CC BY-NC-ND 4.0 International
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

ISBN 978-3-7815-5937-0 digital doi.org/10.35468/5937
ISBN 978-3-7815-2497-2 print

Inhaltsverzeichnis

Britta Konz und Anne Schröter

Diskurse und Desiderate an der Intersektion von Migration,
Behinderung, Kultur und Religion in Bildungskontexten.
Einführung in den Sammelband9

I Grundlegende Theoretisierungen22

Eine Anfrage an Differenznarrative22

Susanne Gerner

Verschränkte Verletzbarkeiten in komplexen Differenzbezügen –
interdisziplinäre Annäherungen an eine inklusionsorientierte Pädagogik
und Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft23

Tatjana Zimenkova und Verena Molitor

Die Aushandlungen von Differenznarrativen: zwischen Essentialität und
Exklusionspotential42

Paul Mecheril und Radhika Natarajan

Praktische Wirksamkeit in migrationsgesellschaftlichen Sprachordnungen56

DisAbility und die Konstruktion von Behinderung 65

Carla Wesselmann

Konstruktionen von (Nicht-)Behinderung66

Clemens Dannenbeck

Von der notwendigen Praxis der Kritik in den Disability Studies80

Zur Intersektion von Migration und DisAbility92

Robel Afeworki Abay

Rassismus und Ableism: Same, Same but Different?
Intersektionale Perspektive und konviviale Visionen auf Erwerbsarbeit
in der Dominanzgesellschaft93

Miklas Schulz

Die Entdeckung pädagogischer Individualität. Normalisierung und Ver-Änderung als Mechanismen differenzpädagogischen Denkens am Beispiel der Intersektion von Dis/ability und Migration.111

II (Selbst)Verortungen von Kindern und ihren Familien an der Schnittstelle von DisAbility und Migration125

Perspektiven von Kindern und Jugendlichen 125

Wolfgang Dworschak und Anna Selmayr

Zur Intersektionalität von Behinderung und Migration. Eine soziobiographische Analyse im Förderschwerpunkt geistige Entwicklung126

Perspektiven von Familien und Gemeinden 138

Britta Konz und Anne Schröter

Vulnerabilität, „family resilience“ und religiös motivierte Deutungsmuster von Eltern behinderter Kinder139

Eva Okuna, Mark Krasnov, Anna Pendler, Dinah Kohan

„Kulam arewim se la se.“ Inklusion in jüdischen Gemeinden in Deutschland im Wandel der Zeit156

Mai-Anh Boger und Michelle Proyer

Perspektiven auf Buddhismus und Behinderung zwischen Reproduktion von Ableismus und subversiven Lesarten170

Perspektiven der Kinder und Eltern in Kontexten sozialer Arbeit 184

Jan Jochmaring

Migration als ‚inklusive Herausforderung‘ der Behindertenhilfe bei der Gestaltung von Freizeitangeboten185

Stella Rieger

Selbsthilfe als ‚Brücke zur Schule‘? – Selbsthilfestrukturen im Kontext von Migration und Behinderung und ihre Bedeutung für Partizipation in der Schule in der Migrationsgesellschaft199

Pawel Mehring, Cornelius Lätzsch und Negin Shah Hosseini

Geflüchtet, be*hindert, vulnerabel? Wie Soziale Arbeit von Betroffenen diskriminierender Verhältnisse lernen und Handlungsfähigkeit (unter)stützen kann212

III Interkulturelle und interreligiöse Kompetenzen in schulischen und medizinischen Handlungsfeldern226

Diversitätskompetenz in pädagogischen Handlungsfeldern 226

Thomas Eppenstein

Pädagogische Kompetenzen im ‚Zwischen‘: Interkulturell, intersektionell, interreligiös, inklusiv227

Ulrike Witten

Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt im Feld von Disability, Religion und Migration. Eine intersektionale und reifizierungssensible Reflexion zum Umgang mit Heterogenitätskonstruktionen aus religionspädagogischer Perspektive245

Christine Funk

Religionssensibilität in pädagogischen Handlungsfeldern259

Athina Paraschou und Regina Soremski

Inklusion und Migration – Herausforderungen und Chancen für eine diversitätssensible Lehrer*innenbildung270

Analysen institutioneller Strukturen285

Kathrin Winkler

Doing Difference in post-migrantischen Gesellschaften – Pädagogische Praktiken der Unterscheidung anhand von DisAbility, Kultur und Religion286

Thorsten Knauth und Silke Reindl

Barrieren der Vielfalt. Schule und Religionsunterricht unter den Bedingungen sozio-ökonomischer Benachteiligung300

Sophia Falkenstörfer

Inklusion braucht Demokratie – Zum Umgang mit Vielfalt in schulischen Kontexten314

Diversitätskompetenz in medizinisch-therapeutischen Handlungsfeldern 326

Interview mit Meryam Schouler-Ocac: Kultursensible Psychiatrie und Psychotherapie.327

Informationen zu den Autor*innen337

Britta Konz und Anne Schröter

Vulnerabilität, „family resilience“ und religiös motivierte Deutungsmuster von Eltern behinderter Kinder

Die Geburt eines Kindes mit Behinderung setzt die Familie einer potenziellen Vulnerabilität aus und verlangt von ihr Adaptionsleistungen in Bezug auf den familiären Lebenszyklus (vgl. Rogner/Wessels 1994, 129). Zum einen muss der etwaige erhöhte Aufwand an Care-Arbeit in den familiären Alltag integriert werden. Zum anderen fallen die Eltern¹ (wenn sie nicht bereits selbst mit einer Behinderung leben) mit der Geburt ihres Kindes aus den gesellschaftlichen Normalitätskonstruktionen von Erwartungen an Familie heraus und müssen sich neu positionieren. Auf der Basis ihrer erlernten Bewältigungs- und Copingstrategien, die auch soziokulturell geprägt sind, gehen sie mit den neuen Herausforderungen um. Es hängt in einem hohen Maße von der Bewertung und den Ressourcen der Familie und ihres Umfeldes ab, welches Problemlöse- oder Copingverhalten, welche „family resilience“ (Walsh 1996, 1) sie aufweist. Das familiäre Coping ist ein nicht linearer, kognitiver und handlungsorientierter Prozess, durch den die Familienmitglieder in Wechselwirkung zu verschiedenen Umfeldfaktoren versuchen, ein neues familiäres Gleichgewicht herzustellen (vgl. McCubbin/Patterson 1983, 16; Nusko 1986, 42). Hierbei werden einerseits bereits verinnerlichte, interne Ressourcen für das Reagieren auf emotionale Stresssituationen benötigt, andererseits auch konkrete Copingstrategien, um handlungsfähig zu sein (vgl. McCubbin 1979, 237). Dabei ist die Familie als soziale Einheit auch in ein gesellschaftliches Umfeld eingebettet, deren Beliefs, d.h. die Interpretation der ‚Diagnose Behinderung‘ und deren kulturelle und auch religiöse Deutungsmuster von Behinderung den Rahmen abstecken, innerhalb dessen die Familie agiert. Die Frage, was innerhalb einer kulturellen bzw. religiösen Gruppe als normal verstanden oder normativ gesetzt wird, ist zentral für die Beliefs der Eltern und ihren Umgang mit dem Kind (vgl. Santos/McCollum 2007) und beeinflusst den Aufwand und die Ressourcen, die sie in Therapien, Förderung und Bildung ihrer Kinder investieren (vgl. Mohamed Madi/Amdy/Anranda 2019).

1 „Eltern“ ist hier im weitesten Sinne unabhängig von biologischer Elternschaft zu verstehen. Erziehungsberechtigte und erziehende Personen sind ebenso mitgemeint.

Der vorliegende Beitrag widmet sich auf Grundlage einer qualitativ-empirischen Interviewstudie den religiös motivierten Deutungsmustern von Eltern eines Kindes mit Behinderung im Umgang mit dieser Behinderung. Er geht davon aus, dass sich aktuell alle (religiösen) Verortungen und Beheimatungen in Deutschland unter migrationsgesellschaftlichen Bedingungen vollziehen. Die Orte, in denen wir Interviews durchgeführt haben, sind durch eine große kulturelle und religiöse Pluralität gekennzeichnet, in denen sich die handelnden Subjekte in einem komplexen Feld religiöser Zuschreibungen, religiösem Othering, säkularer Positionierungen und medialer Konstruktionen von Religion bewegen. Die zunehmende intrareligiöse Pluralität und Diversität gesellschaftlicher Gruppen beschreibt Vertovec (2007) als „superdiversity“, eine „diversification of diversity“. Bewusst werden im Folgenden auch Interviewdaten von christlichen Eltern ohne Migrations- und Fluchterfahrungen eingebracht, da eine Konzentration auf muslimische Eltern mit Migrations- und Fluchterfahrungen das Feld von vornherein einseitig verengen und essentialisierend wirken würde. Damit wäre ausgeblendet, dass auch ‚Normalität‘ konstruiert ist und gesellschaftliche Räume Zugehörigkeitsräume, d.h. „hegemoniale [...] Handlungs- und Wirklichkeits[räume]“ (Mecheril 2016, 17) sind. Mit der Markierung von Menschen mit Migrations- und Fluchterfahrungen als ‚Migrant*innen‘ und ‚Flüchtlinge‘ geht „die Konstituierung der Nicht-Migrant_innen einher“ (Ivanova 2016, 56) und eine Unterteilung „der Subjekte der Migrationsgesellschaft nach Wir und Nicht-Wir“ bestimmt über „Rechte und Zugänge zu Ressourcen“ (Ivanova 2016, 55). Es ist dem*der Einzelne*n nicht möglich, sich jenseits dieser Zuschreibungsräume zu bewegen, insofern alle Erfahrungen in der Migrationsgesellschaft durch „natio-ethno-kulturell kodierte [...] Zugehörigkeitsordnungen präformiert“ (Mecheril 2016, 17) werden, ebenso wie durch „Geschlechter-, Behinderungs- und Klassenordnungen“ (ebd.). Die Analyse einer Intersektion von Religion, Migration, Geschlecht und Behinderung bedarf dementsprechend auch einer besonderen Aufmerksamkeit für Normalitätskonstruktionen.

Positionierungen im Dazwischen von religiösen und nicht-religiösen Beliefs

Glaubende Eltern von Kindern mit Behinderung verhandeln ihre Beliefs vor dem Hintergrund nicht-religiöser und religiöser Deutungsmuster von Behinderung. In einer von neoliberaler Marktlogik geprägten Gesellschaft sind im Kontext nicht-religiöser Deutungsmuster insbesondere ableistische Überzeugungen und Praktiken wirkmächtig. In „funktional differenzierten“ (Rosa 2005, 27) Beschleunigungsgesellschaften der Hochmoderne wird auch der Mensch nach dem

Maßstab „moderne[r] technologische[r] und ökonomische[r] Effizienz“ (Rosa 2005, 10) beurteilt. Damit einher geht eine Konstruktion, Reproduktion und Legitimation „ganz bestimmte[r] Bedeutungen von Fähigkeit, Fähig-Sein, fähigen Menschen“, um je nach Marktlogik „Differenzen und Hierarchien [...] in Bezug auf ihre Fähigkeiten und Begabungen“ (Buchner et al. 2015, o.S.) herzustellen. Buchner et al. weisen darauf hin, dass „Fähigkeitskonstruktionen dazu beitragen, Binaritäten zwischen Frauen und Männern, schwarzen und weißen Menschen und die darin eingelagerten Hierarchien zu verstärken“ (Buchner et al. 2015, o.S.). Der Status, der mit dem „Normalitätsversprechen“ gewährt wird, ist also stets aufrechtzuerhalten und dementsprechend zerbrechlich. Die Präsenz von Behinderung verweist somit auf die Temporalität des „Fähig-Seins“ (Buchner et al. 2015, o.S.), weil sie Menschen an ihre Sterblichkeit und Vulnerabilität erinnert (vgl. Tervooren 2000) und das mit der Beschleunigungslogik der Moderne (vgl. Rosa 2005) einhergehende Phantasma von körperlicher Normalität, Handlungsautonomie und stetiger Selbstoptimierung hinterfragt. Gleichzeitig dient die Konstruktion von Behinderung als „konstitutives Außen“ der „Normalitätsmatrix“ (Buchner et al. 2015, o.S.). Das Kontrastschema „behindert“ („disabled“) versus „fähig“ („abled“) ermöglicht „Individuen durch Abgrenzung vom Ersteren eine mehr oder minder eindeutige Identifikation mit Letzterem“ (Buchner et al. 2015, o.S.). Noch komplexer wird das Feld, betrachtet man die Intersektion von Behinderung, Migration und Religion. Eine in den Strukturen ähnliche Ausgrenzungspraxis des Othinging vollzieht sich in Migrationsgesellschaften entlang der Herstellung der „Migrationsanderen“ (Mecheril 2010, 17), die als rückständig, vormodern und unemanzipiert konstruiert werden und wirtschaftlich oft nur im Niedriglohnsektor Fuß fassen können. Beide Ausgrenzungspraktiken können intersektional verflochten sein. Nicht ohne Grund haben viele Schüler*innen mit einem attestierten sonderpädagogischen Unterstützungsbedarf einen ‚Migrationshintergrund‘. Religion wird hierbei zum wirkmächtigen Faktor, der erlaubt, eine ganze Gruppe mit essentialisierenden Zuschreibungen zu versehen und dagegen ein einheitliches nationales und überlegenes ‚Wir‘ zu konstruieren (vgl. Mecheril/Thomas-Olalde 2011, 57; Konz 2020, 244). Da sich *Belonging* im Kontext „multiple[r] Zugehörigkeiten“ (Pfaff-Czarnecka 2012, 4) über geteilte kulturelle Formen, Werte, Erfahrung und Religion herstellt, fallen Eltern eines Kindes mit Behinderung, noch dazu, wenn sie migriert sind oder eine als ‚anders‘ markierte Religionszugehörigkeit haben, aus der ‚Wir-Konstruktion‘ heraus und müssen andere Formen der Zugehörigkeit finden. Die Community der Menschen mit Behinderung kann diese Zugehörigkeit auch nur bedingt herstellen, da auch sie hegemonialen Strukturen unterworfen ist und deren Normalitätsannahmen folgt. Sehr deutlich wird das ‚Herausfallen aus der Wir-Konstruktion‘ schon bei der Geburt. Während ein ‚gesundes‘ Kind vom Umfeld freudig aufgenommen wird, erfahren Eltern eines Kindes mit Behinderung mitleidige oder sogar negative

Reaktionen, die ein Gefühl der Scham und des Versagens auslösen können, was die Familie in unterschiedlichem Maße belasten kann (vgl. Kazak/Clark 1986; McCubbin/Huang 1989; Pfeiffer 1989; Rogner/Wessels 1994; Warndorf/Dalbert 1996; Doege et al. 2011). Eine doppelte Stigmatisierung im Sinne einer Überlappung von rassistischen und ableistischen Diskriminierungen erfahren Eltern mit Migrations- und Fluchterfahrung, wenn sie beispielsweise bei der Geburt eines Kindes mit Behinderung gefragt werden, ob sie als Eltern miteinander verwandt seien. Zudem werden muslimischen Eltern vielfach religiös-kulturelle Differenzen zugeschrieben, ohne dass gesicherte Informationen über die tatsächliche Relevanz der Religion im Leben der Betroffenen vorliegen würden (vgl. Amirpur 2013). Das Erkenntnisinteresse des vorliegenden Beitrags bewegt sich an der Intersektion von Behinderung, Religion und Migration und forciert eine Reflexion gesellschaftlicher (Re)produktion von Ungleichheitskonstruktionen an dieser Stelle (vgl. Broden/Mecheril 2010). Dafür werden zunächst ableistische Gesellschaftsstrukturen sowie migrationsgesellschaftliche und religiöse Positionierungen zusammengedacht, um hiervon ausgehend im Rahmen der Studie erhobenes Material in Hinsicht auf Subjektperspektiven der Eltern und ihre Deutungen von Behinderung und religiöse Selbstverortungen auszuwerten.

Erkenntnisinteresse und forschungsmethodisches Vorgehen

Ausgehend von den Ergebnissen verschiedener Studien, die die Bedeutung von Religion bzw. Religiosität im Bewältigungsprozess des Alltags mit einem Kind mit Behinderung belegen (vgl. z.B. Lawler-Row/Elliott 2009; Newton/McIntosh 2010; Croot et al. 2012; Amirpur 2013; Baines/Hatton 2015; Gona et al. 2016; Karaca/Şener 2019), wenden wir uns in diesem Beitrag der Frage zu, (1) welche (religiösen) Deutungsmuster an der Intersektion der Strukturkategorien ‚Behinderung‘ und ‚Religion‘ für Eltern von Kindern mit Behinderung relevant bzw. hervorgebracht werden. Des Weiteren soll danach gefragt werden, (2) wie sich die Eltern in den Spannungsfeldern von Fremdzuweisungen (durch religiöses Othering und Ableismus) und eigenen (religiösen) Relevanzsystemen positionieren bzw. welche Fremdzuschreibungen sie erleben. Abschließend soll untersucht werden, (3) inwiefern die Eltern Religion bzw. Religiosität² als positiven Copingfaktor erleben. Nach McIntosh (2009) ist Religion ein kognitives Schema, d.h. sie stellt kognitive Strukturen bereit, mittels derer Erlebnisse und Erfahrungen, Krisen und Schicksalsschläge organisiert werden können (vgl. McIntosh 2009, 2ff.). Innerhalb des durch ihre religiösen Verortungen geprägten religiösen Schemas

2 Wir verstehen Religiosität als komplexes Konzept, das kognitive, affektive, behaviorale und soziale Komponenten beinhaltet (vgl. Kuhn & Brulé 2019).

oder Beliefs vollziehen Subjekte Adaptionsleistungen, d.h. sie bilden ihre individuellen religiösen Relevanzsysteme, ihre Beliefs, die beispielsweise Gottesvorstellungen, Annahmen über das göttliche Einwirken auf das menschliche Leben oder Jenseitsvorstellungen enthalten (vgl. McIntosh 2009, 2). Infolge von Schicksalsschlägen oder Lebenskrisen kann sich der Glaube wandeln, das kognitive Schema passt sich an oder verändert sich (vgl. McIntosh 2009, 11f.).

Als Erhebungsmethode wurden Interviews gewählt, um subjektive Sichtweisen, die explizit geäußert werden, erheben zu können. Die Interviews wurden in Form eines leitfadengestützten, halboffen narrativen Interviews geführt (vgl. Helfferich 2004) und mittels der inhaltlich-strukturierenden qualitativen Inhaltsanalyse nach Kuckartz (2012) ausgewertet. Die Interviews wurden im Frühjahr 2020 mit Eltern eines oder mehrerer schulpflichtiger Kinder mit einer Behinderung bzw. einer medizinischen Diagnose im Sinne einer Behinderung nach § 2 SGB IX geführt,³ die sich zudem als religiös rahmen. Für die Studie konnten 16 Proband*innen gewonnen werden, von denen das Interview mit einer Mutter nachträglich aus forschungsethischen Erwägungen ausgeschlossen wurde. Die Kinder befanden sich in unterschiedlichen Altersstufen, vom Grundschulkind bis zum jungen Erwachsenen, das Kriterium der Schulpflicht wurde etwas gelockert und die Altersgrenze angehoben, die Schulerfahrung sollte bei den Eltern aber noch nicht allzu lang zurückliegen. Die Eltern fühlen sich dem Christentum oder dem Islam zugehörig. Methodisch ist limitierend anzumerken, dass die auch für ein qualitatives Design vergleichsweise kleine Stichprobe schon durch das Sampling im Voraus stark ausgelesen ist. Auf den Aufruf und die persönlichen Ansprachen haben sich Eltern bereit erklärt, an der Studie teilzunehmen, die bereit waren, sich ihrer religiösen Verortung reflexiv zu nähern. Eine verdeckte Befragung wäre hier jedoch methodisch schwierig und bei einem so sensiblen Thema forschungsethisch fragwürdig. Zusätzlich wird durch das explizite gezielte Fragen nach der Rolle der Religion a priori eine Differenz gesetzt und möglicherweise dadurch erst hervorgebracht (u.a. Merl 2019). Im Interview wurde deshalb zu Beginn deutlich gemacht, dass keine bestimmten religiösen Vorstellungen abgefragt werden sollen und auch nicht-religiöse Deutungen willkommen sind. Um die Anonymität der Proband*innen zu schützen, wurden die Namen pseudonymisiert,⁴ eine detailliertere Beschreibung der Stichprobe unterbleibt, damit keine Rückschlüsse auf Personen ermöglicht werden. Ein Interview wurde mit Hilfe einer nicht professio-

3 Die Diagnosen der Kinder reichen über Trisomie 21 und genetische Syndrome teilweise unter Beteiligung von Sinnesbeeinträchtigungen bis hin zu geistigen Behinderungen unklarer Ätiologie.

4 Um die Darstellung der Ergebnisse leichter lesbar zu gestalten und gleichzeitig einer Essentialisierung entgegenzuwirken, haben wir uns entschieden, den Proband*innen als Namen die Buchstaben des griechischen Alphabets zuzuweisen und den Bezeichnungen zusätzlich mit dem Vermerk Mutter/Vater und muslimisch/christlich zu versehen, z.B. Interview mit dem muslimischen Vater Alpha = Alpha, mV.

nellen Dolmetscherin auf Türkisch geführt, zweisprachig transkribiert und übersetzt, um die Co-Konstruktionsleistungen des Interviews durch die Dolmetscherin bei der Analyse zu berücksichtigen. Im Anschluss an die Erhebung wurden für alle transkribierten Interviews entsprechend der Vorgehensweise nach Kuckartz eine Fallzusammenfassung und Memos angefertigt. Die Codierung erfolgte deduktiv-induktiv und die gewonnenen Hauptkategorien wurden hermeneutisch interpretativ mit ergänzender Investigator-Triangulation (vgl. Kuckartz 2012, 51; 2018, 47) ausgewertet.

Deutungsmuster an der Intersektion von Religion, Behinderung und Migration

Sehr prominent ist in den Interviews die Auseinandersetzung mit den Gedanken der Leistungsgesellschaft und ableistischer Strukturen. Die Behinderung des Kindes wird beispielsweise als „Bremsmechanismus“ gedeutet („von diesem leistungsfähig sein müssen mal wegkommen“ (Ny, cM)), der zur Rückbesinnung darauf anhält, was wirklich zählt („sich da drauf zu besinnen, was wichtig ist im Leben“ (Alpha, mV)). Gegenüber einer auf stetige Optimierung und Steigerung konzentrierten Beschleunigungsgesellschaft (vgl. Rosa 2005) wird die Behinderung als „Verbindung zu mehr Normalität“ gerahmt (Alpha, mV), und als Kritik am „olympische[n] Geist schneller weiter höher“ (Alpha, mV). Wie stark der hiermit einhergehende gesellschaftliche Druck ist, ein Kind mit Behinderung nicht auszutragen, wird im Interview mit der Mutter Iota deutlich. Durch die Pränataldiagnostik ist man ihrer Ansicht nach von Anfang an „in einer Maschinerie drin“. Als sie schwanger war und „freudestrahlend in die Frauenarztpraxis“ ging, wurde sie ihrer Schilderung zufolge zu einer Frühuntersuchung (Nackenfaltenmessung) gedrängt, was sie als diskriminierend empfand. „Ganz abartig“ sei, dass ein Pränatalscreening auf Chromosomenanomalien „Harmony“ heißt, was suggeriere, dass durch das Aufdecken der Behinderung und den Abbruch der Schwangerschaft die Harmonie wieder hergestellt werde. Das Akzeptieren und Annehmen der Behinderung wird sowohl von muslimischen als auch christlichen Eltern als Prozess beschrieben, da die Diagnose zunächst Trauer oder Scham auslösen kann (vgl. Karaca/Şener 2019, 3). So schildert die christliche Mutter Kappa, wie unangenehm es ihr war, Bekannte aus dem Geburtsvorbereitungskurs zu treffen und dass sie beim Spaziergehen mit dem Kinderwagen einen Bogen um sie machte: „Das war irgendwie, tja, auf der einen Seite irgendwie beschämend, aber warum kann ich gar nicht so genau sagen, wie sich das-, also warum sich das so angefühlt hat“. Obwohl sie das Kind als das ihre angenommen hätte („Also das stand nie infrage“), haderte sie damit, dass alle anderen gesund waren, „und warum meines

nicht?“. Den muslimischen Vater Delta stürzte die Diagnose des Kindes in eine schwere Depression, die auch medikamentös behandelt wurde. Durch die Medikation, aber insbesondere auch durch viele Gespräche und Koranlesen mit seiner Frau (sie sei „taffer“) habe sich die Situation gebessert. Durch die Geburt des Sohnes habe sich sein „ganzes Leben um 180 Grad gedreht“, während er vorher eher freiheitsliebend und vergnügungsorientiert war, sei die ganze Familie jetzt eng zusammengewachsen. Die gemeinsamen Gebete mit der Familie und seine eigenen Gebete für die Gesundheit des Sohnes beschreibt er als Ausgangspunkt eines intensiveren Glaubens:

„Wie gesagt früher war ich ja eigentlich so mit Gebet und so weiter nicht so. Ich habe den Glauben, natürlich Islam, ich glaube Islam, nur früher war das so, hat nicht so wahrgenommen. Und dann kam der Kleine und dann hat man gesagt, oh mein Gott, Gott hilf mir, da hat es angefangen einen Glauben auszuüben“ (Delta, mV).

Durch die lebensweltlichen Erfahrungen mit einem Kind mit Behinderung werden in der Familie die Logiken der Normalitätskonstruktionen hinterfragt. So beschreibt die christliche Mutter Zeta, dass ihre andere, nicht behinderte Tochter „früher mal die Theorie [hatte], dass alle anderen verkehrt sind und bei [Kind der Probandin] alles richtig ist“ (Zeta, cM). Auch die muslimische Mutter My hebt die Vulnerabilität aller Menschen hervor, sie seien alle potenziell „an was gehindert [...] oder behindert halt“ und nicht vollkommen, wie Allah es sei. Der Sinn einer Behinderung ist ihrer Ansicht nach, dass sie bewusst macht, dass es nicht selbstverständlich ist, gesund zu sein.

Vor allem in der Zeit der Diagnosestellung und im täglichen Leben mit dem Kind wird von den interviewten Eltern die eigene Religiosität als kraftgebende Copingstrategie dargestellt. Der Glaube kann helfen, die Behinderung des Kindes anzunehmen (vgl. Baines/Hatton 2015, 529):

„Ja, man bekommt andere Kräfte vom Gott, weiß ich jetzt nicht. So viel ich bete, ich weiß nicht. Das ist was ganz anderes. Ich träume auch immer, dass ich im Himmel bin im Traum, weiß ich nicht. Das hilft auch gut“ (Lambda, mM).

Religion stellt alternative Deutungsmuster gegen ableistische Deutungen von Behinderung als ‚Störfaktor der Gemeinschaft‘ und ‚Versagen der Eltern‘ bereit. Indem die Behinderung als von Gott gegeben interpretiert wird (vgl. Croot et al. 2012, 1545; Baines/Hatton 2015, 530; Karaca/Şener 2019, 5) und die gewollte Vielfältigkeit der Menschen hervorgehoben wird, werden die Eltern darin bestärkt, die Behinderung des Kindes positiv anzunehmen (vgl. Croot et al. 2012, 1546).

„Ehm, ich denke ehm wertschätzend, dass auch ein Mensch mit Behinderungen von Gott geliebt ist und genauso viel wert ist, wie jemand ohne Behinderung, auch wenn er

vielleicht für Gesellschaft jetzt nicht so viel beitragen kann, indem er n tollen Job ausübt oder enorm was rein wirtschaftet, rein finanziell aber, ob man jetzt dieses Downsyndrom als Geschenk Gottes sieht, wie ichs inzwischen sehen kann oder wir als Familie, ich denke, dass sieht nicht unbedingt jeder Christ so“ (Ny, cM).

„So wie der Mensch dasteht, so ist er von Gott gewollt“ (Iota, cM).

Auch die Glaubensgemeinschaft kann unterstützend wirken, wenn das *Belonging* auf der Annahme eines jeden Menschen basiert, unabhängig von dessen körperlichen oder geistigen Beeinträchtigungen, wie es exemplarisch bei Theta deutlich wird:

„Und jeder ist eingeladen, egal wie groß, wie klein, wie dick, wie dünn, wie schlau, wie nicht schlau er ist. Jeder ist, jeder kann kommen“ (Theta, cM).

Deutungsmuster „Behinderung als Prüfung“

Durch den Glauben an einen Plan Gottes, der das Schicksal der Menschen vorherbestimmt, kann die ‚Warum-Frage‘ nach Schuld und Verantwortung gelöst und von den Eltern weggeführt werden. Einige Eltern führen aus, dass die Behinderung vorherbestimmt sei, wie der muslimische Vater Delta:

„Ja ich würde mal sagen, wir haben den Glauben Islam und wir denken immer so, unser Leben ist ja vorgeschrieben wie wir leben, das heißt, wir sollten so ein Kind bekommen, haben wir auch bekommen und wir müssen jetzt so weiterleben und nicht sofort sagen, warum hat der Gott unser Kind so gegeben“ (Delta, mV).

Die Behinderung des Kindes wird von den meisten befragten muslimischen Eltern als Prüfung gedeutet, sie diene dazu, den Glauben der Eltern zu testen (vgl. Müller 2002, 185; Gona et al. 2016, 8; Karaca/Şener 2019, 5). Da im Islam, wie es exemplarisch die Mutter My beschreibt, jeder auf die eine oder andere Weise geprüft werde, stellt sich die Schuldfrage nicht. Für die Eltern ginge es darum, die Prüfung mit Geduld zu bestehen und nicht darüber zu klagen, auch wenn es herausfordernd sei: „wenn man für die Ewigkeit so eine Prüfung hat das da kann man gar nicht vergleichen das muss man das muss schon anstrengend sein“.

„Es ist im Islam so, dass jeder geprüft wird. Manche mit kranken Kindern. Manche mit gesunden Kindern. Manche mit Krankheiten. Manche mit der Ehe. Bei mir ist das so, mit der Ehe wurde ich geprüft am meisten. Und mit [Name des Sohnes]“ (My, mM).

Der muslimische Vater Alpha bezeichnet die Behinderung als Prüfung, die helfe, „auf dem Boden zu bleiben“ und nicht in Egoismus zu verfallen. Möglicherwei-

se als ‚Übersetzung‘ für die christliche Interviewerin oder in Anpassung an die dominanten Deutungsmuster eines christlich geprägten Landes rahmt er unter Bezugnahme auf die Bibel Egoismus als Sünde („eine Art der sieben Todsünden“) und meint, dass dieser nicht hilfreich für die Gesellschaft ist. Behinderung kann ebenfalls eine Möglichkeit sein, den Wert des Lebens neu zu überdenken. Eine Möglichkeit, „Egotrips“ zu entgehen, ist nach Ansicht von Alpha, hin und wieder an Begräbnissen teilzunehmen, um angesichts der Endlichkeit des Lebens zu schätzen, was man hat.

Deutungsmuster „Kinder als Gottesgeschenk“ und „Schlüssel zum Paradies“

Bedeutsam für christliche und muslimische Eltern ist auch das Deutungsmuster der Kinder als Gottesgeschenke, wie es beispielsweise die muslimischen Väter Beta und Eta und die christliche Mutter Kappa explizieren. Nach Ansicht der muslimischen Gesprächspartner*innen können die Kinder mit Behinderung auch den Eltern den Weg ins Paradies ebnen. Im Islam ist Behinderung nicht negativ konnotiert, wohingegen „Überheblichkeit gegenüber den Anderen und der Andersartigkeit“ (Falaturi 1991, 51) als Vergehen gegen Gott gilt. Der Koran fordert die Gläubigen dazu auf, sich für Schwache und Bedürftige einzusetzen (vgl. Shakir 2018, 129). Menschen mit Behinderungen sind von Glaubenspflichten, wie dem Fasten, befreit, wenn sie dazu aufgrund eingeschränkter kognitiver und körperlicher Voraussetzungen nicht in der Lage sind (vgl. Shakir 2018, 129). Sie gelten als sündenfrei, müssen also nach ihrem Tod keine Rechenschaft ablegen und kommen direkt ins Paradies (vgl. Shakir 2018, 129). Hiervon ausgehend wird das Deutungsmuster der Kinder mit Behinderung als „Schlüssel zum Himmel“ entwickelt, auch für die Eltern. Exemplarisch hierzu führt die Mutter Lambda aus:

„Ja, die kommen ja direkt in den Himmel, ohne Wenn und Aber, sobald sie sterben. Und dann haben die Kinder solche Rechte, seine Familie auch dorthin zu holen. Die werden ja im Himmel nicht behindert. Die werden ganz normale Menschen. [...]Also die, die immer gut zu meinem Kind waren, die nichts Schlechtes getan haben, die ihn so akzeptiert haben, die kommen dann in den Himmel. Das ist mein Glaube“ (Lambda, mM).

Deutungsmuster „Behinderung als Strafe“

In unseren Interviews setzten sich lediglich eine christliche und eine muslimische Mutter mit dem Deutungsmuster der Behinderung als Strafe auseinander. Kaddor (2019) weist darauf hin, dass Menschen mit Behinderung in der arabisch-islamischen Welt aufgrund des Volksglaubens „unter Muslimen wie unter Christen und anderen religiös-weltanschaulichen Gruppen“ als verflucht oder von Gott bestraft angesehen werden können, obwohl der Koran ein Gegenbild entwirft. Kinder mit Behinderung können deshalb auch vor Nachbarn und Freunden versteckt werden (vgl. Kaddor 2019, o.S.). Im Umfeld der muslimischen Mutter Epsilon wurde die Behinderung des Kindes als Strafe gedeutet für ihr angeblich „schlechtes Herz“. Die christliche Mutter Kappa hat ein wortwörtliches Bibelverständnis und überlegt, inwiefern der Bibelspruch, dass Gott die Sünde bis in die dritte und vierte Generation verfolge, doch auf ihre Familie zutreffen könne, weil es vor vier Generationen zu Okkultismus gekommen sei. Gleichzeitig glaubt sie an einen liebenden und gnädigen Gott und kann sich nicht vorstellen, dass dieser „wissentlich“ das Kind oder sie als Eltern bestrafe.

„Das ist ganz schwierig, das auseinanderzuidividieren. Hat man auf der einen Seite diesen strafenden, gerechten Gott, der sagt: ‚Ich verfolge-, bestimmte Sünden verfolge ich einfach über Generationen hinweg‘, treten dann bestimmte Krankheiten und Störungen immer wieder auf, weil jemand sich eben versündigt hat, auf der einen Seite. Auf der anderen Seite der gnädige Gott, der sagt: ‚Jesus ist für uns gestorben, hat alle Krankheiten der Welt getragen.‘ Insofern müsste da Heilung sein. Das ist also, ja, diese zwei Seiten übereinander zu bringen, ist manchmal nicht so ganz einfach“ (Kappa, cM).

Intersektion Migration, Behinderung, Gender und Mutterschaft

Unterschiede zwischen den Religionsgemeinschaften betreffen nicht so sehr die religiösen Deutungsmuster von Behinderung, wohl aber die Positionierungen hinsichtlich Mehrheits- und Minderheitskultur. Während sich die christlichen Eltern gar nicht auf andere Religionen beziehen, relationieren sich zwei der muslimischen Väter direkt in Bezug auf das Christentum. Zudem wird nur von den muslimischen Familien von Diskriminierungserfahrungen aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit und ihrer Herkunft berichtet. Vorwiegend beim Erstkontakt mit Fachkräften erleben sie eine anfängliche Skepsis, die ihrer Ansicht nach aus der negativen medialen Berichterstattung resultiert, bei der Muslim*innen mit dem IS-Terrorismus gleichgesetzt werden. In den Interviews mit zwei Vätern wird deutlich, dass hierbei auch die Intersektion mit Gender relevant wird. Sie machen

die Erfahrung, dass Außenstehende sie mit dem Stereotyp des strenggläubigen patriarchalen muslimischen Ehemanns belegen. Tatsächlich seien sie religiös deutlich liberaler als ihre Ehefrauen („die ist voll dabei“) und geben an, den Glauben nicht so stark zu praktizieren, wie diese. Obwohl ihre Ehefrauen aus eigenbestimmter religiöser Entscheidung das Kopftuch tragen, was in der Partnerschaft auch zu Diskussionen führe, wird dies in der öffentlichen Wahrnehmung und vor allem beim Erstkontakt in Ämtern, Schulen und medizinischen Einrichtungen als Zeichen einer traditionellen Glaubenshaltung, traditioneller Geschlechterrollen und der ‚Nicht-Zugehörigkeit‘ gedeutet. So berichtet der muslimische Vater Eta, der seinen Angaben zufolge nicht zu stark mit seiner ursprünglichen Heimat „verwurzelt“ ist („ich habe Verwandtschaft auf einem Blatt Papier“), und sich dafür engagiert, seinem Sohn eine maximale Selbständigkeit und bestmögliche Entwicklungsförderung zu ermöglichen, wie er in vorurteilsbehaftete Schubladen gesteckt werde und beim Erstkontakt zunächst auf Abwehr stoße:

„Also überall im Umfeld, wo man mich kennt, überall im Umfeld, wo man ihn kennt, da habe ich nicht den Eindruck, dass da die Akzeptanz nicht vorhanden ist. Es ist immer der Erstkontakt, ja. Als Beispiel; wenn ich natürlich mit meiner gesamten Großfamilie unterwegs bin und Sie haben meine Frau eben kennen gelernt, sie trägt ein Kopftuch, dann erfülle ich natürlich mit der ersten Optik ein Klischee. Aber man kennt uns nicht. Man steckt uns aber in eine Schublade. Vor allen Dingen in der jetzigen politischen Phase, was die Flüchtlingspolitik angeht, wird man definitiv erst mal mit Vorurteilen zu kämpfen haben. Egal, wo ich in den Erstkontakt komme, gibt es da eine gewisse Abwehrhaltung und das spürt man, das merkt man“ (Eta, mV).

Er erlebt sich deshalb „als Botschafter der Muslime“, der beweisen müsse, dass er den essentialistischen und kulturalistischen Zuschreibungen nicht entspreche und eine „gewisse Phobie“ abbauen müsse, die besonders durch die mediale Berichterstattung befördert werde.

„Ja. Also ich komme mir vor, wie der Botschafter der Muslime hier in Deutschland. Wo haben Sie denn so gut Deutsch sprechen gelernt? Was eigentlich für mich selbstverständlich ist, aber das ist für mein Gegenüber bei Weitem nicht der Fall. Sie sprechen akzentfrei Deutsch. Wie geht das denn?“ (Eta, mV).

Er wünscht sich, dass das Schubladendenken aufhört und dass Menschen bereit sind, sich erst mal kennenzulernen, bevor sie darüber urteilen, ob sie mit jemandem klarkommen. Dementsprechend soll sein Sohn auch differenzieren lernen, dass es mehrere Arten von Glaubensrichtungen gebe und diese akzeptierte, „zumindest soweit er das auch realisieren kann für sich, im Geistigen“.

Der muslimische Vater Epsilon positioniert sich ebenfalls als kritisch denkender Gläubiger. Er praktiziert ein kritisches Lesen des Korans, um zu schauen, ob sich die Glaubenspraktiken wirklich hieraus ableiten, und ist der Ansicht, dass man

sich nicht auf Hörensagen verlassen sollte. Für ihn ist Behinderung nicht etwas, das Allah vorherbestimmt, und seiner Ansicht nach kann der Mensch sein Schicksal nicht beeinflussen, auch durch Glauben nicht, sonst würde es nach seiner Ansicht in muslimischen Ländern keine Behinderung geben. Auf Nachfrage bzgl. möglicher Diskriminierungen im pädagogischen und medizinischen Bereich erzählt der Vater, wie er sich argwöhnisch beobachtet fühlt von anderen („gibt's bestimmte Cafeteria“). Er vermutet, dass sie auf das Kopftuch seiner Frau reagieren. Im Kindergarten hatte er den Eindruck, dass ausländisch gelesene Kinder prinzipiell nicht erwünscht gewesen seien. So habe ihn die Kindergartenleitung über deutsche Gesetze belehrt, obwohl er in Deutschland aufgewachsen ist („fast hier geboren“). Insgesamt macht er die Erfahrung, dass er anders behandelt wird, weil er Ausländer ist („Jaja das ist überall so. Sie vielleicht merken nicht, aber wir Ausländer merken das auch“) und dass beispielsweise das Personal bei Ämtern Handlungsspielräume nutze, um zu diskriminieren. Sein Umgang mit Diskriminierung wird dadurch bestimmt, dass er selbst versucht, sich immer korrekt zu verhalten („ich versuche es dass ich so korrekt zu bleiben also für sie für die Lehrerinnen“). Für die interviewten Mütter wird die Intersektion Gender in besonderer Weise brisant. Ein Kind mit Behinderung kann Frauen in „klassische Rollen“ (zurück)zingen. Mit der Migration kann der Verlust großfamiliärer Bezüge und Netzwerke einhergehen, was eine Überforderung der Eltern und besonders der Mütter bewirken kann (vgl. Müller 2002, 185). So beschreibt Xi, dass sie sich in Deutschland isoliert und allein fühle („ich habe immer alleine gekämpft in diesem Deutschland“):

„Ich bin nach Deutschland gekommen und konnte kein bisschen Deutsch also ich habe oft Verzweiflung empfunden ich habe so vieles durchgemacht, dass man ganze Bücher darüber schreiben könnte“ (Xi, mM).

Von ihrem Mann und seiner Familie erfuhr sie keine Unterstützung, wurde herabgesetzt und musste sogar ins Frauenhaus fliehen. Die Ehe habe sie deshalb als größeres Problem empfunden als die Behinderung der Kinder.

„Mein Mann zum Beispiel war für mich ein großes Problem er wusste nichts von der Religion hatte keine richtige schulische Ausbildung wurde von seiner Familie verwöhnt und nur auf der Basis von Traditionen großgezogen. Zehn Jahre lang habe ich das ertragen dann bin ich in ein Frauenhaus und habe eine Zeit lang getrennt von ihm gelebt. Ich habe so viel Schmerzvolles erlebt in diesem Leben, dass mir die Behinderung meiner Kinder manchmal gar nicht als allzu großes Problem vorkommt“ (Xi, mM).

Gerne hätte sie gearbeitet, die Geburt des Kindes brachte sie aber dazu, sich, wie sie sagt, ganz den Kindern zu widmen und hierin ihre Lebensaufgabe zu sehen. Gott, so mutmaßt sie, habe sie durch die Behinderung des Kindes möglicherweise

„erzogen“, dass sie die Ehe „aushalten“ und eigene Selbstverwirklichungspläne hintenanstellen sollte.

Auch die Interviewpartnerin Epsilon hatte Emanzipationswünsche in Bezug auf eine andere Partnerschaft und einen selbstbestimmten Beruf, deutet diese aber inzwischen als „vom Weg abkommen“ und die Behinderung als Prüfung, sich wieder in die Rollen zu fügen. Gleichzeitig beschreibt sie jedoch auch eine persönliche Gottesbeziehung („habe darin den Trost gefunden den mir kein Psychologe geben könnte“) und dass ihr der Glaube hilft, sich über negative Fremdzuschreibungen hinwegzusetzen.

Das religiöse Deutungsmuster von Behinderung als Prüfung kann helfen, indem durch die Ewigkeitsperspektive gegenwärtige belastende Situationen transzendiert werden. Es kann aber auch unter Druck setzen, weil nach dieser Lesart negative Gefühle unterdrückt werden müssen und sogar eine Angst bestehen kann, bestraft zu werden, wenn man die Situation nicht meistert, wie sich beispielhaft im Interview mit der muslimischen Mutter Lambda zeigt:

„Das ist mein, so wie ein Test. Wenn ich den Test gut mache, dann komme ich auch in den Himmel mit meinem Kind. Das ist mein Glaube daran. Aber wenn ich das nicht schaffe, dann werde ich vielleicht auch bestraft“ (Lambda, mM).

So stellt sich hier auch die Frage, ob der Kausalschluss, dass die religiösen Deutungsmuster eine Copingstrategie im Hinblick auf die Behinderung des Kindes darstellen, nicht zu kurz gedacht ist, wenn das Zurückstellen der eigenen Bedürfnisse auch mit Marginalisierungserfahrung aufgrund von Migration oder Religion und mangelnden Teilhabechancen zusammenhängt. Das religiöse Coping bezieht sich hier also möglicherweise auf die doppelte Diskriminierung und ist hochfunktional insofern, dass die Eltern sich mit ihren vielfältigen Diskriminierungserfahrungen durch den Bezug vor allem auf das Deutungsmuster von der göttlichen Prüfung eine Hoffnungsperspektive schaffen.

Fazit: Glaube als kraftgebende Ressource

In Bezug auf die Frage, welche (religiösen) Deutungsmuster an der Intersektion der Strukturkategorien Behinderung und Religion für Eltern von Kindern mit Behinderung relevant werden, drängte sich vor allem die Deutung als „Bremsmechanismus“ einer auf Ableismus ausgerichteten Gesellschaft in den Vordergrund. Die Behinderung des eigenen Kindes lässt Eltern die Endlichkeit des Seins sehen und sie lernen zu schätzen, was sie haben. Der Sinn einer Behinderung wird so gerahmt, dass Gesundheit nicht als selbstverständlich wahrgenommen werden darf.

Gleichzeitig beschreiben die Eltern diese Erfahrung als erdend und es wird u.a. die Vulnerabilität *aller* Menschen betont.

Weiterhin wird von christlichen und muslimischen Eltern das Deutungsmuster eines Kindes mit Behinderung als „Gottesgeschenk“ aufgerufen, bei muslimischen Eltern wird es als „Schlüssel zum Paradies“ verstanden und als mitunter schicksalshafte Prüfung. Nur bei zwei Müttern, christlich und muslimisch, wird das Deutungsmuster der Behinderung als Strafe verhandelt, von den Müttern selbst aber abgelehnt. Insgesamt kann der Religiosität ein eher positiver Einfluss auf den Umgang mit Behinderung zugeschrieben werden, insofern die Religionen alternative Deutungsangebote zu einem ableistischen Menschenbild bereitstellen, die Annahme eines jeden Menschen durch Gott betonen und Jenseitsvorstellungen den belastenden Alltag transzendieren bzw. als vorläufig markieren lassen. Religiosität und Glaube werden durchweg als kraftgebende Copingstrategie dargestellt, die hilft, die Behinderung des Kindes anzunehmen, aber auch in alltäglichen Aktivitäten unterstützend und sinnstiftend wirkt. Es besteht jedoch auch die Gefahr, dass die Vorstellung eines ‚erziehenden‘ Gottes eigene Bedürfnisse zurückstellen lässt und gerade Frauen in klassische Rollen zwingt.

Während sowohl christliche als auch muslimische Familien von Ableismus betroffen sind, gibt es signifikante Unterschiede in Bezug auf die Intersektion Behinderung und Religion. Keiner der christlichen Eltern nimmt im Interview Bezug auf den Islam oder andere Religionsgemeinschaften, die Deutungsmuster werden nur in Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen Verortung und nicht-religiösen Deutungsmustern ausgehandelt. In Interviews mit muslimischen Eltern gibt es dagegen konkrete Bezugnahmen auf das Christentum und die Eltern berichten von Vorbehalten beim Erstkontakt in pädagogischen und medizinischen Bereichen. In den Spannungsfeldern von Fremdzuweisungen (durch religiöses Othering und Ableismus) und eigenen (religiösen) Relevanzsystemen kann es zu einem Phänomen des Overperformings kommen, bei dem die Eltern versuchen, sich möglichst vorbildlich zu verhalten, um anerkannt zu werden. Ein Vater erlebt sich gar als „Botschafter der Muslime“, der jede rassistische Diskriminierung durch sein vorbildhaftes Verhalten tilgen muss.

Abschließend lässt sich die These aufstellen, dass es die klassischen religiösen Deutungsmuster, wie die Annahme eines jeden Menschen durch Gott oder die Prüfung der Gläubigen zu sein scheinen, die in diesem Aushandeln der Kontingenzerfahrungen von den Familien abgerufen werden und sich für die meisten als funktional erweisen. Eine sensiblere (religiöse) Begleitung bedarf es hinsichtlich der Selbstverwirklichungswünsche und der Bedürfnisse der Eltern im Spannungsfeld der erlebten Mehrfachdiskriminierungen, vor allem der Eltern mit Migrationshintergrund. In pädagogischen und medizinischen Handlungsfeldern ist Religionssensibilität erforderlich, damit es im Erstkontakt nicht zu religiösem Othering und essentialisierenden Zuschreibungen kommt. Wichtiger als die

Markierung des Anderen sollte die Chance sein, Religion als identitätsstiftend zu betrachten und als Ressource zu verstehen. Hier müssen weitere Erkenntnisse generiert und Ableitungen getroffen werden, um medizinische und pädagogische Fachkräfte besser ausbilden und für den differenzsensiblen professionellen Umgang mit religiösen Eltern mit einem behinderten Kind sensibilisieren zu können.

Literaturverzeichnis

- Amirpur, D. (2013): Behinderung und Migration: Eine intersektionale Analyse im Kontext inklusiver Frühpädagogik. Eine Expertise der Weiterbildungsinitiative Frühpädagogische Fachkräfte (WiFF). München: Deutsches Jugendinstitut.
- Baines, S. & Hatton, C. (2015): The Impact of the Birth of a Child with Intellectual Disabilities on Pre-Existing Parental Christian Faith from the Perspective of Parents Who Have Parented Their Child to Adulthood. In: *Journal of Applied Research in Intellectual Disabilities*, 28 (6), 524–535.
- Broden, A. & Mecheril, P. (2010): Rassismus bildet. Einleitende Bemerkungen. In: A. Broden & P. Mecheril (Hrsg.): *Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft*. Bielefeld: transcript, 7–26.
- Buchner, T.; Pfahl, L. & Traue, B. (2015). Zur Kritik der Fähigkeiten: Ableism als neue Forschungsperspektive der Disability Studies und ihrer Partner_innen. In: *Zeitschrift für Inklusion*, 9 (2). Online unter: <https://www.inklusion-online.net/index.php/inklusion-online/article/view/273>.
- Croot, E.; Grant, G.; Mathers, N. & Cooper, C. (2012): Coping strategies used by Pakistani parents living in the United Kingdom and caring for a severely disabled child. In: *Disability and Rehabilitation*, 34 (18), 1540–1549.
- Doege, D.; Aschenbrenner, R. M.; Nassal, A.; Holtz, K. L. & Retzlaff, R. (2011): Familienkohärenz und Resilienz bei Eltern von Kindern mit intellektueller Behinderung. In: *Zeitschrift für Gesundheitspsychologie*, 19 (3), 113–121.
- Falaturi, A. D. (1991): Antworten des Koran. In: A. Ermert und W. Pesch (Hg.): *Spirituelle Bewältigung von Behinderung. Eine Antwort der großen Religionen. Ergebnisse einer Studientagung Erbacher Hof, Mainz vom 23.-25. März 1990*. Mainz: Lebenshilfe, 47–54.
- Gona, J. K.; Newton, C. R.; Rimal, K. K.; Mapenzil, R.; Kihara, M.; Vijer, F. V. & Abubakar, A. (2016): Challenges and coping strategies of parents of children with autism on the Kenyan coast. In: *Rural and Remote Health*, 16 (2), 1–12.
- Helfferich, C. (2004): *Die Qualität qualitativer Daten: Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Ivanova, M. (2016): *Umgang der Migrationsanderen mit rassistischen Zugehörigkeitsordnungen. Strategien, Wirkungsweisen und Implikationen für die Bildungsarbeit*. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt.
- Kaddor, L. (2019): Es ist Zeit, dass sich Muslime an der Debatte beteiligen. Online unter: https://www.t-online.de/nachrichten/deutschland/id_85566898/bluttest-fuer-down-syndrom-zeit-dass-sich-muslime-an-der-debatte-beteiligen.html.
- Karaca, A. & Şener, D. K. (2019): Spirituality as a coping method for mothers of children with developmental disabilities. In: *International Journal of Developmental Disabilities*, 67 (2), 112–120.
- Kazak, A. E. & Clark, M. W. (1986): Stress in families of children with myelomeningocele. In: *Developmental Medicine & Child Neurology*, 28 (2), 220–228.

- Konz, B. (2020): Kulturelle und religiöse Zwischenräume. Warum wir auch ein intrareligiöses Lernen an Schulen brauchen. In: J. Willems (Hg.): Religion in der Schule. Pädagogische Praxis zwischen Diskriminierung und Anerkennung. Bielefeld: transcript, 241-277.
- Kuckartz, U. (2012): Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung. Weinheim: Beltz Juventa.
- Kuckartz, U. (2018): Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung (4. Aufl.). Weinheim, Basel: Beltz Juventa.
- Kuhn, U. & Brulé, G. (2019): Buffering Effects for Negative Life Events: The Role of Material, Social, Religious and Personal Resources. In: *Journal of Happiness Studies*, 20 (5), 1397–1417.
- Lawler-Row, K. A. & Elliott, J. (2009): The role of religious activity and spirituality in the health and wellbeing of older adults. In: *Journal of Health Psychology*, 14 (1), 43–52.
- McCubbin, H. I. (1979): Integrating coping behavior in family stress theory. In: *Journal of Marriage and the Family*, 41 (2), 237–244.
- McCubbin, M. A. & Huang, S. T. T. (1989): Family Strength in the Care of Handicapped Children: Targets for Intervention. In: *Family Relations*, 38 (4), 436–443.
- McCubbin, H. I. & Patterson, J. M. (1983): The Family Stress Process: The Double ABCX Model of adjustment and adaptation. In: *Marriage & Family Review*, 6 (1-2), 7-37.
- McIntosh, D. N. (2009): Religion-as-Schema, With Implications for the Relation Between Religion and Coping. In: *The international journal for the psychology of religion*, 5 (1), 1–16.
- Mecheril, P. (2010): Migrationspädagogik – Ein Projekt. In: P. Mecheril (Ed.): *Handbuch Migrationspädagogik*. Weinheim: Beltz, 8-31.
- Mecheril, P. (2016): Migrationspädagogik: ein Projekt. In: P. Mecheril (Hrsg.): *Handbuch: Migrationspädagogik*. Weinheim: Beltz, 8-31.
- Mecheril, P. & Thomas-Olalade, O. (2011): Die Religion der Anderen. Anmerkungen zu Subjektivierungspraxen der Gegenwart. In: B. Allenbach; U. Goel; M. Hummrich & C. Weißköppel (Hg.): *Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, Religion – Wirtschaft – Politik 4*. Baden-Baden: Nomos Verlag, 35-66.
- Merl, T. (2019): *un/genügend fähig: Zur Herstellung von Differenz im Unterricht inklusiver Schulklassen*. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt.
- Mohamed Madi, S.; Mandy, A. & Aranda, K. (2019): The Perception of Disability Among Mothers Living With a Child With Cerebral Palsy in Saudi Arabia. In: *Global Qualitative Nursing Research*, 6 (1), 1-11.
- Müller, R. (2002): Behinderung und Integration im Islam. In: A. Pithan; G. Adam & R. Kollman (Hg.): *Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus, 184-188.
- Newton, A. T. & McIntosh, D. N. (2010): Specific Religious Beliefs in a Cognitive Appraisal Model of Stress and Coping. In: *The international journal for the psychology of religion*, 20 (1), 39–58.
- Nusko, G. (1986): Coping: Bewältigungsstrategien des Ich im Zusammenhangsgefüge von Kontext-, Person- und Situationsmerkmalen. Bern: Peter Lang.
- Pfaff-Czarnecka, J. (2012): Heimat und Zugehörigkeit in Europa. Vortrag bei der Konrad Adenauer Stiftung e.V. Online unter: https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=a7e66f48-7adc-cbb1-e050-ccfa6c6a1e4c&groupId=252038.
- Pfeiffer, S. (1989): Bewältigung kindlicher Behinderung. In: *Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie*, 38 (8), 288-293.
- Reis, O.; Hillebrand, M.; Mauritz, G.; Wittke, A. & Kamcili-Yildiz, N. (2020): Mindsets guter Lehre in Beziehung zu den Mindsets religiöser Pluralität. In: *Theo-Web*, 19 (1), 249-266.
- Rogner, J. & Wessels, E. (1994): Bewältigungsstrategien von Müttern und Vätern mit einem erst- oder zweitgeborenen geistig behinderten Kind. In: *Praxis Der Kinderpsychologie Und Kinderpsychiatrie*, 43 (4), 125-129.

- Rosa, H. (2005): Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Santos, R. M. & McCollum, J. A. (2007): Perspectives of parentchild interaction in Filipino mothers of very young children with and without disabilities. In: *Journal of Early Intervention*, 29 (3), 243-261.
- Shakir, A. (2018): Anthropologische Grundlagen des Islam zum Inklusionsdiskurs. In: A. Lehner-Hartmann, T. Kroboth, K. Peter & M. Jäggle (Hg.): *Inklusion in/durch Bildung. Religionspädagogische Zugänge*. Göttingen: V & R unipress, 117-136.
- Tervooren, A. (2000): Der „verletzliche“ Körper als Grundlage einer pädagogischen Anthropologie. In: D. Lemmermöhle; D. Fischer; K. Dorle & A. Schlüter (Hg.): *Lesarten des Geschlechts: zur De-Konstruktionsdebatte in der erziehungswissenschaftlichen Geschlechterforschung*. Opladen: Leske & Budrich, 245-255.
- Vertovec, S. (2007): Super-diversity and its implications. In: *Ethnic and Racial Studies*, 30 (6), 1024-1054.
- Walsh, F. (1996): The concept of family resilience: crisis and challenge. In: *Family process*, 35 (3), 261-81.
- Warndorf, P. K. & Dalbert, C. (1996): Ein behindertes Kind – Eine Familienentwicklungsaufgabe: Überprüfung eines dreidimensionalen Gerechtigkeitsmodells familiärer Belastungen. In: *Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und Pädagogische Psychologie*, 28 (4), 333–356.