

Katharina Greschat,
Claudia Jahnel (Hg.)

Dem
Schmerz
begegnen

Theologische Deutungen

[transcript] Religionswissenschaft

Katharina Greschat, Claudia Jähnel (Hg.)
Dem Schmerz begegnen

Katharina Greschat (Prof.in Dr. theol.), geb.1965, ist Lehrstuhlinhaberin für Kirchen- und Christentumsgeschichte (Alte Kirche und Mittelalter) an der Ruhr-Universität Bochum. Ihre Dissertation wurde mit dem Hanns-Lilje-Preis der Göttinger Akademie der Wissenschaften ausgezeichnet. Sie hat zahlreiche Aufsätze und Buchbeiträge veröffentlicht und forscht insbesondere zum frühen Christentum als häuslicher bzw. familialer Religion sowie zu Bildung und Frauenbildung im antiken Kontext.

Claudia Jahnelt (Prof.in Dr. theol.), geb. 1967, ist Inhaberin der Professur für Interkulturelle Theologie und Körperlichkeit an der Ruhr-Universität Bochum. Für ihre Habilitation »Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaften« wurde sie 2019 mit dem Hanns-Lilje-Stiftungspreis »Die Zukunft von Politik und Gesellschaft« ausgezeichnet. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen auf interkulturell-theologischer und religionsästhetischer Körperforschung, postkolonialen Theologien und Theologien und Religionen im Kontext von Afrika-Europa.

Katharina Greschat, Claudia Jahnel (Hg.)

Dem Schmerz begegnen

Theologische Deutungen

[transcript]

Gefördert durch Evangelische Kirche von Westfalen und durch die Evangelisch-Theologische Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Evangelische Kirche
von Westfalen



RUHR
UNIVERSITÄT
BOCHUM

RUB



The EOSC Future project is co-funded by the European Union Horizon Programme call INFRAEOSC-03-2020, Grant Agreement number 101017536

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch das Projekt EOSC Future.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2021 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Katharina Greschat, Claudia Jahnel (Hg.)**

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5547-6

PDF-ISBN 978-3-8394-5547-0

<https://doi.org/10.14361/9783839455470>

Buchreihen-ISSN: 2703-142X

Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Dem Schmerz begegnen

Theologische Deutungen

Katharina Greschat, Claudia Jahnel 9

Schmerzen beobachten

Techniken, Funktionen und faszinierende Objekte

Günter Thomas 19

Gottes Weinen angesichts der Not seines Volkes

Perspektiven aus der Hebräischen Bibel, der rabbinischen Literatur und der frühen jüdischen Mystik

Beate Ego 35

Schmerz bei Paulus: Andeutungen und Auslassungen

Peter Wick 49

***Passio sine doloribus* – Leiden ohne Schmerzen**

Beobachtungen zum ältesten Bericht des Martyriums Jesu

Reinhard von Bendemann 59

Ein Märtyrer kennt keinen Schmerz

Alexander Wehrenbrecht 71

Trost durch Schmerz?

Schmerz, Leiden und Mitleiden bei Bernhard von Clairvaux

Katharina Greschat 85

»denn sie sind alle mit den edlen Blutstropfen Jesu Christi zum Himmel erkaufft«

Leid und Trost in einer Leichenpredigt des Valerius Herberger

Benedikt Bauer 101

Kranke auf die Ewigkeit ausrichten

Leiden, Behinderung und Tod und ihre Transzendierung in Bethel
im 19. Jahrhundert

Ute Gause 115

Heroische Schmerzbewältigung

Ausprägungen hegemonialer Männlichkeit im Kontext des Ersten
Weltkrieges als Herausforderungen für eine Kultur der Leidempfindlichkeit

Traugott Jähnichen 129

»Vergewaltigung als säkularer Gott«

Theologisch-ethische Perspektiven zu sexualisierter Gewalt,
Schmerzdeutungen und weiblich gelesenen Körpern im Krieg

Nathalie Eleyth 145

Körperschmerz als verborgenes Wissen

Explorative theologische Überlegungen auf gefährlichem Terrain

Maximilian Schell 173

Flieg, Aua, Flieg!?

Eine Evaluation trans- und posthumanistischer Anliegen
zur Überwindung von Schmerz und Leid

Benedikt Paul Göcke, Anna Sindermann 187

Kreuz-Schmerzen

Beobachtungen zur (Nicht-)Thematisierung von Schmerzen
in Unterrichtsmaterialien für den Religionsunterricht

Hanna Roose 225

Die Passion Christi und menschliche Passionsgeschichten

Der Isenheimer Altar von Matthias Grünewald

Isolde Karle 237

Sich vom Schmerz des Anderen berühren lassen

Wenn Diakonie weh tut

Christine Siegl 253

Schmerzfremde Askese?

Zeitgenössisches Fasten zwischen Selbstbezüglichkeit
und Auseinandersetzung mit Leid

Antonia Rumpf 265

Schmerzen im Krankenhaus

Krankenhauseelsorge im Gespräch mit der Medizin
und der Klinischen Psychologie

Markus M. Totzeck 277

Die »trockene« und die »nasse« Wunde

Trauma und Schmerz in asiatischen Theologien

Claudia Jahnelt 293

»Ein Leiden, das ich behandeln werde«

Die Begegnung mit Schmerz am Beispiel der altägyptischen
heilkundlichen Texte Papyrus Edwin Smith und Papyrus Ebers

Beate Hofmann 309

Schmerzhaftige Migration

Grenzüberschreitung zwischen Leben und Tod.
Syrisch-orthodoxe und eritreisch-orthodoxe Perspektiven

Jan Gehm und Alena Höfer 325

Autor:innenverzeichnis 339

Dem Schmerz begegnen

Theologische Deutungen

Katharina Greschat, Claudia Jahnel

Einleitung

Schmerz verlangt nach Deutung. Wer Schmerzen erleidet, will sie eingeordnet wissen, und wer sieht, wie andere Menschen Schmerzen erdulden, muss sich irgendwie dazu verhalten. Und dennoch ist Schmerz im Moment kein Thema – nicht einmal in Zeiten von Covid-19! Die öffentliche Debatte wird beherrscht von Ansteckung, Isolationspolitik, Kompensationsfragen oder auch Vulnerabilität. Über den Schmerz wird hingegen fast gar nicht gesprochen. Auch in theologischen Kontexten beschäftigt man sich erstaunlich wenig damit. Das könnte auch daran liegen, dass der Schmerz gleichsam quer zu anderen Wahrnehmungen und Begegnungen liegt. Denn das Empfinden körperlicher Schmerzen lässt sich mit sprachlichen Mitteln nur höchst unzureichend zum Ausdruck bringen und vereinzelt jeden, der Schmerzen leidet.

Anlässlich eines Dies Academicus hat sich die Evangelisch-Theologische Fakultät der Ruhr-Universität Bochum im November 2019 mit einem spezifischen Aspekt des Themas Schmerz beschäftigt. Es ging unter der Überschrift »Observing Pain« darum nachzuspüren, was geschieht, wenn Menschen dem Schmerz anderer begegnen. Mit dieser Wahrnehmung und Begegnung entsteht eine Beziehung, die nach Identifikation mit oder Abgrenzung von dem Schmerz leidenden Mitmenschen sowie nach Narration und auch nach theologischer Deutung verlangt. Dass es hier keinen Automatismus gibt, sondern die Wirkung der Betrachtung von Schmerzen von verschiedenen Faktoren abhängt, hat schon Susan Sontag in »Regarding the Pain of Others« (New York 2003) deutlich gemacht.

Obwohl der Schmerz an sprachliche Grenzen stößt, ist das Beobachten reeller wie virtueller Schmerzen integrierter Bestandteil unserer Alltagskultur. Die Visibilisierung von Schmerz wird genutzt, um vielfältige Affekte hervorzurufen. Das stellt vor Fragen der politischen Ästhetik, der Medienethik, der Persönlichkeitsrechte und der Repräsentation. Bekannt ist diese Auseinandersetzung etwa aus der

Debatte um die Darstellung von »fiktiver« oder »realer« Gewalt in Spiel- und Dokumentarfilmen. Aber auch bei der Gestaltung von Gedenkstätten muss über die Sorge um die Funktionalisierung des Schmerzes des Anderen intensiv nachgedacht werden. Zur Konstruktion von Erinnerungskulturen werden Schmerzen mitunter sehr massiv zur Schau gestellt, um vor Wiederholungen abzuschrecken. Doch nicht jede Schmerzdarstellung hat abschreckende Wirkung oder fördert die Friedens- und Versöhnungsbereitschaft. Die Wirkung von Schmerzbildern auf die Betrachter*innen hängt vielmehr von verschiedenen Faktoren ab. In jedem Fall sind Zur-Schau-Stellung wie Beobachten von Schmerz keinesfalls harmlos, unschuldig oder privat, sondern Teil einer politischen Ästhetik, die Selbst-, Fremd- und Weltwahrnehmung, Wahrheit, Gefühle, Werte und Handlungen beeinflussen will.

Dass es sich bei der Beobachtung von Schmerz um ein ganz zentrales theologisches Thema handelt, macht die traditionelle Deutung Jesu als »Schmerzensmann« ebenso deutlich wie die Frage, ob sich Gott von den Schmerzen der Menschen affizieren lässt. Theologische Deutungen von Schmerz haben den kulturellen Umgang mit ihm ganz entscheidend mitgeprägt – vom Mitleiden über das »mannhafte« Ignorieren des Schmerzes bis zu den Bemühungen, Schmerzen möglichst effektiv zu lindern und ihre Ursachen zu heilen. Obgleich Schmerz also Deutungen hervorruft, entzieht er sich dennoch den Bemühungen, ihn zu »fassen«. Er geht in sprachlichen Darstellungen nicht auf. Diese Spannung nimmt der vorliegende Band zum Ausgangspunkt. Angesichts der eingeschränkten Übersetzbarkeit des Schmerzes und der gleichwohl zentralen kulturellen und politisch-ästhetischen Relevanz der Begegnung mit dem Schmerz erscheint es lohnend, vielfältigen theologischen Annäherungen der deutenden Begegnung mit dem Schmerz in den theologischen Einzeldisziplinen nachzugehen. Ziel des Bandes ist es, in der Vielfalt der theologischen Deutungen die Kontinuität und Aktualität des Schmerzes und seiner Beobachtung etwas genauer in den Blick zu nehmen.

Mit den Wechselwirkungen zwischen der Beobachtung von Schmerz und der Schmerzerfahrung setzt sich der einführende Beitrag von *Günter Thomas* auseinander. »Was geschieht«, so fragt Thomas, »wenn die Fremdbeobachtung des Schmerzes in die Selbstbeobachtung des den Schmerz erfahrenden Menschen übernommen wird?« Und was, wenn das Beobachten von Schmerz zu einer medial-kulturellen Routine, ja mitunter zum Spektakel wird? Anhand verschiedener Beispiele skizziert Thomas den Wandel von Schmerzbeobachtungsschemata. Sie versehen Schmerz nicht nur mit Bedeutung, sondern haben auch eine normativ-regulierende Funktion in unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft. Mit der Zunahme der Reichweite audiovisueller Medien sind zentrale medienethische Herausforderungen verbunden: Ist es ethisch verantwortbar, dass der Schmerz des

Anderen über Raum- und Zeitgrenzen hinweg den Betrachter zu einem Zuschauer, ja sogar zu einem Voyeur macht? Theologisch schließlich führt der Schmerz zur Frage der Christusdeutung. Die Interpretation der Schmerzen Christi hat verschiedene Schmerzbeobachtungsschemata generiert, die aber nicht nur zur Deutung, sondern auch zur Gestaltung der Welt angeregt haben und anregen.

Biblische Schmerzbeobachtungsschemata stehen im Zentrum des ersten Teils der Veröffentlichung. *Beate Ego* beschäftigt sich in ihrem Beitrag zum Weinen Gottes mit Gottes Schmerz, der wachsenden Bedeutsamkeit, die diesem Schmerz in der rabbinischen Literatur zukommt, und schließlich mit dem Schmerz Gottes in der jüdischen Mystik in den Hekhalot-Texten. Im Alten Testament selbst ist das Motiv des Weinens Gottes als Ausdruck von Gottes Schmerz angesichts der Not des Volkes noch marginal. Gleichwohl wird schon in biblischen Texten wie dem Jeremiabuch einem a-apathischen Gott der (mit)leidende und sich niedrig machende Gott entgegengestellt. Damit werden Trauer und Schmerz – und eben nicht Apathie und (Mit-)Leidlosigkeit – in sehr markanter Weise positiv gedeutet. Sie sind Zeichen dafür, dass Gott am Leid seines Volkes partizipiert. Mit der Erfahrung der Zerstörung des Ersten und des Zweiten Tempels nimmt das Motiv des Weinens Gottes in der rabbinischen Literatur als Ausdruck der Anteilnahme Gottes am Schicksal des Volkes signifikant zu. In der jüdischen Mystik schließlich, so illustriert Ego an der Überlieferung im 3. Henoch, gewinnt der Schmerz Gottes durch seine geradezu plastische Visualisierung an Unmittelbarkeit: Die Rezipient*innen werden in die Schmerzgeschichte mit hineingenommen und so zu unmittelbaren Zeug*innen – Beobachter*innen – des göttlichen Schmerzes und seiner Erlösung.

Warum spricht Paulus zwar vielfach über seine Krankheiten und seine körperlichen Schwächen, lässt dabei aber ausgerechnet seine Schmerzen aus?, so lautet die Leitfrage in *Peter Wicks* Beitrag zu den Schmerzzinszenierungen des Paulus. Am nächsten kommt Paulus der Artikulation eigener Schmerzen zum einen, wenn er die Geburtswehen schildert, die er erleidet, bevor Christus im Glauben der Gemeinden Gestalt gewinnt. Zum anderen verwendet er Schmerz Begriffe, wenn er das Leiden, Seufzen und Stöhnen der göttlichen Schöpfung beschreibt. In beiden Fällen sind die Schmerzen konstitutiver Faktor der alten Weltzeit, die vergehen wird. In ihnen deutet sich schon die anbrechende neue Zeit an: Sie stehen unter der apokalyptischen Hoffnung einer neuen Welt, in der die Schmerzen überwunden sind. In welches – mit Günter Thomas gesprochen – Schmerzbeobachtungsschema ordnet Paulus aber nun seine eigenen physischen Schmerzen ein bzw. welcher Schmerzdeutung entzieht sich Paulus, eben weil er so wenig von seinen eigenen Schmerzen spricht? *Peter Wicks* Beitrag bietet eine Interpretation an, wonach die paulinischen Schmerzauslassungen im Sinne eines Gegendiskurses zu verstehen sind: Indem Paulus seine Schmerzen nicht benennt, vermeidet er die Einordnung

seines Leidens in ein mögliches Schmerzbeobachtungsschema der antiken Umwelt, das Schmerz als Kontrollverlust deutet. Denn für Paulus ist dieses Leiden als Zeichen der Schwäche gerade nicht Kontrollverlust oder Chaos, sondern Zeichen der Verbundenheit mit Christus.

Auch der Beitrag von *Reinhard von Bendemann*, »Passio sine doloribus« weist auf die Dimension der Schmerzwideständigkeit und -abständigkeit in neutestamentlichen Schriften hin. Anders als die christliche Rezeptionsgeschichte, die Jesus immer stärker zu einem *homo dolorus* erweitert und darin mitunter radikale Selbstkasteiungspraktiken stimuliert hat, zeichnet die älteste Darstellung des Leidens und Sterbens im Markusevangelium Jesus gerade nicht als Schmerzensmann. Vom Leiden Christi am Kreuz wird nur äußerst knapp und kurz erzählt. Es wird gerade nicht in epischer Breite, schmerzbetont, affektbeladen oder als soteriologisch relevant dargestellt. Leiden ist schlicht »nur« da. Ausschlaggebend ist für die Erzählweise des Markusevangeliums ein anderes Wahrnehmungsschema der Antike, das sich weniger auf Leiden oder Apathie konzentriert als auf die Hinrichtungsart der Kreuzigung. Diese galt als Bestrafung für zutiefst schändliche Verbrechen. Somit geht es hier nicht in erster Linie um Schmerz und Leiden, sondern um die Darstellung von *shame* und *honor*.

Schon in der biblischen Literatur zeigt sich also eine Vielfalt von Schmerzbeobachtungsschemata, die nur aus ihrer Verwobenheit in ihre jeweiligen sozialen und kulturellen Kontexte heraus verstanden werden können.

Wie sehr sich Schmerzbeobachtungsschemata und Schmerzinterpretationen im Lauf der Zeit verändern, zeigen die folgenden vier Beiträge zur Schmerzbeobachtung aus der **kirchengeschichtlichen Forschung**. Der Beitrag von *Alexander Wehrenbrecht* führt in die Märtyrererzählungen der frühen Christenheit, in denen Schmerz in unterschiedlichen Facetten begegnet und unterschiedlich – apologetisch, emphatisch, stellvertretend und tröstend – gebraucht wird. Kern aller Märtyrertexte ist die Erfahrung, dass der Mensch selbst den Schmerz des Martyriums nicht aushalten kann und es Gott ist, der einschreitet. Sei es, dass Christus während der Folter und des »Schauspiels« stellvertretend für die Bekenner leidet, sei es, dass er den Leib und die Seele der Gefolterten stärkt. Dies ist für die Apologetik von großer Bedeutung, denn durch das Erleiden des menschlich Unertragbaren beweist der christliche Gott seine Macht und seine Stellung als legitime und »wahre« Gottheit. Somit gilt letztlich: Ein Märtyrer kennt keinen Schmerz, aber Gott schon.

Im Gegensatz zu den paulinischen und markinischen Schmerzauslassungen etwa finden sich in der Kirchengeschichte viele Auslegungstraditionen, in denen dem Schmerz Christi und seiner Nachahmung eine hohe theologische und spirituelle Bedeutung beigemessen wird. Das antike Ideal der Affektkontrolle weicht im Mittelalter, so zeigt *Katharina Greschat* in ihrem Beitrag über das Schmerzverständnis bei Bernhard von Clairvaux, einer »zunehmenden Emotionalisierung

der gesellschaftlichen Beziehungen« und damit auch der »Gottesbeziehung«. Die Menschwerdung des Gottessohnes, die im Leiden und Empfinden von Schmerz kulminiert, wird als Zeichen der immensen Liebe Gottes zu den Menschen bewertet. Die nachfolgende Vertiefung des Menschen in das Leiden Christi – die *memoria passionis* –, die Identifikation mit dem Schmerzensmann und die Einübung des Mitleidens, die *compassio*, verfolgen das Ziel, dass der Mensch eine ungleich höhere Form der selbstlosen Liebe zu Gott übt und liebesfähig wird.

Auch die protestantische Frömmigkeit kennt die Vergegenwärtigung des leidenden Christus als Angebot für die persönliche Bewältigung von Schmerz. In seiner Analyse einer Leichenpredigt zum Tod eines vierjährigen Mädchens von Valerius Herberger aus dem frühen 17. Jahrhundert zeigt *Benedikt Bauer* auf, wie konkret bildlich, sinnlich und körperlich der schlesische (Erbauungs-)Schriftsteller und Pfarrer den Leser*innen (wie vermutlich auch den einstigen Hörer*innen der Predigt) vor Augen malt, wie die Seele des toten Kindes in der Seitenwunde Christi in intimster Geborgenheit ruht. Diese intime Metaphorik der Wunden Jesu und die Erinnerung an das Leiden Christi verfolgt das Ziel, den Eltern Trost zu spenden, und wird in dieser *ars moriendi* als Gegenbild zu den negativ besetzten Begriffen des Todes und des Grabes konstruiert. Schmerz und Leiden werden also in ein Deutungskonzept eingebettet, das Sinn, Nähe, ja eine ganz und gar sinnlich-körperliche Intimität mit dem Gottessohn stiftet.

Durch Leiden wird der Mensch sensibler für die Beziehung zu Gott, so lautet das Motto, das Friedrich von Bodelschwingh in seiner Berufsordnung für Diakonissen in der Westfälischen Diakonissenanstalt Sarepta in Bielefeld aufstellte. In einem schmerzlichen Prozess der Reinigung – in der »Schmelzhütte« – und in Hingabe an die Pflege Kranker und Sterbender, die das Leiden nicht scheut, soll jede Diakonisse der dienenden Liebe Christi immer ähnlicher werden. Im Schmerzbeobachtungs- und Schmerzdeutungsschema, das *Ute Gause* in ihrem Beitrag über die Diakonie in Bethel im 19. Jahrhundert aufzeigt, wird sowohl das Beobachten, die Begleitung und die Pflege von Menschen, die unter Schmerzen leiden und sterben, als auch die Erfahrung von Schmerzen und der Sterbeprozess selbst als Leidenschule begriffen, die in die Vollendung führt. Auch in dieser *ars moriendi* ist Schmerz aufs Innigste verbunden mit Frömmigkeit und der Vermittlung von Sinn und Hoffnung.

Macht Schmerz den Menschen zum Menschen – oder doch eher zu einem Monster und Unmenschen? Diese anthropologische Grundfrage verbindet die Beiträge im dritten Teil der Veröffentlichung, die Schmerz aus **systematisch-theologischer, theologisch-ethischer und philosophischer Perspektive** betrachten. Auch die Beziehung zwischen Schmerz und Menschsein steht, so wird deutlich, in Wechselwirkung zu den jeweiligen dominierenden Schmerzbeobachtungsschemata und Schmerzdeutungen.

Nathalie Eleyth beleuchtet in ihrem Beitrag die Genderdimensionen von Schmerz am Beispiel der sexualisierten Gewalt. Sie erörtert Kodierungen zu Geschlecht, Sexualität und Körperlichkeit, die Frauen als verletzungsoffen und Männer als verletzungsmächtig konstruieren. Außerdem diskutiert der Beitrag kulturelle Botschaften, die sexualisierte Gewalterfahrungen weiblich gelesener Menschen zu bagatellisieren versuchen. Insbesondere die prekäre metaphorische Allianz von Weiblichkeit, Nation und Kultur führe dazu, dass Frauen in bewaffneten Konflikten Opfer strategisch eingesetzter Vergewaltigungen werden. Während diese Schmerzerfahrungen wahrgenommen und häufig entindividualisierend gedeutet werden, kann männlicher Schmerz dieser Art nicht thematisiert werden. Die Autorin plädiert für eine Theologie, die ihren eigenen Beitrag zur Stabilisierung von *rape culture* sowie mediale Darstellungen sexualisierten Gewalthandelns kritisch reflektiert, und für eine Kirche als *safer space*, die Betroffenen sexualisierter Gewalt befreiende Gegennarrative jenseits der Opferidentität eröffnet.

Die Bereitschaft, Schmerz zu ertragen, sich aber zugleich von ihm zu distanzieren und ihn zu »bestehen«, zeichnet das Ideal der heroischen Männlichkeit aus, das seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zum dominanten Leitbild des männlichen Körpers wurde. Als »toxische Männlichkeit« ist dieses Ideal gleichzeitig allzu oft verbunden mit exzessiver Gewalt an »anderen«. *Traugott Jähnichen* stellt am Beispiel von Schriften Ernst Jüngers sowie an theologischen Beiträgen der religiösen Kriegsdeutung die Begründungszusammenhänge dieses Männlichkeitsideals vor. Der im Ersten Weltkrieg erlebte Schmerz wird durch eine Parallelisierung mit den Schmerzen und dem Kreuzestod Christi verklärt, allerdings nicht nur, um Trost zu stiften, sondern um in »heldischer Frömmigkeit« die Notwendigkeit des »Kampfes« zu begründen. Angesichts dieser toxischen Schmerzdeutung, die auch in der heutigen »postheroischen Gesellschaft« weiterwirkt, wenngleich in veränderter Form, stellt das Schmerzdeutungsschema eines »leidempfindlichen Christentums« eine dringende Alternative dar.

Für eine leib- und schmerz sensible Theologie, die darum weiß, »dass im Schmerz Gott gerade leiblich da erfahrbar wird, wo die Schmerzensklage ihren Raum findet«, plädiert der Beitrag von *Maximilian Schell*. Ausgehend von leibphänomenologisch fundierten körperpsychotherapeutischen Ansätzen sieht Schell einerseits in heutigen Schmerzmedikalisierungspraktiken die Gefahr eines Schmerzbewältigungswahnes, der Schmerz unbedingt zu vermeiden sucht. Andererseits läuft die Überzeugung, dass der Mensch erst durch den Schmerz zum Menschen wird, Gefahr, den Schmerz nun seinerseits zu verherrlichen. Beiden Schmerzdeutungs- und Schmerzbehandlungsschemata stellt der Beitrag ein relationales Modell entgegen, in dem der Schmerz eingebettet ist in ein Innen und ein Außen. In dieser Resonanz – auch mit Gott – erfährt der Schmerz eine neue Bedeutsamkeit.

In ihrem Beitrag »Flieg, Aua, flieg« setzen sich *Anne Sindermann* und *Benedikt Paul Göcke* mit der Begründungsstruktur von Trans- und Posthumanisten auseinander, dass Schmerz durch den Einsatz von Technologie verhindert werden muss, weil er die dem *homo sapiens* aufgetragene Steigerung der Qualität des selbstbewussten und personalen Lebens verhindert. Dem stehen zum einen leibphänomenologische Argumente gegenüber, die Schmerzen nicht nur als physikalische oder psychologische Dimensionen, sondern als mentale Bewusstseinszustände verstehen, die durch biologische, soziale, kulturelle und individualgeschichtliche Faktoren beeinflusst werden. Zum andern haben Schmerzen, da sie Verletzbarkeit und Endlichkeit anzeigen, existentielle und moralische Bedeutung und schreiben schließlich »moralische Fürsorge für das Lebendige ins Stammbuch unserer Moralität«.

Wie weit darf Schmerzbeobachtung und Identifikation mit dem Anderen, der Schmerzen leidet, heute gehen? Diese Frage ist in vielen Feldern der **Praktischen Theologie** äußerst aktuell. Und das aus gutem Grund. Denn in der Suche nach einer tragfähigen Antwort sind sowohl Leidverherrlichung und -verharmlosung als auch die Vorstellung eines leidfreien Lebens abzulehnen.

Schmerz zu thematisieren oder auch nur zu beobachten, ist niemals unschuldig. Dies gilt in besonderer Weise, so zeigt der Beitrag von *Hanna Roose*, für den Kontext des Religionsunterrichts. Wieso etwa wird die Identifikation der Schüler*innen mit der gekrümmten Frau (Lk 13) explizit angeregt, die Schmerzen Jesu am Kreuz hingegen werden – ganz anders als etwa bei Bernhard von Clairvaux – lediglich aus Distanz wahrgenommen? Wie der Schmerz impliziert auch der Religionsunterricht (mindestens) zwei konträre Dimensionen. Einerseits zielt er auf persönliche Nähe und Relevanz, womit die persönliche Seite des Schmerzes angesprochen ist. Andererseits hat er auch einen gesellschaftskritischen Anspruch. Somit gilt es auch, die machtförmige Verwobenheit des Schmerzes und der Schmerzbeobachtungsschemata aufzuzeigen. Diese Spannung und das Changieren zwischen Nähe und Distanz, Identifikation mit dem Schmerz des Anderen und distanzierterem, kritischem Beobachten der mit dem Schmerz einhergehenden Machtdynamiken ist nicht Ausdruck von Orientierungslosigkeit. Vielmehr kann diese Spannung dazu anregen, so Roose – ähnlich wie Sindermann und Göcke, die die Vielfalt von Schmerzerfahrungen betonen –, subtile Zwischen-Räume zwischen Identifikation und Beobachtung zu erkunden.

Schmerzbeobachtungsschemata und Deutungsangebote stehen also auch in Abhängigkeit zu Orten und Kontexten und ihren Rahmenbedingungen. Während der Religionsunterricht aufgrund der schulischen Rahmenbedingungen und Lernziele ungeeignet für die identifikatorische Betrachtung des Leidens und Schmerzes Christi erscheint, gehören Ausdrucksformen der Kunst oder Musik wie die Passionen von Bach oder Paul Gerhards Passionslieder zum traditionellen Repertoire der

Seelsorge. In ihrer Analyse des Isenheimer Altars von Matthias Grünewald hebt *Isolde Karle* hervor, dass gerade die realistische, ungeschönte Weise Trost stiftete, in der Grünewald in den Schmerzen Christi zugleich das Leid der Kranken darstellte, die sich im Hospital des Antoniterordens in Isenheim aufhielten. Das Betrachten der Altarbilder lud dazu ein, sich selbst im Schmerz Christi wiederzufinden. Schmerzbeobachtung wird hier zur »Ikonotherapie«, ohne dass der menschliche Schmerz dabei idealisiert oder relativiert wird.

Welche Rolle spielt die Begegnung mit den Leiden Jesu und mit dem Schmerz heute in der für diese Frage passenden Kirchenjahreszeit: konkret in der Passions- und Fastenzeit? Seit den 1980er Jahren gewinnt das Fasten im evangelischen Raum wieder an Bedeutung. *Antonia Rumpf* geht auf der Basis der Auseinandersetzung mit dem Material zeitgenössischer Fastenaktionen sowie auf der Grundlage von Interviews mit Fastenden der spannenden Frage nach, welche Rolle Schmerz im Fasten heute spielt. Es zeigt sich, dass sich moderne Formen dieses religiösen Fastens keinesfalls als Wohlfühlprogramm verstehen lassen. Vielmehr ist Schmerz in vielfältigen – individueller wie politisch-sozialer – Hinsicht für zeitgenössische Fastende durchaus relevant. Die Fastenzeit und die Auseinandersetzung mit dem Schmerz und Leiden Christi führen dazu, dass die Praktizierenden eigenen Schmerz wie fremdes Leid bewusst wahrnehmen, den Sinn von Leid und Schmerz sowie Fragen der Schmerzüberwindung und Gerechtigkeit reflektieren.

Das Krankenhaus gilt vermutlich als einer der zentralen Orte, an dem Schmerzen beobachtet, erfahren und behandelt werden. *Markus M. Totzeck* geht in unterschiedlichen Deutungen von Schmerz »unter dem einen Dach« des Krankenhauses nach und bringt dabei medizinische und klinisch-psychologische Perspektiven mit der Krankenhauseelsorge ins Gespräch. Ein Praxisbeispiel aus der Seelsorge mit einer Traumapatientin, in dem Schmerz über die psychosomatische Behandlung hinaus zum Thema wird, macht deutlich, dass gerade dann, wenn Schmerzen ganzheitlich therapiert und thematisiert werden sollen, Seelsorge unverzichtbar bleibt. Seelsorge spürt dem Vorläufigen und Brüchigen im System Krankenhaus nach und ist zwischen Schmerz und Sehnsucht angesiedelt. Sie integriert sich, gerade auch im Fall der Schmerztherapie, in eine ganzheitliche Behandlung und weist zugleich durch ihre religiöse Perspektive über sie hinaus.

Diakonische Arbeit ist auch in neuerer Zeit in mehrfacher Hinsicht mit Schmerzen konfrontiert: Den Schmerzen der Kranken und Schwachen, die diakonische Dienste in Anspruch nehmen, aber auch den Schmerzen der diakonisch Tätigen in Form des Mitleidens einerseits und möglicher schmerzhafter Auswirkungen des helfenden Handelns, z.B. durch Erschöpfung, andererseits. Am Beispiel der Bahnhofsmision konkretisiert der Beitrag von *Christine Siegl* diese drei Aspekte und mündet in grundsätzlichen Gedanken zu einer schmerzsensiblen Diakonie.

Wie Schmerzen gedeutet werden, welche positiv oder gar idealisierend bewertet und welche negativ und als zu vermeidende evaluiert werden, ist also vom jeweiligen weltanschaulichen und kulturellen Rahmen, aber auch von den sozialen und politischen Bedingungen abhängig. Die Beiträge aus **interkulturell-theologischer und religionswissenschaftlicher Perspektive** zeigen, dass diese Faktoren inter- und transkulturell verflochten sind und es in der Begegnung mit dem Schmerz kulturübergreifende Verbindungslinien gibt, die in einer globalisierten Welt zunehmend auch eine politische und ethische Herausforderung darstellen.

Die politische Dimension von Schmerz und die Spannung zwischen höchst privatem Schmerzerleben und höchst öffentlicher Deutung dieses Schmerzes zeichnet weite Teile der asiatischen Theologien aus. Koloniale und postkoloniale Gewalterfahrungen haben physische, psychische, kulturelle und seelische Schmerzen zugefügt, die noch immer keineswegs verheilt sind und die von vielen asiatischen Theolog*innen in Verbindung von asiatischen und westlich-theologischen Schmerzdeutungen reflektiert werden. Gerade die Offenheit und das reflektierende und narrative Offenhalten der Wunde, so zeigt der Beitrag von *Claudia Jahnel*, macht den Schmerz »handlungsmächtig« und löst Widerstand gegen globale Unrechtsstrukturen aus. Gegen Schmerzepistemologien, die allein die Passivität des unter Schmerzen leidenden Menschen hervorheben, fordern asiatische Theologien zu einer höchst politischen und widerständigen Schmerzästhetik heraus, die globales ethisches Handeln mit impliziert.

Der Begegnung mit Schmerz aus der Perspektive des Heilers im pharaonischen Ägypten widmet sich der Beitrag von *Beate Hofmann*. Nach einer allgemeinen Einführung in das altägyptische Körperkonzept, an dem sich die heilkundliche Behandlung orientiert, werden aus der Fülle von überliefertem Textmaterial mit heilkundlichen Themen Auszüge aus dem Papyrus Edwin Smith und dem Papyrus Ebers vorgestellt: Hier wurden in den sogenannten Lehrtexten körperliche Leiden und Schmerzen aus der Perspektive des Beobachters, des Heilers, diagnostiziert und in den meisten Fällen als behandelbar – »Ein Leiden, das ich behandeln werde« – befunden. In diesem Zusammenhang werden auch die besondere Rolle des Heilers, seine Ausbildung und seine Kompetenzen betrachtet, die ihn zum Umgang mit dem Schmerz befähigen. Diagnose, Beschreibung, Beurteilung und Behandlung dominieren die in den Texten beschriebene Begegnung des Heilers mit dem unter Schmerzen leidenden Menschen. Sie ordnen somit das Chaos, das nach altägyptischem Deutungsschema den menschlichen Körper im Zustand der Krankheit bedroht.

Der Beitrag von *Jan Gehm* und *Alena Höfer* widmet sich kollektiven Gewalterfahrungen und schmerzhaften Migrationen von syrisch-orthodoxen und eritreisch-orthodoxen Christen, die in Deutschland leben. Diese beiden Perspektiven weisen große, kontextuelle Unterschiede auf und zeigen zugleich die Relevanz von Diasporagemeinden zur Verarbeitung und Reflexion des Erlebten. Beide Gemeinschaften

verbinden Migration und die kollektive Erfahrung von Gewalt. Syrisch-orthodoxe Christen sind vor allem über Arbeitsmigration und später durch Asylverfahren nach Europa gekommen. Mitglieder eritreischer Tewahdo-Diasporagemeinden flohen seit 1993 entweder vor dem Unabhängigkeitskrieg oder vor dem diktatorischen Regime seit der Unabhängigkeit. Politische, gesellschaftliche und religiöse Entwicklungen zeigen kulturelle und kontextuelle Differenzen auf. So unterschiedlich die Kontexte auch sind, die Diasporagemeinde bleibt für beide orthodoxe Gruppen ein Ort der Verarbeitung schmerzhafter Migration und der transregionalen Verbindung zur ursprünglichen Heimat, in der Gewalt und Schmerz nach wie vor Teil des alltäglichen Lebens sind. Diasporagemeinden bieten damit eine Chance, das Erlebte, das in den ursprünglichen Heimatländern unaussprechlich bleiben muss, sagbar zu machen.

Die Begegnung mit dem Schmerz führt, so zeigen die verschiedenen Beiträge in diesem Band, in eine Vielzahl von Schmerzerfahrungen und von mitunter konkurrierenden Schmerzdeutungen und Schmerzbeobachtungsschemata. Unterschiedliche physiologische, psychologische, kulturelle und individuelle Faktoren beeinflussen die Begegnung mit und demzufolge auch die Deutung von Schmerz. Diese Vieldimensionalität der Schmerzbeobachtung wie der Schmerzerfahrung selbst macht einen mehrdimensionalen interdisziplinären Zugang zum Thema notwendig, wenn Schmerz in seiner persönlichen, aber auch in seiner kulturellen Dimension annähernd verstanden werden soll. Schmerz ist eben nicht gleich Schmerz und Schmerzbegegnung nicht gleich Schmerzbegegnung. Angesichts der Vielzahl schmerzverharmlosender, -vermeidender oder -verherrlichender Debatten – von der technischen Optimierung körperlicher Leistungsfähigkeit über entmaterialisierende Visionen von Transhumanismus, Robotik und KI bis hin zu Herausforderungen von Palliativmedizin und Sterbehilfe – wäre es heute an der Zeit, die theologische und philosophische Dignität der Schmerzerfahrung und -begegnung wieder neu zu entdecken und zur Sprache zu bringen.

Die Veröffentlichung der Beiträge verdankt sich der finanziellen Unterstützung durch die Evangelische Kirche von Westfalen sowie der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Schmerzen beobachten

Techniken, Funktionen und faszinierende Objekte

Günter Thomas

I. Einführende Bemerkungen

Schmerzen beobachten, »Observing Pain«, dieses Motiv geht in der hier vorgeschlagenen Denkbewegung auf Susan Sontag zurück. Die amerikanische Philosophin hat im Jahr 2003, ein Jahr vor ihrem Tod, ein Buch mit dem Titel »Regarding the Pain of Others« veröffentlicht. Es ist eine luzide philosophische Analyse der Dynamiken, die die Beobachtung fremden Leidens befeuern.¹ Sontag erinnert daran, dass die dem Leiden zugrunde liegenden Schmerzerfahrungen vielfältigen, kulturell und sozial geprägten Beobachtungsverfahren unterworfen werden. Damit eröffnen sich gleich mehrere Fragehinsichten, denen im Folgenden skizzenhaft nachgegangen werden soll. Gibt es einen Schmerz außerhalb von und unabhängig von Beobachtungsoperationen – seien es Selbst- oder Fremdbeobachtungen? Unterläuft der Schmerz zugleich die Beobachtung und zieht diese zugleich so magnetisch wie magisch an? Welche rekursiven Schleifen lassen sich zwischen dem Schmerz und seiner Deutung in der Beobachtung beobachten? Anders formuliert: Was geschieht, wenn die Fremdbeobachtung des Schmerzes in die Selbstbeobachtung des den Schmerz erfahrenden Menschen übernommen wird?

Die zentrale These der folgenden Überlegung ist, dass in Sachen Beobachtung des Schmerzes ein auf den ersten Blick paradoxer Sachverhalt greifbar ist: Einerseits ist die Erfahrung des physischen Schmerzes schlechterdings nicht negierbar

1 Sontag, Susan: *Regarding the Pain of Others*, New York: 2003. Der deutsche Titel »Das Leiden anderer betrachten« hat die Doppeldeutigkeit des Englischen verloren. Man darf es als bittere Ironie der Geschichte auffassen, dass das Leiden und der Schmerz der letzten Zeit von Susan Sontag von ihrer langjährigen Partnerin, der Photographin Annie Leibovitz fotografisch beobachtet wurde und diese Fotos nach Sontags Tod veröffentlicht wurden. Siehe Leibovitz, Annie: *A Photographer's Life. 1990-2005*, München: 2006. Gegen die Veröffentlichung dieser »Schmerzbeobachtungen« hat sich der Sohn Sontags, David Rieff, massiv verwahrt und selbst seine literarischen Beobachtungen der Schmerzen der Mutter daneben gestellt. Vgl. Rieff, David: *Swimming in a Sea of Death. A Son's Memoir*, New York: 2008.

und nicht irrtumsfähig.² Wer sich in Schmerzen windet, täuscht sich nicht über seinen Zustand. Andererseits ist es die individuelle und doch zugleich veröffentlichte Schmerzerfahrung, die durch eine Vielzahl kulturell etablierter Schmerzbeobachtungsschemata erfasst wird. Schmerzbeobachtungsschemata verarbeiten, ›lesen‹, kontextualisieren, ›realisieren‹ und erzeugen eine soziale Verobjektivierung. Sie erlauben sortierende Fremdbeschreibungen, die in Selbstbeschreibungen eingehen können. In der Kommunikation im Rahmen von Schmerzbeobachtungsschemata ist es speziell diese Nichtnegierbarkeit von Schmerz, die als Authentizitätsmarker beansprucht wird, um in der Folge die Kontingenz der Schmerzbeobachtungsschemata zu invisibilisieren.

Insbesondere unter den medialen Bedingungen der Spätmoderne stellt sich die Frage, wie die Anwendung von Schmerzbeobachtungsschemata bei fiktionalen wie auch nichtfiktionalen Darstellungen von Schmerz sich verändert bzw. in einem hohen Maße irritiert wird. Was geschieht, wenn »Regarding the Pain of Others« zu einer medial-kulturellen Routine wird? Und, wie geht die orientierende Reflexion religiöser Kommunikation damit um, dass in ihrem eigenen symbolischen Zentrum ein Schmerzereignis steht?

II. Schmerzerfahrung als irrtumslose Erfahrung der verletzlichen Leiblichkeit

Wer jemals im Zweifel gewesen sein sollte, ob er einen Körper hat – Schmerzen machen dies zweifelsfrei klar. In dem subjektiven Erleben des körperlichen Schmerzes kann sich niemand irren. Schmerz ist unmittelbar evident, zweifelsfrei und irrtumsfrei. Wer Schmerzen erfährt, erfährt eine Unmittelbarkeit, aus der es im Moment des Erlebens kein Entrinnen gibt. Der starke Schmerz entzieht sich in seiner überwältigenden Macht weitgehend der Selbstkontrolle. Er ist aktual aufklärungs-rationalisierungsresistent. In welchem Kontext und in welchem Ausmaß jemand Schmerz erfährt, mag intersubjektiv und interkulturell variieren – nicht jedoch die Unmittelbarkeit des tatsächlichen Schmerzes, wenn er erfahren wird. Jenseits und vor aller kulturellen Deutung bringt sich der Schmerz im Schrei zur Artikulation.

Im Schmerz wird die leibliche Existenz in ihrer manifesten Verletzlichkeit erfahren.³ Ungefragt drängt der Schmerz zur Veröffentlichung der aktuell manifesten, höchst intimen Verletzlichkeit. In einem Raum des Gemeinmenschlichen

2 Zur »indubitability« des Schmerzes in phänomenologischer Beobachtung, Geniasus, Saulius: *The Phenomenology of Pain*, Athens, OH: 2020, S. 121. »Insofar as one is conscious of one's pain, its experience cannot raise any doubt«.

3 Zum Zusammenhang mit weiteren Verweisen: McCoy, Marina: *Wounded Heroes. Vulnerability as a Virtue in Ancient Greek Literature and Philosophy*, Oxford/New York: 2013.

bringt der Schrei eine auch ohne Semantik und ohne Grammatik verstehbare Erfahrung in die Sichtbarkeit und Hörbarkeit, d.h. auch unartikulierte zur ›Sprache‹. Schmerzempfindlichkeit wird so als Existential für andere sichtbar.

Der akute eigene körperliche Schmerz kann sich so aufdrängen, dass er die reflektierte Selbstbeobachtung und damit auch die Selbstbeherrschung unterläuft, ja sabotiert. Die körperlich verletzte Leiblichkeit der menschlichen Existenz ist im Schmerz nicht verhandelbar, nicht negierbar.⁴ Der Körper macht sich als ein anderer bemerkbar, ohne dass das grundlegende Verhältnis zum ihm verhandelbar ist.⁵ Zugleich ist es der leibliche Schmerz, der zur Distanznahme gegenüber dem Körper zwingt oder die Sehnsucht danach befeuert. Die Fessel der Unmittelbarkeit weckt den Wunsch zur Befreiung des Geistes, der sich den Körper zum Objekt der Beobachtung und d.h. eben auch der Distanzierung macht.⁶ Hierin dürfte ein phänomenologischer Ausgangspunkt für platonische und weit in die Ideengeschichte hineinreichende Vorstellung des Leibes als Gefängnis greifbar sein.⁷

Es ist der Segen und der Fluch der Zeit, die den Schmerz der Selbstbeobachtung unterwirft, einer Bewegung, die die Ärztin Margaret Mohrmann »pain seeking understanding« genannt hat.⁸ In dieser Selbstbeobachtung kann der Schmerz

-
- 4 de Haro, Agustín Serrano: »Pain Experience and Structures of Attention. A Phenomenological Approach«, in: Simon van Rysewyk (Hg.), *Meanings of Pain*, Cham, CH: 2016, S. 162-180, unterscheidet phänomenologisch drei Intensitäten des Schmerzes, wobei in diesem Essay die erste und zweite Ebene Thema ist: »There are, on the one hand, frightful physical pains that occupy the foreground of consciousness and violently monopolize the center of interest. Other painful occurrences, on the other hand, do not dominate the attentional focus and still allow some free co-attention; finally, there are still other physical pains that due to their weakness, familiarity or lack of relevance do not even dominate co-interest and may pass by in the mode of inattention, scarcely interfering with present interests. Such a threefold typology – focal, co-attended and inattended pain – seems to be intimately related to the intensity of pains as it is felt by the person in pain« (S. 168). Selbstverständlich wird im medizinischen Feld mit weitergehenden Differenzierungen und z.B. mit gradierenden Selbsteinschätzungen gearbeitet.
 - 5 Prägnant Grüny, Christian: *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg: 2004, S. 34ff. Ebenso, Carel, Havi: *Illness. The Cry of the Flesh*, Stocksfield: 2008, S. 33f. Für eine sozialpsychologisch instruierte Theologie am stärksten anschlussfähig ist die phänomenologische Forschung zu Schmerz. Einen Überblick verschaffen Van Rysewyk, Simon (Hg.): *Meanings of Pain*, Cham, CH: 2016; Van Rysewyk, Simon (Hg.): *Meanings of Pain. Volume 2. Common Types of Pain and Language*, Cham, CH: 2019; Geniusas, Saulius: *The Phenomenology of Pain*, Athens, OH: 2020; und Corns, Jennifer (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*, London: 2017.
 - 6 Vgl. Carel, Havi: »Bodily Doubt«, in: *Journal of Consciousness Studies* 20/7-8 (2013), S. 178-197, Carel, Havi: *Phenomenology of Illness*, Oxford: 2016, S. 71ff.
 - 7 Zum Gefängnis des Leibes siehe Platon, *Kratylos* 400bf. Aus heutiger Sicht ist zu vergegenwärtigen, wie eingeschränkt in der vormodernen Medizin das Schmerzmanagement war.
 - 8 Mohrmann, Margaret E./Hanson, Mark J. (Hg.): *Pain Seeking Understanding. Suffering, Medicine, and Faith*, Cleveland, OH: 1999.

zum Zeichen für etwas anderes werden. Er kann z.B. zum An-Zeichen einer noch größeren Bedrohung werden. Er kann als Zeichen in die Vergangenheit oder in die Zukunft verweisen. Und doch wird in der zeitlichen Distanz die Blindheit und Ohnmacht der Unmittelbarkeit, ja, die schiere Evidenz der Selbsterfahrung überschritten zugunsten mächtiger Selbst- und Fremddeutungen. So deutungsfrei die unmittelbare Erfahrung des massiven körperlichen Schmerzes ist, so sehr zieht diese Erfahrung gewissermaßen magnetisch mächtige Rahmen der Beobachtung und Deutung an – für das Selbst und für Andere.

Es ist diese Unmittelbarkeit und Irrtumsfreiheit in der Erfahrung des überwältigenden Schmerzes, die zu einer starken Privilegierung der Perspektive der ersten Person führt.⁹ In Vollzüge einer Organisation im Medizinsystem übersetzt heißt dies, dass der Schmerzpatient selbst die Pumpe für das Schmerzmittel regulieren darf.

Diese konsequente Privilegierung der Ersten-Person-Perspektive öffnet selbstverständlich zugleich das Tor zur trickreichen und kühl kalkulierten Manipulation der sozialen Umwelt durch die Simulation. Die Mobilisierung der schauspielerischen Kompetenzen bei wirklich oder vermeintlich gefaulten Fußballern liefert eindruckliche Beispiele. Die gegenwärtigen Debatten um all dies, was Menschen wirklich oder vermeintlich als verletzend erleben und daher unterbunden sehen wollen, zeigen, wie wichtig und zugleich prekär missbrauchsanfällig das Erste-Person-Privileg ist. Vor allem bei nicht direkt physiologischen Schmerzen, d.h. bei einer metaphorisierenden Ausdehnung des Begriffs in das weite Feld des »seelischen Schmerzes« wird das Erste-Person-Privileg leicht zur politisch-moralischen Waffe im Kampf um Geländegewinne auf dem Feld der Deutungsmacht. Den Schmerz anderer zu bestreiten, kann schnell als Akt der Zufügung weiteren Schmerzes aufgefasst und entsprechend moralisch markiert werden.

III. Schmerzbeobachtungsschemata

1. Mehrzahl der Schemata

Angesichts des zugleich höchst intimen und veröffentlichten Erlebnisses haben sich innerhalb der sozio-kulturellen Evolution komplexe Umgangsweisen in der Selbst- und Fremdbeobachtung von Schmerzen herausgebildet. Sind die Umgangs-

9 Wissler, Richard: »Mutmaßungen über Schmerz, Krankheit und Mensch-Sein«, in: Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte 41 (1989), S. 62-82, hier S. 68. Zum Problem der Privilegierung der ersten Person vgl. de Vignemont, Frédérique: »Can I«, in: Jennifer Corns (Hg.), The Routledge Handbook of Philosophy of Pain, London: 2017, S. 255-265.

weisen Teil der wechselseitigen Erwartbarkeit von Handeln und Erleben geworden, so kann man von Schmerzbeobachtungsschemata sprechen.¹⁰

Schmerzbeobachtungsschemata gibt es in spätmodernen Gesellschaften nur im Plural. Sie figurieren bzw. sind Teil der Figuration von Körpern in sehr verschiedenen sozialen Systemen und im Common Sense – mit einer unterschiedlichen Bewertung der Schmerzen, unterschiedlichen Pragmatiken und diversen Handlungsaufforderungen. Der Sport kennt andere Schmerzbeobachtungsschemata als die Kunst, die Religion andere als die Politik und das Erziehungssystem andere als das Recht – nicht zuletzt aufgrund sehr unterschiedlicher ›Platzierungen‹ des menschlichen Körpers. Schmerzen im Training im Sport haben eine andere Zeichenfunktion als die Schmerzen der Demonstranten in der Konfrontation mit der Polizei. Selbst innerhalb des Medizinsystems wird der Schmerz einer gebärenden Frau mit einem anders feinjustierten Beobachtungsschema als der eines Tumorpatienten im Hospiz ›beobachtet‹.

2. Selbstbeobachtungsinstrumente

Schmerzbeobachtungsschemata dienen nicht nur der Fremdbeobachtung durch andere, sondern organisieren auch die retrospektive und prospektive Selbstbeobachtung. Sie bestimmen mit, ob der Schmerz gesucht oder vermieden werden soll. Sie haben stets eine evaluative, ja, normative Seite in der Erfassung der Schmerzerfahrung. Sie rahmen deutend und bewertend die erwartbare Schmerzerfahrung. In ihrer prospektiven Seite können, aber müssen sie nicht Schmerzen in eine Ordnung der Zwecke einbauen. Ob Schmerzen einen finalen Sinn haben bzw. haben dürfen, ist wiederum abhängig von der moralischen Besetzung des jeweiligen Schmerzbeobachtungsschemas.¹¹

3. Historischer und kultureller Wandel

Im Vergleich der Zeiten und Kulturen wird deutlich, dass Schmerzbeobachtungsschemata sich langsam wandeln und sich auch als verhandelbar erweisen.¹² Allerdings steht der Einsicht in die Wandel- und Verhandelbarkeit nicht entgegen, dass sie doch stets in einer jeweiligen Gegenwart die operativ wirksamen Zumutungsschwellen der Akzeptanz regulieren. Natürlich ist im synchronen wie diachronen

10 R. Wisser: 1989, S. 62-82, spricht philosophischerseits von sogenannten »Prospekten« (S. 74). S. Geniusas: 2020, S. 109, spricht an dieser Stelle von »thematically« erfahrenem Schmerz.

11 Mit einer Fülle von Beispielen Brady, Michael S.: »The Virtue of Suffering«, in: David Bain/Michael Brady/Jennifer Corns (Hg.), *Philosophy of Suffering. Metaphysics, Value, and Normativity*, Abingdon/New York: 2020.

12 Dies betrifft nicht nur die Erziehung, sondern auch den Sport. Vgl. Young, Kevin (Hg.): *The Suffering Body in Sport. Shifting Thresholds of Pain, Risk and Injury*, Bingley: 2019.

wissenschaftlichen Vergleich der Schmerzbeobachtungsschemata viel intersubjektive, interkulturelle und historische Kontingenz sichtbar. Diese wissenschaftliche Beobachtung der Kontingenz darf nicht mit aktueller Kontingenz im Handeln und Erfahren von Individuen oder sozialen Akteuren verwechselt werden. Wie relativ kontinuierlich oder wie relativ disruptiv und aufgrund welcher Schubkräfte sich Schmerzbeobachtungsschemata wandeln, ist eine offene Forschungsfrage. Im Alltag sind sie so selbstverständlich wie der Alltag für die meisten Menschen ist.

Wie plastisch die in Organisationen eingebauten Beobachtungsschemata sind, zeigt sich an den Umbauten im Erziehungssystem: Das Zufügen von Schmerzen wurde aus guten Gründen für die Lehrkräfte aus dem Repertoire nonverbaler Kommunikation mit Schülern gestrichen. Im Medizinsystem macht die Hospizbewegung nicht nur deutlich, wie sich die Sensibilitäten in Schmerzbeobachtungsschemata wandeln können. Sie zeigt zudem, dass um der Vermeidung von Schmerzen willen auch eine Verkürzung der Lebenszeit billigend in Kauf genommen werden darf. Wie die gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Debatten um akzeptable Formen der passiven Sterbehilfe vor Augen führen, werden neu figurierte Schmerzbeobachtungsschemata Teil einer umfassenden Güterabwägung sehr elementarer Rechtsgüter.

4. Öffentlich gezeigter Schmerz in postheroischen Gesellschaften

Postheroische Gesellschaften scheinen solche zu sein, in denen die hingebungsvolle Arbeit für die Polis nicht mehr mit dem Erleiden, dem Veröffentlichenden und der sozialen Würdigung von Schmerzerfahrungen verbunden wird. Der Schmerz für andere wird nicht mehr mit besonderen Unterstellungen der Glaubwürdigkeit und Hochschätzung verbunden. Schmerzbeobachtungsschemata in der öffentlichen Kommunikation sind in größere Narrative eingebettet. Speziell die Fragen: Was lässt Menschen für andere das Risiko von eigenem Schmerz eingehen, vielleicht sogar das Risiko des tödlichen Schmerzes? Wofür sind Menschen in postheroischen Gesellschaften bereit, sich mit Schmerzen zu opfern? Diese Fragen berühren die Grundlagen menschlicher Solidarität und Feindschaft. Die Antworten auf diese Fragen sind eingebettet in komplexe, narrativ vermittelte und Kognition und Emotion verwebende Schmerzbeobachtungsschemata.

5. Das Privileg der Körperberührung

Mit Blick auf die Fremdbeobachtung, die durch die Veröffentlichung des Schmerzes zugelassen oder getriggert wird, wird deutlich, dass die Schmerzbeobachtungsschemata Privilegien des Körperzugangs regulieren. Wer wann welche Körper berühren darf, ist nicht nur, aber wesentlich, mit solchen Schemata geregelt. Die medizinische Notfallsituation bei einem Schwerverletzten gibt den

Rettungskräften oder dem Personal einer Notaufnahme ein sehr weitgehendes Zugriffsprivileg auf den Körper des Patienten. Dies geschieht – innerhalb dieses Schemas – unabhängig von Geschlecht, religiöser Orientierung, politischer Ausrichtung, Intimverhältnissen, körperlicher Fitness oder ökonomischer Ausstattung des Patienten.¹³ Die Entwicklungen innerhalb der Pädagogik des späten 19. und dann des 20. Jahrhunderts zeigen, dass solche Privilegien der Körperberührung, konkret der Schmerzinduzierung innerhalb eines Schmerzbeobachtungsschemas, auch ersatzlos gestrichen werden können.

6. Soziale Sedimentierung in Routinen

Dieses Beispiel aus der Medizin führt vor Augen, wie weitgehend Schmerzbeobachtungsschemata – bei aller Verhandlungsoffenheit in der kulturell pluralistischen und demokratischen Spätmoderne – in organisatorische Routinen (bis hin zu Dienstanweisungen als Vollzüge der normativen Selbstbeschreibung der Organisation) eingebettet sind. Sie sind dann operativ hochgradig verobjektiviert, ohne dass sie notwendig in der Form von Entscheidungskalkülen von den einzelnen Akteuren vergegenwärtigt sein müssen. Auch für die Operationsweise der Organisation gilt: Die Schmerzbeobachtungsschemata mögen verhandelbar sein, sind dies aber nicht im Moment ihrer Anwendung. Sedimentiert in kulturelle und soziale Praktiken im Leben der Organisation sind sie Teil des Selbstverständlichen. Ihre bare Existenz schon als fragwürdige Praktiken der Macht zu begreifen, hieße allerdings, die Dynamik des Sozialen in systemspezifischen Praktiken misszuverstehen.

7. Erwartungen von Handlungen und Unterlassungen von Handlungen

Schmerzbeobachtungsschemata sind stets normativ in dem Sinne, dass in ihnen sehr spezifische Handlungserwartungen und Handlungsunterlassungserwartungen enthalten sind. Sie organisieren eine körper- und schmerzbezogene Situation, indem sie Handeln und Erleben, Aktivität und Passivität sozial verteilen und zuschreiben. Wer Schmerzen durch die Fenster eines Fitnessstudios betrachtet, handelt anders als bei der Beobachtung der Schmerzen eines gestürzten Fahrradfahrers. Ein Marathonläufer mit schmerzverzerrtem Gesicht wäre entrüstet, wollte ihn ein Zuschauer auf der Seitenlinie von seiner schmerzverursachenden Tätigkeit abhalten. Der normative Gehalt von Schmerzbeobachtungsschemata entfaltet sich

13 Wie evolutionär unwahrscheinlich dies ist, zeigt die Debatte darüber, ob ein Arzt oder eine Ärztin eine Person des jeweils anderen Geschlechts untersuchen darf. Offensichtlich können religiöse und medizinische Schmerzbeobachtungsschemata miteinander in Konflikt geraten.

gemeinhin in Interaktionssituationen mit in Handlung umsetzbaren zweiseitigen Erwartungen. Dies wirft die weiter unten aufzugreifende Frage auf, welche Erwartungen mit einem medialisierten, d.h. bezüglich des Raumes, der Zeit und des Realitätsindex modulierten Beobachtens von Schmerzen verbunden sind. Es ist ja der Voyeur, der sich verweigert, entsprechend zu handeln und genießt, nicht handeln zu müssen.

8. Verursachen von Schmerzen und dessen Begrenzung

Schmerzbeobachtungsschemata in der Politik, im Sport, in der Bildung und Erziehung, aber auch auf dem Feld der Religion enthalten als Moment ihrer Handlungsorientierung auch Ermächtigungen, sich selbst oder anderen gezielt Schmerzen zuzufügen. Das Schmerzbeobachtungsschema regelt dann auch die Grenzen. Der Boxsport verfügt beispielsweise über ein komplexes Regelwerk zur Schmerzverursachung und deren Grenzen, dessen Einhaltung von einem Schiedsrichter permanent überwacht und kontrolliert wird.¹⁴ Das Gleiche gilt für den American Football. Viele Debatten über Polizeigewalt oder umgekehrt, Gewalt gegen Ordnungskräfte, sind Aushandlungsprozesse zu veränderten Schmerzbeobachtungsschemata und die darin eingelagerten Grenzen der Schmerzinduzierung. Die Frage, ab wann der unvermeidlich Schmerzen zufügende polizeiliche Zugriff auf den Körper die Grenzen des Rechts oder gar der Menschenrechte überschreitet, wird selbst in der Europäischen Union ›interkulturell‹ unterschiedlich bestimmt. Die Differenzen zwischen Frankreich und Deutschland sind markant.

9. Paradoxien

Ein Schmerzbeobachtungsschema kann evidente Paradoxien enthalten. In diesen Fällen wird gesucht, was vermieden werden soll – und dies entweder offen gezeigt oder gezielt verschwiegen. In religiösen Praktiken finden sich nicht nur Anschauungen des Schmerzes, sondern mimetische Prozesse der Wiederholung der Schmerzen des religiösen Vorbilds, um noch größere Schmerzen im Jenseits zu vermeiden.¹⁵

Politische Demonstrationen in demokratischen Staaten zielen offiziell nicht auf Schmerzerfahrungen ab, weder auf Seiten der Demonstranten noch auf Seiten der

14 Mit kulturwissenschaftlicher Faszination beobachtend Gumbrecht, Hans Ulrich: Lob des Sports, Frankfurt a.M.: 2005, sportwissenschaftlich K. Young: 2019.

15 Für Beispiele siehe Köpf, Ulrich: »Passionsfrömmigkeit«, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 27, Berlin/New York: 1997, Sp. 722-764; und Marksches, Christoph: »Der Schmerz und das Christentum«, in: Der Schmerz 21/4 (2007), S. 347-352, hier S. 350ff. In diese paradoxe Grenzlage gerät auch Splett, Jörg: »Schmerz – Sinn und Widersinn. Das Leben leiden mögen?«, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 57/2 (2011), S. 129-146.

Ordnungskräfte. Kommt es dennoch zu Schmerzerfahrungen durch einen Tränengaseinsatz, durch Wasserwerfer oder andere Mittel, so wird dies von beiden Seiten als Bestätigung der eigenen Sache gesehen. Der Schmerz dient der moralischen Beglaubigung des eigenen Anliegens.¹⁶ Er dokumentiert das Engagement und die Einsatzbereitschaft für die Sache. Die Nicht-Negierbarkeit des Schmerzes beglaubigt öffentlich die Sache. Wer im Einsatz für seine Sache Schmerzen auf sich genommen hat, kann sich auch selbst den Zweifel an der eigenen Sache kaum mehr leisten. Der erlebte Schmerz intensiviert die Vergemeinschaftung und schweißst sozial zusammen.¹⁷ Doch diese ›positiven‹ Effekte, ja ihr anschließender ideologischer Genuss, dürfen nicht offen zugegeben werden. Die Paradoxie darf nicht offen gelegt werden.¹⁸

IV. Die Unterscheidung von Anschauen und Zuschauen und ihre medienethische Relevanz

In den bisherigen Ausführungen wurde der Begriff der Beobachtung entsprechend einer Unterscheidungslogik, d.h. im Sinne einer kategorialen Erfassung oder einer begrifflichen Rahmung in einem zumeist teilsystemischen und organisatorischen Kontext verwendet. Der Sport, das Recht, die Politik, die Erziehung und auch die Religion unterscheiden sich so in ihrer je eigenen Entwicklung und Pflege von Schmerzbeobachtungsschemata. Wollte man diesen theorietechnischen Begriff der Beobachtung übersetzen, so könnte man von einem »Anschauen« von Schmerzen in systemspezifischen und zumeist organisationsgestützten Interaktionskontexten sprechen.

Die Beobachtung von Schmerzen als pointiert *visuelles* Beobachten kann sich aber auch im Rahmen eines visuellen Dispositivs ereignen und hat darin immer

16 Auf die Rolle der Dramatisierung von Krankheitsschmerz verweist Aho, James Alfred: *Body matters. A Phenomenology of Sickness, Disease, and Illness*, Lanham/Boulder/New York u.a.: 2008, S. 108f.

17 Eindrücklich Soeffner, Hans-Georg: »Rituale des Antiritualismus«, in: ders. (Hg.), *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*, Frankfurt a.M.: 1992, S. 102-130, hier S. 116f. zur Evidenz- und Gemeinschaftserfahrung des Tränengasnebels.

18 Das Folterverbot als Verabschiedung eines menscheitsgeschichtlich mächtigen Schmerzbeobachtungsschemas stellt einen enormen Fortschritt an Humanität dar. Die Folter als Schmerzbeobachtungsschema mit einer Lizenz zur Scherzverursachung lebte von einer fatalen Illusion und einer nicht weniger fatalen Paradoxie: Der Illusion, dass die Unmittelbarkeit des Schmerzes die Kommunikation näher an die Wahrheit führe und der Paradoxie, dass der Wille zur Schmerzvermeidung das Opfer bereit sein lasse, dem Gewalttäter die diesem noch verborgene Wahrheit zu offenbaren.

eine mediale Komponente.¹⁹ Die Religionsgeschichte ist dafür reich an Beispielen, ebenso die Kriegsberichterstattung.²⁰ Das Aufkommen audiovisueller Medien im 20. Jahrhundert bietet allerdings eine quantitative Steigerung, die als qualitativer Sprung gewertet werden kann. Die ältere und die neuere Kulturgeschichte ist in Sachen ›Schmerzen beobachten‹ durch zwei sich verstärkende Intensivierungen geprägt: 1. Fiktionalisierung und 2. Raum und Zeit übergreifende mediale Wahrnehmung. Beide Prozesse der Intensivierung werfen weitreichende medienethische Fragestellungen auf.

Spiel und Theater waren frühe Kulturtechniken der Fiktionalisierung der Erfahrungswelt, die – anders als der Traum – in der Erfahrungswelt selbst stattfand.²¹ Diese Fiktionalisierung erreicht gegenwärtig ihren Höhepunkt im 4D-Kino, das zugleich die spezifische Realitätserfahrung in der Fiktionalisierung steigert. Die Kombination von audiovisueller Intensivierung und gesteigerter Fiktionalisierung erlaubt die Beobachtung von Schmerzen, die sinnenfällig und doch mit einem anderen Realitätsindex versehen sind.²² Die Beobachtung von Schmerzen in solchen medialen Dispositiven vollzieht sich – im Gegensatz zum ›Anschauen‹ des Schmerzes – in physischer Kopräsenz im Modus des ›Zuschauens‹.

Die sich im Kontext der Diskussion um Schmerzbeobachtungsschemata aufdrängenden Fragen lauten: Darf die mit anderen als alltäglichen Realitätsindizes ausgestattete Aufführung von Schmerz – im Schauspiel und Film – wie die Erfahrung echten Schmerzes? Unterläuft die Simulation von Schmerz im ›als ob‹ langfristig die Mobilisierung von empathie-orientierten Schmerzbeobachtungsschemata? Was darf die Simulation triggern – angesichts der auch stets vorreflexiven

19 Was an dieser Stelle nur holzschnittartig angedeutet werden kann, entfalten exemplarisch die Beiträge in Ritzer, Ivo/Schulze, Peter W. (Hg.): *Mediale Dispositive*, Wiesbaden: 2018.

20 Auf die Kriegsphotographie bezieht sich initial Susan Sontag. Exemplarisch zur der Bebilderung der Protestantismus Morgan, David: *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley: 2005 und Morgan, David: *Visual Piety. A History and Theory of Popular Religious Images*, Berkeley: 1998. Visuell auch die material-religiösen Grundlagen Nelson, Holly Faith/Szabo, Lynn/Zimmermann, Jens (Hg.): *Through a Glass Darkly. Suffering, the Sacred, and the Sublime in Literature and Theory*, Waterloo, ON: 2010.

21 Die Problematik der Anschauung von Schmerzen in fiktionalen Formaten reicht kulturgeschichtlich zurück bis zu der Auseinandersetzung zwischen Platon und Aristoteles über die Verführungskraft der Mythenzählungen und des Theaters. Mimesis oder Katharsis sind bis heute mächtige Leitvorstellungen in der Erforschung von Medienwirkungen gewalt- und schmerzgesättigter audiovisueller Produkte.

22 Zur Phänomenologie vielfältiger Realitäten siehe Schütz, Alfred: »Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten«, in: ders. (Hg.), *Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag: 1971, S. 237-298. Zum Problem der Fiktionalität siehe Koch, Gertrud/Voss, Christiane (Hg.): »Es ist, als ob«. Fiktionalität in Philosophie, Film- und Medienwissenschaft, München/Paderborn: 2009 und Mercolli, Laura: *So tun, als ob. Analyse und Systematik eines ungewöhnlichen Begriffs mit einer Anwendung auf Theorien und Fiktionalität*, Paderborn: 2012.

Körperreaktionen der Beobachter? Wie weit darf sie Schmerzexpressionen darstellen? Welche Folgen hat dies langfristig für die öffentlichen moralischen Sensibilitäten der Gesellschaft?²³ In einer Gesellschaft, die die visuelle Beobachtung von Schmerzen in die sogenannte fiktionale Realisierung verlagert, ist diese Frage keine nebensächliche. Für die Theologie ist dies nicht nur eine Frage der theologischen Medienethik, sondern eine Frage nach der Vielfalt der Wirklichkeiten in denen Menschen leben und nach deren Verhältnis zueinander. Hier verschränken sich Probleme der Medienethik und der Ontologie.²⁴

Seit ihrer Erfindung erlauben die verschiedenen Verbreitungsmedien eine ›Wahrnehmung‹ von fremdem Schmerz über die Grenzen von Raum und Zeit hinweg. Die Entwicklung der technischen Verbreitungsmedien, d.h. der audiovisuellen Medien zu Echtzeitmedien, eröffnet die Möglichkeit, das Leiden, den Schmerz und das Elend räumlich entfernter aber gleichzeitig Lebender zu vergegenwärtigen. Eindrücklich ist die Anschauung von Gewalt und Schmerzen in audiovisuellen Formaten der aktuellen politischen Reportagen. Die Quasigleichzeitigkeit gehört hier zu der medial-technischen Seite des Schmerzbeobachtungsschemas. Zuerst das Radio, dann das Fernsehen und gegenwärtig die Echtzeitmedien machen uns zu Zeugen aktuellen, aber fremden und fernen Schmerzes.²⁵

Darf der reale Schmerz selbst erwarten medial beobachtet zu werden? Ist dies eine legitime moralische Zumutung? Dürfen z.B. die Demonstranten in Hongkong erwarten, von den westlichen Medien, bei ihren Konfrontationen mit der Staatsgewalt medial beobachtet zu werden? Dürfen sie erwarten, in den nervösen, weithin nationalstaatlich verengten Scheinwerferkegel der bundesdeutschen Öffentlichkeit gerückt zu werden, einer Öffentlichkeit, die sich so sehr der eigenen Zukunft zuwendet, dass sie scheinbar für die schmerzhaften Gewalttaten der fernen Gegenwart keine Aufmerksamkeitsressourcen hat?

Aber auch die Anerkennung der Selektivität der medialen Wahrnehmung befreit nicht von der Frage: Was können wir Menschen denn als ferne, gleichzeitige Beobachter des Schmerzes tun? Wie weit fallen die Schmerzwahrnehmungen und die Handlungsoptionen auseinander? Werden wir unweigerlich zu Voyeuren oder zu Reisenden in Landschaften des Schmerzes?²⁶

-
- 23 Diese Fragen wirft auf Moeller, Susan D.: *Compassion Fatigue. How the Media Sell Disease, Famine, War and Death*, New York: 1999.
- 24 Vor diesem Problemhintergrund ist es sprechend, dass das neueste Handbuch evangelischer Ethik (immer noch) keinen eigenen Eintrag zu Medienethik aufweist. Siehe Huber, Wolfgang/Meireis, Torsten (Hg.): *Handbuch der Evangelischen Ethik*, München: 2015.
- 25 Zum Problem visueller Zeugenschaft Ellis, John: *Seeing Things. Television in the Age of Uncertainty*, London: 2000.
- 26 Wiederum exemplarisch für ein weites Diskursfeld innerhalb der Medienwissenschaften stehend Chouliaraki, Lilie: *The Spectatorship of Suffering*, London/Thousand Oaks, CA: 2006; Chouliaraki, Lilie: »Improper distance«. *Towards a Critical Account of Solidarity as Irony*«, in: *International Journal of Cultural Studies* 14/4 (2011), S. 363-381; Boltanski, Luc: *Distant Suf-*

Zeigt sich hier – zumindest für eine anthropologisch aufgeklärte Theologie – eine ganz eigenartige Lebensaffirmation in der handlungsfreien Beobachtung des Schmerzes anderer? Diese zuschauenden Beobachter fremden Schmerzes, die von morbider Neugierde getrieben werden, könnten möglicherweise in die schwierigen kulturanthropologischen Territorien des kultischen Opfers führen.²⁷ Woher kommt diese morbide Neugierde? Ein aus anderen Welten kommender Anthropologe würde sich zweifellos fragen, warum die Kultur der Gegenwart eine solche – wohlweislich in den Raum der medialen Erfahrung eingeeht – Obsession mit Gewalt, Tod und Schmerz kultiviert. Diese Erwägung leitet über zum expliziten und zentralen Symbolismus des Schmerzes im Christentum, dem Kreuz Jesu Christi.

V. Gottes Schmerzen religiös anschauen

Die Frage nach der Gegenwart von Schmerz, seiner Deutung und Funktion, lässt die Religionsgeschichte als ein großes Laboratorium der Anwendung, der Entwicklung und der Kritik von vielfältigen Schmerzbeobachtungsschemata erkennen. Auch das Christentum mit allen seinen Untergliederungen ist Teil dieses Laboratoriums. Innerhalb des Protestantismus unterscheiden sich die meisten streng lutherischen Kirchen unter anderem von Kirchengebäuden, die in der Tradition der reformierten Theologie gebaut wurden, in der Ausstattung des an zentraler Stelle prominent aufgehängten Kreuzes: In den reformierten Traditionen ist das Kreuz leer, in lutherischen Traditionen ist es ein Kruzifix, d.h. ein Kreuz mit einer daran befestigten Skulptur des leidenden Christus. Der leidende Christus und sein Schmerz sollen angeschaut und darin vergegenwärtigt werden – ohne dass damit, wie in manchen katholischen Traditionen, mimetische Aufforderungen verbunden sind. Schon diese kleinen Unterschiede in der Ausstattung des Sakralraumes drängen die Frage nach der Stellung der ›Anschauung‹ von Gottes Schmerzen am Kreuz auf.

Für den Dogmatiker, ja für jeden Christen führt daher die Frage nach dem Schmerz in das Zentrum der Christusdeutung. Die schon im Neuen Testament im

fering. *Morality, Media and Politics*, Cambridge: 1999; sowie Richards, Amy/Mitchell, Jolyon: »Journalists as Witnesses to Violence and Suffering«, in: Robert S. Fortner/P. Mark Fackler (Hg.), *The Handbook of Global Communication and Media Ethics*, Chichester: 2011, S. 752-773 und Saxton, Libby, »Ethics, Spectatorship and the Spectacle of Suffering«, in: Lisa Downing/Libby Saxton (Hg.), *Film and Ethics. Foreclosed Encounters*, London/New York: 2010, S. 62-75. Mit einem speziellen Blick auf das Kino Chaudhuri, Shohini: *Cinema of the Dark Side. Atrocity and the Ethics of Film Spectatorship*, Edinburgh: 2014.

27 In diese Grenzlagen führt Kottler, Jeffrey A.: *The Lust for Blood. Why We Are Fascinated by Death, Murder, Horror, and Violence*, Amherst, NY: 2011.

Plural auftretenden Deutungen des Todes Jesu offerieren unterschiedliche Varianten christlicher Schmerzbeobachtungsschemata.²⁸ Dass die Darstellung dieses Zentralsymbols nicht von einer umfassenderen Deutung getrennt werden kann, macht auf bildhafte Weise die Kreuzesdarstellung des Isenheimer Altars anschaulich.²⁹ Der mit einem überlangen Finger auf den toten Christus am Kreuz zeigende Apostel hat in der anderen Hand eine aufgeschlagene Bibel. Zeugnis und eine umfassendere Deutung sind nicht voneinander zu trennen.³⁰ Damals wie heute war das Leiden des Gottesboten, des Propheten oder des Messias irritierend – für Christen wie Nichtchristen. Der schmachvolle Tod des Jesus von Nazareth schrie und schreit nach theologischen Schmerzbeobachtungsschemata.

Die religiösen, präziser, die impliziten oder expliziten dogmatischen Schmerzbeobachtungsschemata sortieren, gewichten und beantworten Fragen bezüglich der Ziele, Ursachen, Implikationen und Folgen dieser Schmerzen. Was hat es mit dem Schmerz der Christusperson auf sich? Wer fügte die Schmerzen zu? Zu welchem Zweck? Sind sie eine Gewalttat? Und wenn ja, von wem verursacht und von wem toleriert? Sind diese Schmerzen erlösend, und wenn ja, gilt dies für alle Schmerzen, die sich darin widerspiegelt sehen?³¹

28 Für einen Überblick auf Seiten der Exegese siehe Dettwiler, Andreas/Zumstein, Jean (Hg.): Kreuzestheologie im Neuen Testament, Tübingen: 2002.

29 Die Bilder sind zugänglich via https://de.wikipedia.org/wiki/Isenheimer_Altar vom [12.07.2020]; siehe auch den Aufsatz von Isolde Karle in diesem Band: »Die Passion Christi und menschliche Passionsgeschichten. Der Isenheimer Altar von Matthias Grünewald«.

30 Die Darstellung des Leidens von der Deutung des Leidens zu trennen bzw. die religiösen Schmerzbeobachtungsschemata durch mediale des Kinos zu ersetzen, ist die größte Schwäche des Jesus Films »The Passion of the Christ« (2004) von Mel Gibson. Das vermeintlich deutungsfreie Konvolut aus Gewalt, Leiden und Blut war Gegenstand zahlreicher Kontroversen. Noch die diversen Kritiken legen verschiedene Schmerzbeobachtungsschemata offen. Vgl. Zwick, Reinhold/Lentes, Thomas (Hg.): Die Passion Christi. Der Film von Mel Gibson und seine theologischen und kunstgeschichtlichen Kontexte, Münster: 2004; Corley, Kathleen E./Webb, Robert L. (Hg.): Jesus and Mel Gibson's »The Passion of the Christ«. The Film, the Gospels and the Claims of History, London: 2004; vom Judentum aus argumentierend Garber, Zev: Mel Gibson's Passion. The Film, the Controversy, and its Implications, West Lafayette, IN: 2006.

31 Im Apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. »Salvifici Doloris« (Über den christlichen Sinn des Leidens) aus dem Jahr 1984 (http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html vom [22.05.2021]) wird das mit Schmerzen verbundene menschliche Leiden als Teil des kosmischen Erlösungsgeschehens interpretiert: »Der Erlöser hat an Stelle des Menschen und für den Menschen gelitten. Jeder Mensch hat auf seine Weise teil an der Erlösung. Jeder ist auch zur Teilhabe an jenem Leiden aufgerufen, durch das die Erlösung vollzogen wurde. Er ist zur Teilhabe an jenem Leiden gerufen, durch das zugleich jedes menschliche Leiden erlöst worden ist. Indem er die Erlösung durch das Leiden bewirkte, hat Christus gleichzeitig das menschliche Leiden auf die Ebene der Erlösung gehoben. Darum kann auch jeder Mensch durch sein Leiden am erlösenden Leiden Christi teilhaben« (Abschnitt 19).

Selbst wenn auf Seiten protestantischer Theologie nicht mehr der Schmerz Jesu ins Zentrum der Kreuzestheologie gestellt wird, stellt sich die Frage: Welchen Status haben die vorausgesetzten Schmerzimplikationen für die Humanität Gottes? Zeigt sich hier in Wahrheit ein tiefer Realismus, eine tiefe Solidarität Gottes mit realem, körperlichem Menschsein, eine Ausgestaltung des Existentials der Schmerzempfindlichkeit, sozusagen eine Konsequenz der Menschwerdung Gottes? Oder feiern Christen an Karfreitag einen Gott, der diesen Schmerz selbst zufügt, also möglicherweise eine religiöse Barbarei, die Menschen einfach auch sprachlos macht?³² Mit guten Gründen vertreten viele Theologen heute die Auffassung, dass dieser schmerzdurchsetzte Tod weder den Juden damals noch Gott »angerechnet« werden kann. Wer aber hat dann den Mann aus Nazareth so grausam ermordet? War es einfach eine Panne? Und wenn ja, wessen?

Die Frömmigkeitstraditionen optieren sehr unterschiedlich in der Frage, ob diese Schmerzen mimetisch angeeignet, nachempfunden oder gar nachvollzogen werden sollen. Die gesamte christliche Denkgeschichte durchzieht die Frage: Affizieren diese Schmerzen auch Gott, erfährt Gott sie also und beobachtet sie nicht nur?³³ Und wenn ja, was bedeutet es, wenn Gott die Welt nicht kühl beobachtet, sondern schmerzhaft erfährt? Ist dies eine tröstliche oder eine ganz und gar spirituell desillusionierende, selbst schmerzhaft Einsicht, auf die man nur mit religiös-moralischem Heroismus oder kühler Gleichgültigkeit reagieren kann? Was bedeutet es, dass der Auferstandene noch die Wundmale als äußere Markierungen des Schmerzes trägt?³⁴ Die Deutung des Schmerzes Jesu führt daher nicht nur in das Zentrum der Christologie, sondern auch unentrinnbar in das Zentrum der christlichen Gotteslehre. Der große Theologe Paulus ist der Auffassung, dass der Geist Gottes Christen nicht nur tröstet, mit Hoffnung ausstattet und Solidaritäten entdecken und praktizieren lässt. Der Geist Gottes führt in eine intensivierte, pointiert schmerzhaft Wahrnehmung der realen Schmerzen dieser Welt. Seufzend und klagend nehmen Christen die Schmerzen der naturalen und soziokulturellen Schöp-

32 Für die protestantische Theologie eindrücklich ist die Debatte, die auf Moltmann, Jürgen: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München: 1972, reagierte. Vgl. Welker, Michael (Hg.): Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch »Der gekreuzigte Gott«, München: 1979.

33 Dazu Thomas, Günter: Gottes Lebendigkeit. Beiträge zur Systematischen Theologie, Leipzig: 2019, S. 115-147. Von der schmerzhaften Wunde ausgehend entwickelt eine Theologie der Vulnerabilität Gottes Pool, Jeff B.: God's Wounds. Hermeneutic of the Christian Symbol of Divine Suffering. Vol. I: Divine Vulnerability and Creation, Cambridge: 2009 und Pool, Jeff B.: God's Wounds. Hermeneutic of the Christian Symbol of Divine Suffering. Vol. II. Evil and Divine Suffering, Cambridge: 2010.

34 Dies ist auch eindrücklich dargestellt im Auferstehungsbild des Isenheimer Altars. Zur epistemischen Funktion der Schmerzzeichen aufschlussreich Most, Glenn W.: Der Finger in der Wunde. Die Geschichte des ungläubigen Thomas, München: 2007.

fungen wahr.³⁵ All dies sind nur wenige Andeutungen, die nicht mehr als vor Augen führen wollen, wie zentral der Umgang mit Schmerzbeobachtungsschemata für die konstruktive theologische Arbeit ist.

Zusammenfassend lässt sich zweifellos festhalten, dass Schmerzbeobachtungsschemata mächtige Werkzeuge nicht nur der Weltendeutung, sondern auch der fortlaufenden Weltengestaltung sind. In ihrer kontextspezifischen Modellierungsfunktion eröffnen sie der akademischen Beobachtung fruchtbare, Forschungsperspektiven eröffnende Einsichten und Vergleichsgesichtspunkte. Sie erlauben ein »schmerzfreies« Gespräch über etablierte Grenzen von Forschungsfeldern hinweg – auch dann, wenn sie einen sensiblen Umgang mit dem Schmerz als abgründiger Facette des Humanum fordern.

35 Zur Diskussion und umfassenden Verweisen auf Literaturen und Rezeptionen Vollenweider, Samuel: »Seufzen statt Lobpreisen. Überlegungen zum Verhältnis von Schöpfung und Gebet in Römer 8«, in: Bernd Janowski/Günter Thomas (Hg.), *Natur und Schöpfung*, Göttingen: 2020, S. 137-177.

Gottes Weinen angesichts der Not seines Volkes

Perspektiven aus der Hebräischen Bibel, der rabbinischen Literatur und der frühen jüdischen Mystik

Beate Ego

Ein Gott, der Emotionen empfindet, sogar Trauer und Schmerz? Was für die griechische Philosophie mit ihrem Grundaxiom der »Apathie Gottes«¹ undenkbar ist, bildet in der Vorstellungswelt der Hebräischen Bibel und der später entstandenen spätantiken jüdischen Literatur ein wichtiges Theologumenon. Wie Abraham J. Heschel bereits in seiner Dissertation »Das prophetische Bewußtsein«, erschienen 1935, deutlich gemacht hat, ist der Gott Israels ein leidenschaftlicher Gott, der vom Geschick seines Volkes unmittelbar betroffen ist und darauf in höchst emotionaler Art und Weise reagiert.² Besonders eindrücklich in diesem Kontext ist das Motiv, wonach Gott auf so elementare Art und Weise mit seinem Volk verbunden ist, dass er angesichts von Israels Erfahrungen der Zerstörung und des Krieges sogar weinen kann – so eine Aussage in Jer 14,17, wo JHWH in einer Ich-Rede sagt, dass seine Augen vor Tränen überfließen, da »die Tochter seines Volkes« unheilbar verwundet ist.

-
- 1 Zum Apathieaxiom vgl. Hossenfelder, Malte: Art. »Apathie«, in: RGG4 Band 1 (1998), S. 582f.; Janowski, Bernd: »Die Empathie des Schöpfergottes. Gen *6,5-8,22 und das Apathie-Axiom«, in: Ders., Das hörende Herz. Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments Band 6, Göttingen: 2018, S. 175-200, hier S. 175f.189; Maas, Wilhelm: Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre (= PThSt, Band 1), München/Paderborn/Wien: 1974 (alle mit weiterführender Literatur).
 - 2 Heschel, Abraham J.: Das prophetische Bewußtsein. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, Berlin: 1935, hier insbes. S. 127-165; vgl. auch die engl. Ausgabe: The Prophets. 2 Bände, New York: 1962. Hier finden sich – im Gegensatz zur Erstfassung – auch zahlreiche Textbeispiele. Insbesondere die Arbeiten des Systematikers Jürgen Moltmann haben an diese Publikationen angeknüpft und das Motiv vom Mitleiden Gottes am Geschick der Menschen christologisch entfaltet; hierzu sowie zu anderen theologischen Leidenstheologien vgl. Jacob, Edmond: »Le Dieu souffrant, un thème théologique vétérotestamentaire«, in: ZAW 95 (1983), S. 1-8; hier S. 2-4.

Dieser Beitrag möchte aus der Vielzahl der Traditionen zur göttlichen Empathie, die in den letzten Jahren bereits im Interesse der alttestamentlichen³ und judaistischen Forschung⁴ standen, einen besonderen Blick auf das Motiv des Weins Gottes⁵ lenken und dieses – wenn auch exemplarisch, so dennoch über die bisherige Forschung hinausführend – in einen umfassenderen traditionsge- schichtlichen Zusammenhang stellen. Vor diesem Hintergrund möchte dieser Beitrag einige grundlegende Perspektiven dieser Vorstellung aus der Hebräischen Bibel (I.), der rabbinischen Literatur (II.) sowie der Überlieferung der frühen jüdi- schen Mystik in den Hekhalot-Texten (III.) darlegen und nach ihrer theologischen Funktion fragen: Wo und in welcher Form begegnet dieses Motiv und warum erzählen die Überlieferung der Hebräischen Bibel sowie die späteren jüdischen Texte vom Schmerz Gottes? Ein knappes Fazit wird den Beitrag abschließen (IV.).

I. Die Hebräische Bibel: Gottes Weinen im Jeremiabuch

Der prominenteste Beleg für Gottes Mitleiden am Geschick seines Volkes, der wohl in der Hebräischen Bibel geradezu singular ist, findet sich in der Überlieferung des Jeremiabuches in Jer 14,14-18 in einer Gottesrede.⁶ JHWH wendet sich hier direkt an Jeremia und entlarvt die Falschpropheten mit ihren vermeintlichen Heilsver- kündigungen.

14 Aber der HERR sprach zu mir: Die Propheten weissagen Lüge in meinem Na- men; ich habe sie nicht gesandt und ihnen nichts befohlen und nicht zu ihnen geredet. Sie predigen euch falsche Offenbarungen, nichtige Wahrsagung und ih- res Herzens Trug.

15 Darum spricht der HERR: Wider die Propheten, die in meinem Namen weis- sagen, obgleich ich sie nicht gesandt habe, und die dennoch predigen, es werde

3 Vgl. hierzu E. Jacob: 1983, S. 5-8; B. Janowski: 2018, S. 175-200; Scharbert, Josef: Der Schmerz im Alten Testament (= Bonner Biblische Beiträge, Band 8), Bonn: 1955, S. 216-225; Scharbert, Josef: Art. »Schmerz«, in: Neues Bibel-Lexikon Band III (2001), S. 493f. behandelt das Motiv des göttlichen Schmerzes nur am Rande.

4 Für die rabbinischen Überlieferungen s. Kuhn, Peter: Gottes Trauer und Klage in der rab- binischen Überlieferung (Talmud und Midrasch) (= AGJU, Band 13), Leiden: 1978; vgl. auch Ego, Beate: »Israels Not und Gottes Klage. Zu einem Theologumenon der rabbinischen Li- teratur«, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 16 (2001), S. 91-108. Für die Hekhalot-Literatur vgl. Ego, Beate: »Trauer und Erlösung. Zum Motiv der Hand Gottes in 3 Hen §§ 68-70«, in: René Kieffer/Jan Bergmann (Hg.), La Main de Dieu/Die Hand Gottes (= Wissenschaftliche Unter- suchungen zum Neuen Testament, Band 94), Tübingen: 1997, S. 171-188.

5 Vgl. hierzu P. Kuhn: 1978, S. 400-403; B. Ego: 2001, S. 93f.; B. Ego: 1997, S. 179f.

6 Manche Ausleger wollen hier nicht JHWH als Sprecher annehmen, sondern vielmehr den Propheten. Dies erscheint mir allerdings vor dem Hintergrund der Redeeinleitung in V. 17aa »Und du sollst zu ihnen dieses Wort sagen ...« nicht plausibel.

weder Schwert noch Hungersnot in dies Land kommen: Solche Propheten sollen sterben durch Schwert und Hunger.

16 Und die Leute, denen sie weissagen, sollen auf den Gassen Jerusalems liegen, vom Schwert und Hunger hingestreckt, und niemand wird sie begraben, sie und ihre Frauen, Söhne und Töchter; und ich will ihre Bosheit über sie ausschütten.

17 Und du sollst zu ihnen dies Wort sagen: Meine Augen fließen über von Tränen, unaufhörlich Tag und Nacht; denn die Jungfrau, die Tochter meines Volkes, ist völlig zerschlagen und unheilbar verwundet.

18 Gehe ich hinaus aufs Feld, siehe, so liegen dort vom Schwert Erschlagene; komme ich in die Stadt, siehe, so liegen dort vor Hunger Verschmachtete. Sogar Propheten und Priester müssen in ein Land ziehen, das sie nicht kennen.⁷

Dem positiven Zukunftsbild von Propheten, die aber keine Autorität durch eine Entsendung durch JHWH haben, hält Gott die Ankündigung einer militärischen Katastrophe entgegen, die sowohl diese Heilswissager als auch das gesamte Volk betreffen wird. Die Falschpropheten und ihre Adressaten werden den Tod durch das Schwert bzw. den Hunger finden (V. 15f.18); zudem wird Priestern und anderen Propheten (es ist zu vermuten, dass sich dies auf echte JHWH-Propheten bezieht), das Exil angedroht (V. 18b). Diese Unheilsansagen bilden einen Rahmen um V. 17, in dem das gesamte Geschehen aus der Perspektive Gottes beleuchtet wird. JHWH selbst, auch wenn er das Geschehen selbst verursacht hat (vgl. V. 19: »Warum hast du uns denn so geschlagen ...«), ist angesichts der tiefen Verwundung der Tochter seines Volkes (gemeint ist wohl Jerusalem) emotional so tief betroffen, dass Tag und Nacht Tränen aus seinen Augen fließen.⁸ Somit begegnet Israel – vermittelt über das prophetische Wort – dem Schmerz seines Gottes. Die Funktion des Motivs ist offensichtlich, insofern Gottes Weinen sein Mitgefühl mit dem Geschick seines Volkes zum Ausdruck bringt, das dann wiederum den Ausgangspunkt für das göttliche Rettungshandeln darstellen kann (vgl. Jer 31,20; s.a. Jes 49,15; 66,13).⁹ Das Motiv bildet einen Kontrapunkt zu der Vorstellung, wonach Gott sein Volk für

7 Übersetzung: Luther 2017.

8 Vgl. zu diesem Text Fischer, Georg: Jeremia (= Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament, Band 38), Freiburg i.Br.: 2005, S. 484 (Lit.); Schmidt, Werner H.: Das Buch Jeremia. Kapitel 1-20 (= ATD, Band 20), Göttingen: 2008, S. 272. Eine Diskussion des alttestamentlichen Befundes müsste auch noch Jer 4,19-22; 9,1-10 und 12,7-13 mit einbeziehen; hierzu Roberts, Jimmy J. M.: »The Motif of the Weeping God in Jeremiah and its Background in the Lament Tradition of the Ancient Near East«, in: Ders., The Bible and the Ancient Near East. Collected Essays, Winona Lake: 2002, S. 132-142, hier S. 138-142. Auch bei diesen Belegen wird allerdings in der Forschung darüber diskutiert, ob JHWH tatsächlich als Sprecher fungiert oder ob es sich hier um die Rede des Propheten handelt. Wie Roberts deutlich gemacht hat, hat das Motiv des Weinens Gottes seine Wurzeln in der altorientalischen Stadtklagen; vgl. ebd., S. 135-137.

9 Vgl. J. Scharbert: 1955, S. 20; J. Scharbert: 2001, S. 493f.

seine Übertretungen mit der militärischen Katastrophe bestraft hat, und so zeigt sich hier ein extrem ambivalentes Gottesbild, das letztlich aber versucht, die destruktiven Aspekte desselben in eine positive Dynamik zu stellen.

II. Gottes Schmerz und Trauer in der rabbinischen Literatur

Während das Motiv des Weinens Gottes angesichts der Not seines Volkes in der biblischen Literatur nur eine marginale Rolle spielt,¹⁰ ist es in der rabbinischen Überlieferung breit belegt. Es ist das Verdienst des Judaisten Peter Kuhn, die einschlägigen Passagen aus Talmud und Midrasch zum Motiv der Klage und Trauer Gottes einer eingehenden Untersuchung unterzogen zu haben. Die 75 Texte bzw. Textgruppen, die der Autor in seinem Werk gesammelt, übersetzt und kommentiert hat, bezeugen die Relevanz dieser Vorstellung vom klagenden Gott im Rahmen der jüdischen Literatur aufs Deutlichste und belegen deren große Bedeutung im Kontext der jüdischen Vorstellungswelt. Peter Kuhn konnte zeigen, dass das Motiv der Trauer und Klage Gottes die gesamte »Geschichte« Israels – von Adams Fall bis in die Gegenwart der Rabbinen – durchzieht. Da jedoch die überwiegende Mehrzahl der Texte Gottes Klage mit der Einnahme Jerusalems und der Zerstörung des Ersten bzw. Zweiten Tempels sowie dem Exil Israels verbindet, ist es wahrscheinlich, dass die Ereignisse des Jahres 70 n. Chr. auch in historischer Hinsicht den Anlass für die Entstehung dieser Überlieferungen bildeten. Diese Annahme wird auch dadurch unterstützt, dass die frühesten Belege, die aus der Zeit unmittelbar nach der Zerstörung des Zweiten Tempels zu stammen scheinen, explizit auf dieses Motiv rekurren. Ein Schwerpunkt der Überlieferungsbildung zeigt sich dann in Texten, die in die Zeit zwischen der Mitte des 3. Jh. n. Chr. bis zur Mitte des 4. Jh. zu datieren sind.¹¹ Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, reagieren solche Überlieferungen auf den Anspruch der immer stärker werdenden Kirche, an die Stelle des alten Israel getreten zu sein, das von seinem Gott wegen der Nichtanerkennung Jesu von Nazareth als Messias definitiv verlassen wurde. Als Beweis für diese geschichtstheologische Weltdeutung dient die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. Die Kirche versteht sich somit als »*verus* Israel«, das das alte Gottesvolk substituiert.¹²

Innerhalb dieses breiten Rahmens ist auch das Motiv des Weinens Gottes in einer Vielzahl von rabbinischen Texten überliefert. So enthalten 33 der insgesamt 75 Texte bzw. Textgruppen, die Peter Kuhn zusammengestellt hat, dieses Bild. Aus

10 Vgl. P. Kuhn: 1978, S. 469-479.

11 Vgl. P. Kuhn: 1978, S. 351-357.

12 Für Einzelnachweise vgl. B. Ego: 2001, S. 100-104.

der Vielzahl der Belege sei hier exemplarisch auf eine Überlieferung aus Pesikta Rabbati 29 (136b) verwiesen, da diese explizit Jer 14,17 aufgreift:

Und du sollst dies Wort sprechen: So spricht der Herr: »Meine Augen sollen von Tränen rinnen *des tags und des nachts* ...« (Jer 14,17). Die Schrift macht nicht klar, ob »Meine Augen sollen von Tränen rinnen« der Prophet spricht oder nicht. Aber was sie (weiter) sagt: »*des tags und des nachts*!« – das ist doch unmöglich für Fleisch und Blut, tags und nachts (ohne Essen und Schlaf) zu weinen. Und sie (die Schrift) sagt (ferner): »Wer macht mein Haupt zu Wassern und mein Auge zu einer Tränenquelle, damit ich beweine *des tags und des nachts* die Erschlagenen der Tochter meines Volkes!« (Jer 8,23). Daraus ist zu entnehmen, dass sie (die Schrift) vom Heiligen, gepriesen sei Er, spricht; denn vor Ihm gibt es keinen Schlaf; es heißt ja: »Siehe, es schlummert noch schläft nicht der Hüter Israels« (Ps 121,4).¹³

Israels Begegnung mit dem Schmerz Gottes, der sich in seinem Weinen ausdrückt, wird hier über das Schriftstudium vermittelt. Die Auslegung bezieht sich zunächst auf die Ambivalenz des zu interpretierenden Textes, wonach die Aussage vom Rinnen der Tränen auch als Aussage des Propheten verstanden werden kann. Diese Interpretation wird dann aber abgelehnt, da ein Mensch, der zum Überleben Essen und Schlaf braucht, letztlich nicht »des tags und nachts«, also permanent, weinen kann. Nur Gott, der – so Ps 121,4 – nicht schläft, kann somit hier gemeint sein. Wie Peter Kuhn deutlich gemacht hat, übernimmt »Gott einerseits ganz und gar menschliche (rabbin.) Trauerbräuche ..., [vollzieht] sie aber andererseits in *kosmischen* Ausmaßen ... und [hält] so in der stärksten Vermenschlichung seiner Trauer sein übermenschliches Wesen durch«. ¹⁴

Ein besonders eindrücklicher Midrasch vom Weinen Gottes wird in bBer 59a erzählt:

R. Qatina war einst auf dem Weg. Als er (dabei) an der Tür des Hauses eines Totenbeschwörers vorbeikam, da erdröhnte ein Getöse. Er sagte: Weiß denn dieser Totenbeschwörer, was dieses Getöse (bedeutet)? Da antwortete er ihm: Qatina, Qatina, warum sollte ich es nicht wissen: In der Stunde, da der Heilige, Er sei gepriesen, seiner Kinder gedenkt, wie sie in Not unter den Völkern der Welt leben, da lässt er zwei Tränen ins große Meer fallen, und der Schall davon tönt von einem Ende der Welt bis zum anderen, und das (ergibt) das Getöse.

Der Totenbeschwörer wird hier zum Mäuten, der R. Qatina gleichsam die Begegnung mit dem klagenden Gott erschließt. Dass dem Motiv von Gottes Klage auch in

13 Zitiert nach P. Kuhn: 1978, S. 200f. Die parallele und ältere Überlieferung aus Ekha Rabba zu Kgl 1,16 (78) rekurriert hier nur auf Jer 8,23 und Ps 121,4.

14 P. Kuhn: 1978, S. 202.

der rabbinischen Literatur diese Funktion zukommt, zeigt ein Midrasch aus dem Werk Seder Eliahu Rabba 30 [28] 149, wo es heißt:

R. Çadoq trat einmal in das Haus des Heiligtums ein und sah, wie es zerstört war. Da sprach er: Mein Vater, der du in den Himmeln bist! Du hast deine Stadt zerstört, hast deinen Tempel verbrannt, hast dich zur Ruhe gesetzt und bist sorglos und ruhig geblieben! Augenblicklich schlummerte da R. Çadoq ein und erblickte (im Traum) den Heiligen, gepriesen sei Er, wie er in Trauerrede dastand, und die Dienstengel, die nach ihm Trauerworte sprachen, und Er sprach: Wehe (über dich), ... Jerusalem!¹⁵

Vorwurfsvoll richtet sich R. Çadoq (ein Tannait der 1. Generation, ca. 2. Hälfte des 1. Jh. n. Chr.) in dieser Szenerie, die eindeutig die Zerstörung Jerusalems und des Tempels voraussetzt, an seinen Gott, wenn er ihn für die Zerstörung Jerusalems und des Heiligtums verantwortlich macht und ihm zudem vorwirft, von diesen Ereignissen unberührt zu sein. Mit der Aussage, dass Gott selbst die Zerstörung des Tempels bewirkt habe, um Israel für seine Sünden zu bestrafen, erscheint R. Çadoq als Vertreter der rabbinischen Vorstellungswelt, wie sie in Midrasch und Talmud häufig als Erklärungsmodell für die Zerstörung Jerusalems belegt ist.¹⁶ Wenn diese Position auch an keiner Stelle im Verlauf der Erzählung korrigiert wird, so erfährt R. Çadoq allerdings bei seiner Charakterisierung von Gottes Reaktion angesichts der Widerfahrnisse seines Volkes Widerspruch. Denn nun sieht er in einem Traumgesicht einen himmlischen Trauergottesdienst, bei dem Gott selbst einen klagenden Weheruf über Jerusalem spricht, woraufhin die Engel respondieren. R. Çadoq begegnet der Trauer Gottes somit in einem visionären Zustand, und die Überlieferung kontrastiert zwei unterschiedliche Gottesbilder: Dem unbewegten, a-pathischen, affekt- und leidenschaftslosen Gott steht der trauernde, leidende und von den menschlichen Widerfahrnissen betroffene »pathetische« Gott gegenüber. Gottes »Apathie« wird dabei negativ konnotiert, wohingegen seine Trauer und Klage positiv gedeutet werden. Sie sind – so legt es der Kontext zunächst einmal nahe – als Ausdruck für Gottes Mitleid und für seine Verbundenheit und Anteilnahme am Geschick seines Volkes zu verstehen und implizieren somit, dass Israel auch weiterhin – trotz seiner Schuld – von der Liebe Gottes umschlossen bleibt. Somit

15 Zitiert nach P. Kuhn: 1978, S. 265f.

16 Zum Verständnis der Zerstörung Jerusalems als gerechter Strafe Gottes für die vorangegangene Schuld Israels sowie einer kritischen Auseinandersetzung mit dieser These vgl. Goldenberg, Robert: »Early Rabbinic Explanations of the Destruction of Jerusalem«, in: *The Journal of Jewish Studies* 33 (1982), S. 517-525. Für weitere Deutungen der Zerstörung des Jerusalemer Tempels vgl. Stemberger, Günter: »Reaktionen auf die Tempelzerstörung in der rabbinischen Literatur«, in: Johannes Hahn (Hg.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Band 147)*, Tübingen: 2002, S. 207-236.

besteht – um einen Begriff aus der Studie von Peter Kuhn aufzunehmen – eine »Schicksalsverbundenheit zwischen Gott und Volk«¹⁷.

Vom Trost, den Israel durch das Motiv der göttlichen Anteilnahme an seinem Geschick erfährt, spricht explizit ein Midrasch in Seder Eliahu Zutta SEZ 21 (36). Danach ist Gott über seine eigene Tat der Tempelzerstörung so unglücklich, dass fortan auch er sein himmlisches Heiligtum nicht mehr betreten will. Solche Texte offenbaren eine »Tragödie« Gottes. Er selbst war es, der sein Volk in die Katastrophe der Tempelzerstörung schicken musste, weil es gesündigt und ihn verlassen hatte. Damit entspricht Gott zwar seiner Gerechtigkeit; er entfremdet sich aber insofern von sich selbst, als er nicht mehr seinem eigentlichen »Gefühl« nach Israel ein liebender Vater sein kann. Gerade in dieser Spannung liegt nun aber auch das Hoffnungspotenzial dieses Motivs, denn Israel weiß, dass Gott nicht »auf immer in einer von ihm selbst ursprünglich nicht gewollten Lebensform bleiben [wird]. Seine eigene »Erlösung« wird aber auch die Erlösung Israels notwendig mit einschließen, da das Schicksal des Volkes dem Gottes streng korrespondiert.«¹⁸ Dieser Sachverhalt artikuliert sich in dem oben zitierten Midrasch, wenn das Motiv vom »unbehausten Gott« durch Vorstellungen von Israels Erlösung gerahmt wird.

III. Gottes Weinen in der frühen jüdischen Mystik: Henochs Himmelsreise vor den Thron Gottes

Eine weitere Entwicklung des Motivs vom Leiden und Schmerz Gottes findet dann in den Überlieferungen der frühen jüdischen Mystik in der sog. Hekhalot-Literatur statt.¹⁹ In diesem Kontext nimmt eine Überlieferung, die in §§ 68-70 der Schrift »3. Henoch« tradiert ist, eine Schlüsselrolle ein.²⁰ Dieses Werk erfuhr seine Endredaktion in der Zeit zwischen 700 und 900 n. Chr.; als Abfassungsort ist Babylonien wahrscheinlich.²¹ Der Text spielt innerhalb der Hekhalot-Literatur aber insofern eine Sonderrolle, als er »eine große Affinität zur apokalyptischen und klassisch-

17 P. Kuhn: 1978, S. 360.

18 P. Kuhn: 1978, S. 362; allgemein zum Motiv der göttlichen Trauer und Klage als Trost für Israel vgl. ebd., S. 351-378.

19 Der Terminus »Hekhalot« bedeutet »Paläste«; er bezieht sich auf die Paläste in der himmlischen Welt, die besondere Personen während ihrer Himmelsreise visionär schauen können; vgl. zur Hekhalot-Literatur insgesamt als Standardwerk Schäfer, Peter: Die Ursprünge der jüdischen Mystik, Berlin: 2011, S. 336-446.

20 Zu diesem Abschnitt ausführlicher B. Ego: 1997; insbesondere zum 3. Henoch vgl. P. Schäfer: 2011, S. 426-439.

21 Vgl. P. Schäfer: 2011, S. 426.

rabbinischen Traditionen«²² aufweist; diese sind als ein Spätprodukt der Entwicklung der Hekhalot-Überlieferungen anzusehen.²³

Erzählt wird von R. Yishma^cel, einem Rabbinen aus dem 2. Jh. n. Chr., der eine Himmelsreise unternimmt, in der er die himmlische Welt Gottes mit ihren Geheimnissen schauen darf. Dabei ist ihm eine Engelsgestalt namens »Metatron« behilflich; dieser fungiert als eine Art »Reiseführer«, der mit ihm durch die himmlischen Räume wandert. Dieser Metatron ist kein anderer als der vorsintflutliche Henoch, der in einen Engel verwandelt wurde (daher der Name des Textes; vgl. Gen 5,24). Es ist anzunehmen, dass das Motiv der Himmelsreise als eine Chiffre für einen religiös-meditativen Zustand fungiert, der durch Askese und Schriftstudium evoziert werden kann.

R. Yishma^cel reist also in die himmlische Welt. Nachdem er dort zunächst die Geheimnisse der Schöpfung schaut, so z.B. die Bewegungen der Himmelskörper oder den Ort, an dem Regen, Hagel und Schnee aufbewahrt sind, bekommt er schließlich Einblick in die künftigen Ereignisse der Geschichte. R. Yishma^cel wird von Metatron vor den Thron Gottes geführt. Die Schau der Gottheit, die hier erfolgt, fokussiert auf die »Hand Gottes«:

R. Yishma^cel sagte:

Es sprach zu mir Metatron:

Komm, und ich zeige dir die Rechte Gottes,

die nach hinten gestreckt ist wegen der Zerstörung des Tempels.

Alle Arten von Glanzlichtern strahlen von ihr auf,

und mit ihr wurden die 955 Himmel geschaffen.

Sogar die Šerafim und die Ofanim dürfen sie nicht anblicken

bis zum Tag der künftigen Erlösung.

Ich ging mit ihm,

er nahm mich an seine Hand,

hob mich empor auf seinen Flügeln

und zeigte sie mir

mit allen Arten von Lob, Jubel und Preis:

Kein Mund kann ihr Lob künden,

kein Auge sie anblicken

wegen der Fülle ihrer Größe,

ihres Preises,

ihrer Würde,

22 Ebd.

23 Vgl. ebd.

ihrer Herrlichkeit
und ihrer Pracht (§ 68 Anfang).²⁴

Gottes Hand präsentiert sich hier als eine Art himmlisches Mysterium, das in der gegenwärtigen Weltzeit weder von Engeln noch von Menschen angeblickt werden kann – umso überraschender ist es freilich, dass hier nun R. Yishma^cel die Schau dieses Geheimnisses angekündigt wird. Unverkennbar bei dieser Beschreibung ist der Rückgriff auf traditionelle Motive: Gottes Hand ist bereits in der biblischen Überlieferung Zeichen der göttlichen Macht und Größe (so z.B. Dtn 4,34; 5,15; 7,19; 11,2; Jer 32,21; vgl. auch das Motiv des göttlichen Arms in Ex 15,16; Ps 79,11; 89,11.14 u.ö.).²⁵

Wenn die Hand Gottes hier aber nach hinten gestreckt ist, so kommt damit seine Trauer über die Zerstörung des Tempels zum Ausdruck. Mit dem Bild vom Verbergen der Hand Gottes greift 3 Hen auf traditionelle rabbinische Vorstellungsinhalte zurück. So weiß der Midrasch zu den Klageliedern Ekha Rabba 2,6 (22b/c) in einer Auslegung zu Klgl 2,3, dass Gottes Rechte während des Exils auf seinem Rücken gebunden ist. Gottes Hand, so die Fortsetzung des Textes in 3 Hen, steht nun im Zentrum eines Bittgottesdienstes. Die Gerechten, die einst die eschatologische Freude Jerusalems sehen werden, bitten um Erbarmen und rufen die Hand an, aufzuwachen und sich damit aus ihrer Passivität zu lösen, d.h. endlich zugunsten Israels einzugreifen und das Volk aus seiner Unterdrückung zu erlösen.

Und nicht genug damit,
sondern auch alle Seelen der Gerechten,
die gewürdigt werden, die Freude Jerusalems zu sehen,
stehen bei ihr [d.h. der göttlichen Hand],
preisen vor ihr und bitten um Erbarmen vor ihr,
indem sie dreimal täglich sagen:
Wach auf, wach auf,
bekleide dich mit Macht,
Arm des Herrn (Jes 51,9),
so wie es heißt:

24 Übersetzung nach: Schäfer, Peter/Herrmann, Klaus (Hg.): Übersetzung der Hekhalot-Literatur I. § 1-80, in Zusammenarbeit mit Ulrike Hirschfelder und Gerold Necker (= Texte und Studien zum Antiken Judentum, Band 46), Tübingen: 1995, S. 150. Die Zitate wurden an die neue Rechtschreibung angepasst.

25 Zum Motiv der Hand vgl. Wagner, Andreas: Art. Hand (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibelllexikon im Internet (www.wibilex.de) 2007 vom [15.08.2020] (www.bibelwissenschaft.de/stichwort/40970/); vgl. auch Wagner, Andreas: Art. Arm (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibelllexikon im Internet (www.wibilex.de) 2007 vom [15.08.2020] (www.bibelwissenschaft.de/stichwort/41407/).

*Er ließ seinen glorreichen Arm zur rechten Seite des Mose gehen (Jes 63,12) (§ 68 Fortsetzung).*²⁶

Der Aufruf der Gerechten stellt in diesem Text ein liturgisches Geschehen dar, das dreimal täglich stattfindet. Diese Aussage erinnert an die anderen Darstellungen des himmlischen Gottesdienstes, wie er im Rahmen der Überlieferungen der frühen jüdischen Mystik immer wieder aufs Neue beschrieben werden kann: Dreimal am Tag erklingt in den Höhen nämlich die Qeduscha, das Trishagion (vgl. Jes 6,3) mit dem die Engel und auch der Fromme aus Israel, der in die himmlischen Welten hinaufgestiegen ist, die Heiligkeit des Weltenkönigs verkündigen. Gerade dieser Kontrast zwischen der traditionellen Liturgie der Engel, die man an dieser Stelle wohl auch erwarten würde, und dem hier geschilderten Bittgottesdienst vor der passiven, weil in Trauer verharrenden göttlichen Hand macht dieses Geschehen höchst eindrucksvoll und unterstreicht die Dimension der Unerlöstheit von Welt und Gott.

Das Motiv der göttlichen Trauer tritt in der unmittelbaren Folge dieses Textes noch deutlicher hervor, wenn es nun in einem bizarren und fast surreal anmutenden Bild heißt:

In jener Stunde weinte die rechte Hand Gottes,
und fünf Tränenflüsse strömten hervor von ihren fünf Fingern,
fielen in das große Meer und ließen die ganze Welt erbeben,
so wie es heißt:

*»Die Erde birst und zerbirst,
die Erde bricht und zerbricht,
[die Erde schwankt und wankt]
wie ein Betrunkener taumelt die Erde,
schwankt wie eine wacklige Hütte (Jes 24,19f.) –
fünf mal, entsprechend den fünf Fingern der großen rechten Hand (§ 68 Fortsetzung).*²⁷

Wieder sind es Überlieferungen aus dem klassischen rabbinischen Midrasch, die den Ausführungen in 3 Hen zugrunde liegen, denn unverkennbar klingt hier der Midrasch aus bBer 59a an, in dem R. Qatina die Tränen Gottes hört, die dröhnend auf die Erde fallen. Der Text setzt aber ganz eigene Akzente, insofern das Motiv hier mit der göttlichen Hand verbunden wird.

Die Überlieferung in 3 Hen bleibt nun nicht bei diesem Bild stehen, sondern geht noch einen Schritt weiter, indem sie diese paradoxe Situation auflöst:

26 Übersetzung nach: P. Schäfer/K. Herrmann (Hg.): 1995, S. 151. Die Angaben zu den Bibelstellen wurden vom Apparat in den Text eingetragen.

27 Übersetzung nach: P. Schäfer/K. Herrmann (Hg.): 1995, S. 151f.

Wenn der Heilige, er sei gepriesen, sieht,
 dass es keinen Gerechten in (jener) Generation gibt,
 keinen Frommen auf der Erde,
 keine Gerechtigkeit unter den Menschen,
 niemanden wie Mose,
 keinen Fürsprecher wie Samuel,
 der um Erbarmen vor Gott bitten könnte
 um der Erlösung willen,
 um der Befreiung willen,
 um seines Königtums willen,
 dass es offenbar werde in der ganzen Welt,
 um seiner großen rechten Hand willen,
 dass er sie wieder nach vorne hole,
 um mit ihr (die) große Erlösung für Israel zu bewirken –
 dann erinnert sich der Heilige, er sei gepriesen, sogleich seiner eigenen Gerech-
 tigkeit,
 seines eigenen Verdienstes,
 seines eigenen Erbarmens,
 seiner eigenen Liebeswerke
 und errettet für sich selbst seinen großen Arm,
 und seine Gerechtigkeit wird ihn stützen [...].
 Der Heilige, er sei gepriesen, sagte in jener Stunde:
 Wie lange soll ich noch auf die Menschen warten,
 dass sie mit ihrer Gerechtigkeit Erlösung für meinen Arm bringen?
 Um meiner selbst willen,
 um meines Verdienstes und meiner Gerechtigkeit willen
 will ich meinen Arm erlösen und meinen Sohn mit ihm von den Weltvölkern er-
 retten,
 wie es heißt:
*Um meinetwillen, nur um meinetwillen handle ich,
 denn sonst würde mein Name entweiht (Jes 48,11) (§ 69).*²⁸

Bezeichnend für diese Passage ist die Aussage, wonach es für die Erlösung des göttlichen Armes der Fürsprecher bedarf; Gott selbst ist demnach – so paradox dies klingen mag – für seine Rettung zunächst auf Menschen angewiesen. Da es jedoch im Gegensatz zur Vergangenheit gegenwärtig solche Fürsprecher nicht mehr gibt, schreitet Gott nun selbst zum Handeln ein. Er offenbart seinen großen Arm allen Weltbewohnern. Gottes Arm ist in diesem Kontext zunächst selbst Gegenstand der Erlösung. Erst wenn er seinen eigenen Arm befreit hat, kann auch Israel von den

28 Übersetzung nach: P. Schäfer/K. Herrmann (Hg.): 1995, S. 154.

Weltvölkern erlöst werden. Der Fortgang des Textes zeigt dann: Der Messias wird erscheinen und das zerstreute Volk von den vier Enden der Erde nach Jerusalem zum eschatologischen Festbankett hinaufführen (so die Quintessenz von § 70). Mit einer Zusammenstellung mehrerer Schriftzitate findet diese Traditionseinheit ihren Abschluss:

Der Herr entblößt seinen heiligen Arm
vor den Augen der Völker,
und alle Enden der Erde
werden die Erlösung unseres Gottes sehen (Jes 52,10).

Und es heißt:

Der Herr allein hat ihn [gemeint ist Jakob] geleitet,
kein fremder Gott war bei ihm (Dtn 32,12).

(Und es heißt):

Der Herr wird König sein über die ganze Erde (Sach 14,9) (§ 70 Ende).²⁹

Die Nebeneinanderstellung dieser Verse zeigt das Spezifikum des Motivs von der Erlösung der Hand Gottes noch einmal aufs Deutlichste: Die Offenbarung des göttlichen Armes entspricht zunächst einmal der göttlichen Erlösung. Die Konstruktus-Verbindung »*yeshu'at elohenu* – die Erlösung unseres Gottes« aus Jes 52,10 ist sowohl Genetivus objectivus als auch Genetivus subjectivus. Es geht zunächst um Gottes eigene Erlösung. Diese ist aber – das zeigt das folgende Zitat Dtn 32,12 – mit der Errettung Israels und dessen Heimführung ins Land identisch. Die Passage kulminiert schließlich in der Zitation von Sach 14,9, die diese Aspekte zusammenfasst. Somit wird deutlich, dass nicht nur die Not des Volkes aufs Engste mit dem Schmerz Gottes verbunden ist, sondern dass genau diese Verbindung auch die Grundlage für die künftige Erlösung darstellt. Neben der göttlichen Macht, die sich in Gottes Schöpfungshandeln, seiner Herrschaft über die himmlischen Scharen und in seinem eschatologischen Eingreifen realisiert, steht Gottes Niedrigkeit und Trauer als Ausdruck der Liebe zu seinem Volk. Diese Elemente sind direkt aufeinander bezogen. Die Macht Gottes, die in den Schilderungen der himmlischen Welten mit den Gott preisenden und verherrlichenden Engeln immer wieder zum Ausdruck kommt, ist keine isolierte Größe, vor der Israel in Furcht und Zittern zu verharren hat, sondern sie wird vielmehr funktional auf die Erlösung des Volkes hin geordnet. Nur aufgrund der ihr innewohnenden *Dynamis* vermag sich die Hand Gottes zu offenbaren und damit auch Israel von den Weltvölkern zu erlösen. Das Erlösungsgeschehen ist geradezu ein Prozess, der durch die Spannung zwischen dem Gebundensein der göttlichen Hand und ihrer eigentlichen Herrlichkeitsgestalt evoziert wird. Neben dem mächtigen Gott,

29 Übersetzung nach: P. Schäfer/K. Herrmann (Hg.): 1995, S. 155. Die Ergänzung in der Klammer wurde von der Anmerkung in den Haupttext übertragen.

dessen Beschreibung alle menschlichen Sprachmöglichkeiten übersteigt, steht der niedrige und leidende Gott. Dieser partizipiert als Zeichen der Liebe und Verbundenheit am Leid seines Volkes und garantiert so auch dessen künftige Erlösung. Auch die himmlische Welt nimmt somit am Leid Israels teil, so wie Israel dann an der Erlösung Gottes teilhaben kann.

IV. Fazit und Ausblick

Das Motiv von Gottes Trauer und Klage, in dem sich sein Schmerz über das Geschick Israels und des Jerusalemer Tempels artikuliert, findet sich in Ansätzen bereits in der Überlieferung der Hebräischen Bibel. Medium der Begegnung mit diesem Gott ist das prophetische Wort. Wenn das Motiv auch nur spärlich belegt ist, so wird doch bereits deutlich, dass hier ein Ausgleich zu dem Theologumenon eines strafenden Gottes geschaffen wird. Wohl angeregt durch die Erfahrung der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. und die Begegnung mit der immer stärker und selbstbewusster auftretenden Kirche, die das Ende der Heilsgeschichte Israels postuliert, gewinnt das Motiv in der rabbinischen Literatur zunehmend an Bedeutung. Die Begegnung mit dem Schmerz Gottes findet in der Schriftauslegung statt sowie im Modus der Narration, wobei als Medium auch besondere Menschen wie der Totenbeschwörer oder Traumgesichte eine Rolle spielen können.

Die Überlieferung im 3. Henoch kann auf diese Traditionen zurückgreifen und diese weiter entfalten. Das Besondere an dieser Überlieferung ist, dass nun eine Visualisierung des Geschehens erfolgt, die weit über das hinausgeht, was sich in den Midraschim findet: R. Yishma^cel schaut bei seiner Himmelsreise die göttliche Gestalt in ihrem Schmerz unmittelbar. Er wird zum Zeugen des göttlichen Schmerzes und seiner Erlösung. Indem er später (als literarische Figur) von den himmlischen Ereignissen um die göttliche Hand erzählt, partizipieren – literarisch vermittelt – auch die Rezipienten dieser Überlieferung an dieser Begegnung und werden zu *observers of pain*. Damit werden sie in die atemberaubende Dynamik eines kosmischen Erlösungsgeschehens hineingenommen, das ihnen auch ihre eigene Existenz im Horizont von Schmerz und Hoffnung zu erschließen vermag.

Schmerz bei Paulus: Andeutungen und Auslassungen

Peter Wick

Einleitung

Paulus spricht über Leiden und Tod; er spricht über eigene Erfahrungen, die intensive körperliche und seelische Schmerzen verursachen. In den sogenannten Peristasenkatalogen (2Kor 4,8-9; 2Kor 6,4-10; 11,21-33 u. a.) zählt er zahlreiche Leiden auf, die er erlitten hat: Sein Körper wies Narben von Folter auf. Er trug die Stigmata (Malzeichen) Jesu an seinem Körper (Gal 6,17). Er hatte Erfahrungen mit schweren Krankheiten, die ihm sicher viel Schmerz bereitet haben. Immer wieder litt er seelisch um anderer Menschen willen. Seinem Leiden misst er in seinen Briefen eine große existentielle und theologische Bedeutung zu.¹ Doch über Schmerzen als unmittelbare Folgen des Leidens spricht er kaum. Schmerzen klammert er weitgehend aus.² Weshalb behandelt Paulus seine Schmerzen so spärlich? Oder thema-

-
- 1 Zu den Deutungen des Leidens bei Paulus s. ausführlich Weidner, Eric: Strategien zur Leidbewältigung im 2. Korintherbrief, Stuttgart: 2017, S. 264-290. Zur Forschungsgeschichte s. S. 21-37.
 - 2 Entsprechend blieb die Erforschung seines Umgangs mit Schmerzen ein Desiderat im Gegensatz zur Erforschung der Bedeutung des Leidens für Paulus: Schmeller, Thomas: »Die Erinnerung an die Leiden Jesu Christi bei Paulus«, in: Ders. (Hg.), Untersuchungen zu Paulus, Stuttgart: 2018, S. 61-77; E. Weidner: 2017; Nicdao, Victor S.: »Leiden und das Empowerment der Gnade Gottes«, in: Concilium 52 (2016), S. 325-332; Lips, Hermann von: »Die »Leiden des Apostels« als Thema paulinischer Theologie«, in: Peter Müller (Hg.), »...was ihr auf dem Weg verhandelt habt«: Beiträge zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments, Festschrift für Ferdinand Hahn zum 75. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn: 2001, S. 117-128; Hafemann, Scott J.: »The role of suffering in the mission of Paul«, in: Jostein Ådna (Hg.), The mission of the early church to Jews and Gentiles, Tübingen: 2000, S. 165-184; Pratscher, Wilhelm: »Die Bewältigung von Leid bei Paulus«, in: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt/A 21 (1996), S. 73-91; Bieringer, Reimund: »Aktive Hoffnung im Leiden: Gegenstand, Grund und Praxis der Hoffnung nach Röm 5,1-5«, in: Theologische Zeitschrift 51 (1995), S. 305-325; Kleinknecht, Karl T.: Der leidende Gerechtfertigte, Tübingen: 1988; Walter, Nikolaus: »Die Philipper und das Leiden: aus den Anfängen einer heidenchristlichen Gemeinde«, in: Rudolf Schnackenburg (Hg.), Die Kirche des Anfangs: für Heinz Schürmann, Freiburg/Basel/Wien: 1978, S. 417-434; Fischer, Karl M.: Die Bedeutung des Leidens in der Theologie des Paulus, Berlin: 1967; Luck, Ulrich: »Weisheit und Leiden: Zum Problem Paulus und Jakobus«, in: Theologische Li-

tisiert er sie doch, aber mit einer elliptischen rhetorischen Strategie? Und wie ist diese große Auslassung seiner Schmerzen zu deuten?

Geburtswehen als hervorbringende Schmerzen

Paulus nähert sich sprachlich den Schmerzen am stärksten, wenn er von Geburtswehen spricht. Das Verb $\acute{\omega}\delta\iota\nu\omega$ (Geburtswehen erleiden; mit Schmerzen gebären) verwendet er in Gal 4,19. Er bezieht es metaphorisch auf sich selbst: »Meine Kinder, um die ich wieder Geburtswehen erleide, bis Christus in euch Gestalt gewinnt.« Wie er in männlicher Metaphorik in 1Kor 4,15 davon sprechen kann, dass er die Glaubenden in Korinth gezeugt hat, so ruft er hier den weiblichen Horizont der Geburt auf. Zeugung wie Geburt stehen dafür, dass die Adressaten durch den Dienst des Paulus zum Glauben gekommen sind. Diesen Prozess umschreibt er hier mit »bis Christus in euch Gestalt gewinnt«. Paulus tritt hier als werdende Mutter auf. Hier als Gebärende und in 1Kor 4,14 als Zeugender spricht er mit Possessivpronomen von »meinen Kindern«. Als zeugender Vater kann er auch Onesimus im Philemonbrief als »mein Kind« bezeichnen (Phlm 10). Paulus befürchtet im Galaterbrief, dass die Adressaten ihren Glauben an Jesus Christus verloren haben, da sie versucht sind, diesen durch die Beschneidung zu ergänzen. Indem er wieder Geburtswehen um sie erleidet, weckt er die Vorstellung bei seinen Adressaten, dass er sie wieder zum Glauben bringen muss und sich in einer verfahrenen und unmöglichen Situation befindet, da niemand zweimal geboren werden kann. Doch vor allem spricht er davon, dass er große Schmerzen empfindet aufgrund dieser Situation. So kann Paulus mit einer Metapher von einem großen seelischen Schmerz sprechen, den er aufgrund der Glaubensnot anderer hat. In diesen Schmerzen ist aber zugleich ein starker Hoffnungsaspekt vorhanden. Nur noch in Gal 4,27 findet sich bei Paulus $\acute{\omega}\delta\iota\nu\omega$, dort allerdings in einem Zitat aus Jes 54,1. Hier stehen die Geburtswehen in einem positiven Sinn als *pars pro toto* für die ganze Geburt.

Im Römerbrief verwendet Paulus als Kompositum dieses Verbs $\sigma\upsilon\nu\acute{\omega}\delta\iota\nu\omega$ mit der Bedeutung »gemeinsam Geburtswehen erleiden«, beziehungsweise »Geburtswehen erleiden zusammen mit« (8,22). Im achten Kapitel des Briefes an die Römer thematisiert Paulus die Gabe des Geistes. Der Geist Gottes bestimmt das neue Sein der Glaubenden und ihr Handeln. Durch die Gabe des Geistes leben sie als Kinder Gottes, denn er ist ein Geist der Sohnschaft ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \nu\iota\omicron\theta\epsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$), durch den die Christusgläubigen Gott als »Abba, Vater« anrufen (Röm 8,15). Der Geist Gottes bezeugt, dass sie Kinder Gottes und deshalb auch Erbberechtigte bei Gott zusammen mit Christus sind. Im engen Zusammenhang zu diesem Erbrecht, das offen-

teraturzeitung 92 (1967), S. 253-258; Güttgemanns, Erhardt: Der leidende Apostel und sein Herr, Göttingen: 1966.

sichtlich erst in Zukunft voll eingelöst werden kann, steht eine damit verknüpfte Bedingung (Röm 8,17): »wenn wir denn mit leiden, damit wir mitverherrlicht werden.« Die Erfüllung der Bedingung führt nicht nur zum Erbe, sondern stellt dieses in den noch weiteren Horizont der Mitverherrlichung mit Christus. Im folgenden Satz wägt Paulus die Vor- und Nachteile dieser existentiellen Befindlichkeit ab (Röm 8,18): »Denn ich denke, dass die Leiden der jetzigen Zeit nichts bedeuten gegenüber der bevorstehenden Herrlichkeit, die an uns geoffenbart werden soll.«

Somit hat Paulus am Ende von Vers 18 verschiedene Themen eingeführt, die im Folgenden wichtig sind. Erstens hat Paulus ein apokalyptisches Zeitverständnis aufgezeichnet: Die Glaubenden leben nicht mehr unter der Sünde wie die anderen Menschen zur selben linearen Zeit, sondern bereits jetzt im Raum und in der Zeit, der durch den Geist Gottes bestimmt ist. Hier sind sie Gottes Kinder und sprechen Gott in kindlichem Vertrauen als Papa, als Abba an. Zweitens ist ihre neue Existenz in dieser Gott gewirkten Zeit noch verwoben mit der bisherigen Weltzeit. Zu dieser Zeit gehört, dass sie mit Christus, mit dem sie in der bereits angefangenen neuen Zeit Miterben sind, mitleiden. Das Leiden ist das Kennzeichen dieser Zeit, wie der Geist, die Kindschaft und die Erbberechtigung Zeichen jener Zeit sind. In der Vollendung gilt nur noch die neue Zeit, in der sie mit Christus mitverherrlicht werden. Die alte Zeit, die jetzt noch ihr Leiden bewirkt, wird dann aufgehoben sein. Somit ist das Leiden als konstitutioneller Faktor der alten Weltzeit eingeführt. Schmerzen als Folgen dieses Leidens bleiben ungenannt.

Das ändert sich nun, indem Paulus die ganze Schöpfung in den Blick nimmt (Röm 8,19-26):

»19 Denn das sehnsüchtige Harren [ἀποκαταδοκία] der Schöpfung erwartet das Offenbarwerden der Söhne Gottes. 20 Denn die Schöpfung ist der Nichtigkeit unterworfen, nicht freiwillig, sondern durch den, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung hin, 21 dass auch die Schöpfung befreit werden wird von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. 22 Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung zusammen stöhnt [συστενάζω: zusammen stöhnen; zusammen seufzen] und zusammen in Wehen liegt bis jetzt. 23 Aber nicht nur dies, sondern auch wir selbst, die wir die Erstlingsgabe des Geistes haben, auch wir selbst stöhnen in uns selbst, die Sohnschaft erwartend, die Erlösung unseres Leibes. 24 Denn auf Hoffnung hin wurden wir gerettet. Eine Hoffnung aber, die gesehen wird, ist keine Hoffnung. Denn wer hofft, was er sieht? 25 Wenn wir aber auf das hoffen, was wir nicht sehen, so warten wir mit Geduld. 26 Ebenso aber kommt auch der Geist unserer Schwachheit zur Hilfe. Denn das, was wir beten sollen, wie es sich gebührt, wissen wir nicht, sondern der Geist selbst legt Fürsprache ein mit unsagbaren Seufzern.«

Die Schöpfung befindet sich in der gegenwärtigen Zeit ganz in der alten Weltzeit, die vom Leiden geprägt ist. Dennoch steht sie im Kontakt zur Zeit Gottes. Dieser

Kontakt läuft über die Kinder Gottes. Die Herrlichkeit Gottes wird an ihnen offenbart, aber so, dass die ganze Schöpfung es wahrnehmen kann. Deshalb zeigen die Kinder Gottes den Umbruch der Zeiten in die reine Heilszeit zur Erlösung von allen Leiden an. Paulus postuliert, dass die Schöpfung schon jetzt um diese Bedeutung der Kinder Gottes und um dieses Ziel weiß. Der Kontakt mit ihnen verändert ihr sinnloses Leiden, weil er eine neue Perspektive eröffnet: Diese Zeit und ihr Leiden werden ein Ende haben und durch die Zeit Gottes abgelöst werden.

Diese Hoffnung verändert die sinnlosen Schmerzen ihres Leidens zu auf die Zukunft ausgerichteten, hoffenden Geburtswehen (V. 22: *συνωδίνει*). Bei diesen Wehen schwingt der Schmerz aspekt sehr deutlich mit, sodass wenige spätere Handschriften sogar *ὀδύνει* (Schmerz empfinden) anstelle von *συνωδίνει* verwenden. Der Geburtskontext geht dabei verloren und allein der Schmerz bleibt.³

Offensichtlich ist die Vergänglichkeit die große Schmerzquelle der Schöpfung. Die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit, die Paulus in Vers 20 in der Tradition des Kohelet auch als Nichtigkeit bezeichnet, führt immer wieder und überall zu unermesslichem Leiden und Schmerzen. Als Folge dieser Schmerzen seufzt und stöhnt die ganze Schöpfung zusammen (V. 22: *συστενάζω*). Doch auch die Kinder Gottes sind diesem Schmerz ausgesetzt. Paulus macht deutlich, dass dieses Leiden engstens mit ihrem Körper verbunden ist, der der Vergänglichkeit so offensichtlich ausgesetzt ist. Die Kindschaft Gottes, das Erbe und die endzeitliche Erlösung des Körpers (V. 23: *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν*) ist noch nicht greifbar, sondern erst auf Hoffnung hin präsent (V. 24f.). Deshalb stöhnen auch die Kinder Gottes (V. 23: *στενάζω*) und damit auch Paulus und sogar der Geist Gottes ist von deren Leiden so betroffen, dass er ebenfalls Seufzer und Stöhnen ausstößt (V. 26: *στεναγμός*).

Paulus spricht hier deutlich von den Schmerzen der Schöpfung und dem Seufzen und Stöhnen, die diese verursachen. Dank eines apokalyptischen Wissens um Gottes Heilshandeln an seinen Kindern sind diese Schmerzen mit einer Hoffnungsperspektive verbunden, was sie zu Wehen macht. Zugleich verbindet Paulus die Schmerzen der Kinder Gottes semantisch eng mit den Schmerzen der Schöpfung. Doch hier wählt er bereits wieder eine elliptische Rede von Schmerzen, indem er explizit mit dem Seufzen beziehungsweise dem Stöhnen der Kinder Gottes nur dessen unmittelbare Folgen nennt. Und damit ist Paulus für seine Verhältnisse schon relativ weit gegangen. In der Regel redet er noch viel elliptischer über Schmerzen, vor allem wenn es sich dabei um seine eigenen handelt.

3 Gemäß den Wörterbüchern gibt es einerseits das Verbum liquidum *ὀδίνω* und andererseits das Verbum contractum *ὀδύνω*, wobei das Letztere »Schmerzen verursachen« bedeutet, sodass hier eigentlich eine medial-passivische Form vorliegen müsste. Die Lesart der späteren Hss. scheint die beiden unterschiedlichen Verben, auf eine singuläre Weise miteinander zu vermischen; sie ist keine korrekt gebildete Verbform. Diese müsste *ὀδυνῶ* lauten. Diesen Hinweis verdanke ich Dr. Burkhard Reis.

Die ausgelassenen Schmerzen

In Gal 4,13 schreibt Paulus, dass er bei den Galatern wegen einer Schwachheit des Fleisches (ἀσθένεια τῆς σαρκός) das Evangelium verkündet hat. Wahrscheinlich wurde er auf seiner Reise krank und hat den Galatern bei einem dadurch bedingten Aufenthalt das Evangelium gebracht. Offensichtlich hatte diese Krankheit Ekel erregende Symptome. »Und auf die Versuchung, die für euch in meinem körperlichen Zustand bestand, habt ihr nicht mit Verachtung reagiert und habt nicht ausgespuckt, sondern mich wie einen Engel Gottes empfangen, wie Christus Jesus.« (Gal 4,14) Dann bezeugt Paulus ihnen, dass sie sogar ihre Augen ausgerissen und ihm gegeben hätten, wenn das möglich gewesen wäre (Gal 5,15). Paulus sagt, dass seine Krankheit sehr starke und sichtbare Symptome gehabt hat, sodass sie Menschen zurückschrecken und ekeln konnte. Er lobt das Verhalten der Galater, die vor ihm nicht zurückgewichen sind. Zugleich deutet er an, dass dies zur Förderung des Evangeliums gewirkt hat. Es ist gut möglich, dass es sich dabei um ein Augenleiden gehandelt hat. Doch es gibt nicht einmal den kleinsten Hinweis, dass er unter Schmerzen gelitten hat, obwohl dies offensichtlich der Fall war.

Dasselbe ist auch bei seinem berühmten Wort vom Pfahl im Fleisch (σκόλοψ τῆ σαρκί) im zweiten Brief an die Korinther zu beobachten (2Kor 12,7). Es ist wahrscheinlich, dass es sich dabei um ein gravierendes körperliches Leiden gehandelt hat. Metaphorisch beschreibt Paulus dieses Leiden: Ein Engel des Satans schlägt mich mit Fäusten. Dreimal hat Paulus den Herrn vergeblich angerufen, dass er ihm dieses Leiden wegnimmt (2Kor 12,8). Ganz offensichtlich leidet Paulus immer wieder unter großen Schmerzen.⁴ Er beschreibt metaphorisch die Ursache dieser Schmerzen, seinen Kampf dagegen und die positive Funktion, die ihnen zukommt, doch die Schmerzen selbst erwähnt er mit keinem Wort. Er lässt sie konsequent aus.

Als letztes Beispiel soll ein kurzer Blick auf 2Kor 4,7-15 genügen. Paulus bezeichnet sich als irdenes Gefäß, das die Kraft Gottes in sich trägt (2Kor 4,7). Mit vielen Anspielungen verweist Paulus nun auf das vielfältige Leiden, dem er als irdenes, zerbrechliches Gefäß ständig ausgesetzt ist. Paulus argumentiert gegen seine Gegner, dass seine Schwachheit nicht die Kraft Gottes verdeckt, sondern diese erst recht offenbart.⁵

»8 In allem sind wir bedrängt, aber nicht erdrückt, ratlos, aber nicht ohne Ausweg,
9 verfolgt, aber nicht zu Boden gedrückt, niedergeworfen, aber nicht vernichtet.
10 Allezeit tragen wir das Sterben Jesu an unserem Leib umher, damit auch das

4 Vgl. Wolff, Christian: Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (= ThHK, Band 8), 2. korrigierte Auflage, Leipzig: 2011 deutet diese Wendung auf körperlichen Schmerz hin; s. dazu auch die Diskussion S. 246f.

5 Vgl. C. Wolff: 2011, S. 89.

Leben Jesus an unserem Leib offenbar wird. 11 Denn fortwährend werden wir, die Lebenden, dem Tode überliefert durch Jesus, damit auch das Leben von Jesus offenbar wird an unserem sterblichen Fleisch. 12 So wirkt an uns der Tod, an euch aber das Leben.«

In all dem hält Paulus an der Hoffnung auf die Auferstehung fest und vertraut darauf, dass all dies Leiden auch eine positive Funktion für den Glauben der Korinther hat (4,14f.). Die jetzige Bedrängnis bewirkt für Paulus Doxa (Herrlichkeit) (4,17). Wie in anderen Peristasenkatalogen zählt Paulus sein Leiden auf, hier mit vielen Andeutungen. Er ist fortwährend dem Leiden ausgesetzt. Dieses Leiden hat verschiedene positive Funktionen, so muss es ihm am Ende der Zeiten zu seiner Verherrlichung durch Jesus Christus mitdienen und es hat auch eine positive Funktion für den Glauben anderer. Paulus lebt keinen triumphalistischen Glauben, sondern berichtet immer wieder von seinen Erniedrigungen und Demütigungen, die er durch das vielfältige Leiden als Apostel erfährt. Er kann von den vielen Sorgen berichten, die er sich um Gemeinden macht. Doch auf die Schmerzen, die durch dies alles verursacht werden, geht er nicht ein. Er lässt sie in seiner elliptischen Argumentation konsequent aus. Dennoch schreibt er so, dass die Leser seine großen Schmerzerfahrungen erahnen können.

Der explizite Schmerz um seines Volkes willen und weitere Hinweise

Nur einmal spricht Paulus explizit über seinen Schmerz. Er leidet unaufhörlichen Schmerz in seinem Herzen wegen seiner Volksgenossen (Röm 9,2: ἀδιάλειπτος ὀδύνη τῆ καρδία μου), die Christus nicht annehmen. Dieser Satz bildet eine Ausnahme. Nur hier verwendet Paulus das Verb ὀδυνάω.⁶ Für die Auslegung dieses Satzes muss die Einmaligkeit dieser Aussage ganz besonders berücksichtigt werden.⁷ Wenn Paulus hier seinen Schmerz ein einziges Mal ausdrücklich beschreibt, dann muss das für ihn ein extremer Schmerz gewesen sein.

Obwohl Paulus in seinen Briefen mehrfach auf den leidenden Gottesknechten und Schmerzensmann in Jes 53 anspielt, findet sich keine Allusion auf dessen Schmerzen, auch nicht in seinem Wortgebrauch. Wenn er wie Jes 53,3f. 10 von

6 Das Verb ὀδυνάω (Schmerz verursachen; im NT nur im Passiv: Schmerz empfinden) kommt im Neuen Testament nur sehr selten vor. In Lk 2,48 steht es für den Schmerz, die die Eltern Jesu empfinden, die ihr Kind nicht mehr gefunden haben; in Lk 16,24f. bezeichnet es die Folgen der Qualen, die der reiche Mann in der Gehenna erleiden muss und in Apg 20,38 der Abschiedsschmerz, den Paulus verursacht.

7 So geht Wolter, Michael: Der Brief an die Römer (= EKK, Teilband 2: Röm 9-16), Neukirchen-Vluyn: 2019, S. 27 nicht auf die Einmaligkeit dieses Gebrauchs ein. Ebenfalls misst Wilckens, Ulrich: Der Brief an die Römer (= EKK, Teilband 2), Studienausgabe, Neukirchen-Vluyn/Mannheim: 2010, S. 186 diesem keine eigene Bedeutung zu.

Schlägen (πληγῆ) spricht, dann bleiben deren schmerzhaftige Folgen unerwähnt (vgl. 2Kor 6,5; 11,23).

Mit einem ganz anderen Akzent werden in den Pastoralbriefen ein einziges Mal Schmerzen erwähnt. Diejenigen, die der Geldliebe verfallen sind, haben sich selbst mit vielen Schmerzen (ὀδύνας πολλὰς) durchbohrt (1Tim 6,10). Schmerzen erscheinen hier als Strafe für Verfehlungen.

Leiden ohne Schmerzen? Deutungen einer merkwürdigen Auslassung bei Paulus

Im Folgenden sollen einige Gründe erwogen werden, weshalb ein Mensch nicht über seine Schmerzen spricht.

- a) Schmerz offenbart Schwäche: Schmerz schwächt den Menschen und schränkt ihn ein. Gleichzeitig ist der Schmerz immer das Resultat einer Schwäche. Dabei spielt es keine Rolle, ob es dabei um psychische oder physische Schmerzen geht. Schmerz wird durch Leiden ausgelöst. Leiden geht auf einen Mangel an Gesundheit, Unversehrtheit oder Zuversicht und Vertrauen zurück. Wenn Leiden eine Schwäche anzeigt, dann zeigen Schmerzen eine doppelte Schwäche an, nämlich dass der Leidende von seiner Not zutiefst betroffen und versehrt ist. Wenn jemand den Schmerz ausklammert, dann klammert er auch diese zweite Schwächung aus. Das wird möglicherweise dann sogar von anderen als Stärke anerkannt. Wenn etwa jemand im Sport trotz einer offensichtlichen Verletzung weiterkämpft, kann er für diese Schmerzverdrängung gefeiert werden. Er steht über seinem Leiden.
- b) Schmerz ist laut. Der Schmerz ist penetrant und lenkt ab. Der Schmerz lenkt die ganze Aufmerksamkeit auf einen Punkt. Der Mensch kann nicht mehr klar denken und nicht mehr klar fühlen. Der Schmerz kann so laut sein, dass der Betroffene selbst verstummt und die Sprache verliert. Wenn er den Schmerz ausklammert, dann kann er sich besser fokussieren und seine Leistungsfähigkeit beibehalten.
- c) Schmerz löst Ängste aus, Ängste vor der Zukunft oder vor Ausgrenzung, Einsamkeit und Stigmatisierung oder sogar vor Sterben und Tod. Wer den Schmerz ausklammert, beherrscht seine Angst und kann frei leben.
- d) Schmerz zeigt Grenzen auf und verändert. Es gibt eine Zeit vor dem Schmerz und eine danach. Der Schmerz selbst ist die Grenze. Schmerz konfrontiert mit den leiblichen und seelischen Grenzen, aber auch mit dem Tod. Wenn der Schmerz ausgeklammert wird, dann ist der Mensch dadurch nicht begrenzt und nicht machtlos.

- e) »Männer jammern nicht.« Auch aus einem gewissen Geschlechterrollenverständnis heraus kann über Schmerzen geschwiegen werden.
- f) Wenn Schmerz als Strafe verstanden wird, dann wird Schmerz nicht genannt, um eine Beschämung wegen des »verdienten« Schmerzens zu vermeiden.

Es können hier nicht alle diese Punkte einzeln in Bezug auf Paulus diskutiert werden. Folgende Argumentationslinie ist für Paulus sehr wichtig, dass sein Leiden nicht Strafe oder Zeichen des geringeren Segens von Gott ist, sondern Zeichen der Verbundenheit mit Jesus Christus und seinem Geschick. Auch die Leiden, die alle Glaubenden und die ganze Schöpfung erleiden, sind nicht Strafe, sondern Geburtswehen, die Neues erwarten lassen.

Insgesamt lässt sich ein gewisser Duktus der paulinischen Auslassung des Leidens herauskristallisieren. Schmerzen gehen, wie diese Punkte zeigen, sehr leicht mit einem Kontrollverlust einher. Paulus nennt oft Sterben und Tod Christi und spricht auch dessen Leiden an. Doch bei all diesen Aussagen macht er deutlich, dass Gott bei diesem Geschehen nie die Kontrolle verloren hat. Wenn das Leiden der Jesusanhänger ein Mitleiden mit Christus ist, dann macht dieser Ausdruck »mitleiden« deutlich, dass dieses Leiden nie darauf hinweisen würde, dass Gott die Kontrolle über das Geschick seiner Kinder verloren hat. In ihrem Leiden bleiben sie eingebettet in Jesus Christus und seinem Geschick. Ja, ihr Leiden ist sogar ein Hinweis darauf, wie eng sie mit Christus und seinem irdischen Leiden verbunden sind.

In der oben ausgelegten Perikope 2Kor 4,7-15 macht Paulus deutlich, dass er zwar dem Leiden fortwährend ausgeliefert ist, aber dabei mit Gottes Hilfe nicht die Kontrolle verliert. Bei seinem Pfahl im Fleisch verweigert ihm Gott explizit die Heilung und damit die Kontrolle über diese Situation, aber zugleich vertraut Paulus darauf, dass Gott die Kontrolle behält und gerade mit seinem Leiden seinen Heilsplan verfolgt. Der Herr selbst habe ihm in dieser Situation gesagt (2Kor 12,9-10):

»9 ... Meine Gnade genügt, denn die Kraft wird in Schwachheit vollkommen. Sehr gerne will ich mich nun vielmehr in meinen Schwachheiten rühmen, damit die Kraft Christi bei mir wohne. 10 Deshalb habe ich Wohlgefallen an Schwachheiten, an Misshandlungen, an Nöten, an Verfolgungen, an Ängsten um Christi willen; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark.«

Paulus macht hier deutlich, dass es in seinem Leiden nicht um Niederlagen und in seinen Schwachheiten letztlich auch nicht um Schwäche geht, sondern darum, dass Gott mit diesen seinen Sieg herbeiführen und seine Kraft erst recht erweisen wird. Durch Gottes Hilfe sind alle diese Leiden nicht Kontrollverluste, sondern Mittel Gottes, um seinen Sieg durchzusetzen. Paulus weiß sich mit seinem Leiden ganz in die Wege Gottes eingebettet.

Wenn Paulus von seinen Schmerzen schreiben würde, dann könnte er nicht kontrollieren, ob seine Adressaten dies als Signale des Kontrollverlustes verstehen könnten. Das wird ein wichtiger Grund sein, weshalb er nicht darüber spricht. Wenn er über Schmerzen spricht, dann über die Geburtswehen, die zwar große Schmerzen hervorbringen, aber doch zielgerichtet auf etwas Neues, das von Gott geschenkt wird, ausgerichtet sind. Wenn er in Röm 9,2 dennoch von seinen Schmerzen spricht, dann deutet er damit an, dass es ihn wegen der Christusferne seiner Landsleute innerlich so zerreißt, dass er sogar seine Kontrolle verlieren könnte vor lauter Kummer und Schmerzen um ihretwillen. Und tatsächlich erwähnt er im nächsten Satz (Röm 9,3) seinen wahnsinnigen Wunsch, von Gott verflucht zu sein, wenn er damit seine Landsleute retten könnte. Mit dramatischer Rhetorik zeigt Paulus hier die Intensität seiner Schmerzen, die ihn die Kontrolle über sich selbst und seinen Glauben verlieren lassen könnten. Doch wie gesagt, dies ist die eine einzige Ausnahme, die diesen argumentativen Zwecken dient und es sind eindeutig innere Schmerzen gemeint. Ansonsten sichert Paulus mit seiner elliptischen Argumentation das Verständnis, dass niemand befürchten müsste, er würde die Kontrolle verlieren aufgrund seiner Leiden oder dass seine Leiden sogar ein Hinweis darauf sein könnten, dass Gott nicht mehr alles unter Kontrolle haben könnte.

In den Ehrdiskursen der Antike steht Paulus zuerst als Verlierer da. Sein geschlagener und vernarbter Körper ist nicht der Körper eines freien Mannes, sondern ein Sklavenkörper.⁸ Es ist kein Zufall, dass Paulus gerade im Galaterbrief und im zweiten Korintherbrief sein Leiden stark thematisiert. In diesen Briefen muss er sich besonders intensiv mit Gegnern auseinandersetzen. Für diese ist sein Körper ein Grund, ihn bloßzustellen und seine apostolische Autorität zu negieren. Paulus thematisiert sein Leiden nie, um seine schlimmen Erfahrungen mit anderen zu teilen, sondern sie haben immer eine argumentative und christologische Bedeutung. Seine apostolische Existenz ist »die somatische Epiphanie des Gekreuzigten, der seinerseits wiederum einziger Inhalt des Evangeliums ist.«⁹ Paulus muss in Bezug auf seine körperlichen Leiden gegen die Aspekte der Schande und Ehrlosigkeit argumentieren, die seine Gegner seinem Leiden aufgrund des kulturellen Kontextes mühelos zuschreiben können. Dies gelingt ihm durch die christologische Deutung seiner Leiden. Dabei kann er keine zusätzliche Schwächung gebrauchen, die die

8 Dazu ausführlich Weidemann, Hans-Ulrich: »Denn auch wir sind schwach in ihm« (2Kor 13,4) – Paulus und sein Leib im Medium seiner Briefe, in: Reiner Knieling/Andreas Ruffing (Hg.), Männerbeziehungen. Männerspezifische Bibelauslegung II, Göttingen: 2015, S. 139-166, hier S. 155-157. Weidemann zeigt in seinem ganzen Beitrag, wie eindrücklich Paulus um die Deutungshoheit über sein Leiden ringt.

9 Güttgemann, Erhardt: Der leidende Apostel und sein Herr, Studien zur paulinischen Christologie (= FRLANT 90), Göttingen: 1966, S. 123f.

Thematisierung seiner Schmerzen implizieren würde. Wahrscheinlich kann Paulus auch nicht auf Traditionen zurückgreifen, die Jesu Schmerzen betonen würden. Denn auch die späteren Evangelien zeugen nicht von solchen Passionstraditionen.

Wenn wir das Thema Schmerz bei Paulus beobachten, sehen wir eine große Auslassung. Paulus hatte kein Interesse, sich noch schwächer zu machen als er durch sein Leiden schon war und offensichtlich lagen ihm auch keine Passionstraditionen vor, mit denen er seinen Schmerz hätte mit den Schmerzen Jesu identifizieren können. Umso gewichtiger ist die Erwähnung seines inneren Schmerzes in Röm 9,2 und der Neues gebärende Geburtsschmerz, den er sowohl bei sich als auch bei den Glaubenden und in der ganzen Schöpfung beobachten kann.

***Passio sine doloribus* – Leiden ohne Schmerzen**

Beobachtungen zum ältesten Bericht des Martyriums Jesu

Reinhard von Bendemann

1. *Compassio* – Zur Rezeptionsgeschichte der Passion Jesu als schmerzaffizierter Kreuzweg

Die älteste kohärente Erzählung vom Leiden und Sterben Christi findet sich im (später so eingeteilten) 14. und 15. Kapitel des um das Jahr 70 n. Chr. entstandenen Markusevangeliums; sie wurde zur literarischen Grundlage der wenige Jahrzehnte später entstandenen Passionsberichte des Matthäus (Mt 24f.) und des Lukas (Lk 22f.) und hat wahrscheinlich mindestens indirekt auch den Leidensbericht des vierten Evangeliums mit geprägt (vgl. Joh 18f).

In Hinsicht auf das Thema Schmerzen hat diese Erzählung in ihrem Plot, aber auch in zahlreichen Einzelzügen die christliche Rezeptionsgeschichte bestimmt wie kein anderer Text.

Beginnend bereits in der Spätantike, dann vor allem jedoch im Hoch- und Spätmittelalter wird die Erzählung der Passion Jesu zu *der* Fundgrube für Schmerzen schlechthin und beschäftigt als solche die Frömmigkeit in einer großen Fülle von literarischen und künstlerischen Gattungen und Ausdrucksformen (Reliquienkult; Passionsspiele u.a.).¹ Jesus wird zum *homo dolorosus per se* – narrativ-liturgisch immer stärker erweitert und angereichert durch seine *mater dolorosa*, die das Geschick ihres Sohnes beklagt und alle Schmerzen und alle Trauer um Jesus in sich aufnimmt.

Jesu wird mehr und mehr als der von Folter und Schmerzen Gebeugte, Verkrümmte und Verwundete gezeigt. Man bedenkt seine letzte Nacht im Gefängnis auf das Schmerzhafte hin, die Jesus bei der Geißelung beigebrachten Peitschenhiebe und Wunden werden beschrieben und sogar nummeriert, die Marterwerkzeuge (*arma*), durch die er verletzt wird, werden eigener Reflexionsgegenstand. Immer

1 Siehe zum Folgenden das Material zur Wirkungs- und Auslegungsgeschichte der Matthäuspassion, die zu weiten Teilen die Markuspasion übernimmt: Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28) (= Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Band I/4), Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn: 2002, S. 14-386.

mehr fließt Blut. Man stellt sich, so z.B. bei Bonaventura, die Schmerzhaftigkeit des Ausziehens des durch Blut klebenden Purpurmantels vor, bei der die Wunden erneut aufreißen. Vor allem der Kreuzigungsvollzug als solcher wird, angefangen beim Aufrichten des Kreuzes und der Zahl der verwendeten Nägel bis hin zur Streckung und zum Reißen der Glieder, immer phantasiereicher ausgemalt. Das *ultimum verbum* Jesu, das in Mk 15,34 als laut gerufenes aramäisches Zitat von Ps 22,2 angegeben ist, wird als letzter Kulminationspunkt des immensen Schmerzes Jesu gefasst.²

Ein Hauptmotiv dieser rezeptiven Implementierung der neutestamentlichen Passionserzählung mit der Schmerzthematik ist das Motiv der *compassio*. Ziel wird es immer mehr, oft vor dem Hintergrund schrecklicher und schmerzhafter zeitgeschichtlicher Erfahrungen, die eigenen Qualen mit denen Christi zu verbinden, um sich körperlich-partizipativ in sie hineinversetzen zu können. Der Leidensbericht wird quasi als Ermunterung aufgefasst, in die Rolle des Simon von Kyrene zu schlüpfen und die Last des Kreuzes Christi am eigenen Leib zu erfahren; in dieser Grundidee wurzeln die spätmittelalterlichen Kreuzwege. Die Verletzungen Christi werden zu *stimuli* der schmerzhaften Selbstkasteiung und Selbststigmatisierung. So wird etwa die im Passionsbericht nur kurz notierte Geißelung Jesu durch die römischen (Auxiliar-)Soldaten (lateinisch: *flagellare*) zum Programm der Massenbewegung der Flagellanten, die vor allem im 13. und 14. Jahrhundert solche qualvolle Geißelung als Bußhandlung an sich selbst vollzieht mit dem Ziel der *unio* mit dem leidenden Menschensohn.

Immer wieder wird im Hintergrund entsprechender Schmerz-betonter Aneignungen und Rekapitulationen der Passion Jesu auch die Auffassung erkennbar, dem qualvollen Leiden eigne eine soteriologische Dimension; die *dolores Christi* und die Teilnahme an ihnen dienten der Summierung und der Überwindung der Qualen dieser Weltzeit.

Nähert man sich von solchen Befunden der späteren christlichen Rezeptionsgeschichte her den frühesten Berichten des Martyriums Jesu, so ist nüchtern zu konstatieren: Hier findet man für solche späteren Entwicklungen kaum Anhaltspunkte.

2 Vgl. U. Luz: 2002, S. 337 zu Dionysius, dem Kartäuser; vgl. a.a.O., S. 338, zum Problem des Theopaschitismus.

2. *Passio sine doloribus* – Annäherungen an das erzählerische Bild im ältesten Passionsbericht

Im Blick auf die Befunde im Markusevangelium, auf dessen – wie gesagt: ältesten – Passionsbericht ich mich im Folgenden beschränke,³ ist festzuhalten: Die Erzählung verhält sich gegenüber späteren kreativen Lektüren, die der oben angesprochenen Inflation der Schmerzen Vorschub leisteten, äußerst widerständig und abständig.

Gewiss rechnet die Erzählung mit dem Wissen der Leserschaft, dass die der eigentlichen Kreuzigung vorausgehende Geißelung und auch die Verspottung durch die römischen Soldaten im *Mimus* grausam sind.⁴ Gewiss ist vorausgesetzt, dass die Kreuzigungsstrafe eine äußerst brutale Sklaven- und Verbrecherstrafe darstellt, welche von den Römern als »Räuber« eingestufte Akteure im ersten Jahrhundert mit dem Ziel der Abschreckung massenweise traf.⁵

Doch ist in Hinsicht auf die Schmerz-Thematik, die spätere Leser hier gesucht haben und suchen, in der Passionsgeschichte insgesamt ein *vacat* zu verzeichnen. Vergegenwärtigen muss man sich dabei: Der Passionsbericht unterscheidet sich,

-
- 3 Vergleichbares gilt jedoch auch für die weiteren kanonischen Passionsberichte. Luz konstatiert im Blick auf die Matthäuspassion mit Recht: »Nichts von all diesen Grausamkeiten deutet der Bibeltext an« (U. Luz: 2002, S. 320). Lukas konzeptualisiert im Übergang vom Evangelium zur Apostelgeschichte den Tod Jesu unter den Vorzeichen seiner Rehabilitation – auch auf Seiten der politisch Verantwortlichen. Die Johannespassion ist noch stärker vom Axiom des Sieges Jesu über den Tod und von der Konzeptualisierung dieses Todes als notwendige Vorstufe zu seiner Erhöhung her entworfen.
- 4 Siehe zu den historischen Hintergründen: Hengel, Martin: »Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die ›Torheit‹ des ›Wortes vom Kreuz‹«, in: Rechtfertigung. FS E. Käsemann, Tübingen: 1976, S. 125-184; Kuhn, Heinz-Wolfgang: »Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts«, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 72 (1975), S. 1-46; Ders.: Artikel »Kreuz II. Neues Testament und frühe Kirche (bis vor Justin)«, in: Theologische Realenzyklopädie 19 (1990), S. 713-725; Ders.: »Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums«, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Reihe II: Principat 25/1, hg. v. Hildegard Temporini und Wolfgang Haase, Berlin/New York (1982), S. 648-793.
- 5 Die Kreuzigungsstrafe ist für Palästina breit bezeugt; historisch betrachtet, ist Jesus einer unter zahllosen Gekreuzigten. Nach Josephus, Antiquitates XVII 296 ließ Quintilius Varus im Jahr 4 v. Chr. vor Jerusalem zweitausend Juden kreuzigen; nach Josephus, Bellum Iudaicum II 253 sei unter dem Prokurator Felix die Zahl der gekreuzigten »Räuber« und der Einwohner, denen eine Verbindung mit diesen nachgewiesen werden konnte, ins Unermessliche gestiegen. Vgl. auch Josephus, Bellum Iudaicum II 75.241.306.308; III 321; V 289.449-451; Antiquitates XX 129. Unter »Räubern«/»Banditen« wird auch Jesus gekreuzigt (Mk 15,27 par). *Nota bene* ist es nicht richtig, dass die Kreuzigung *ausschließlich* von den Römern ausgeübt wurde. Auch die jüdischen Hasmonäer praktizierten Kreuzigungen (vgl. Josephus, Bellum Iudaicum I 96-98; Antiquitates XIII 308f.).

unter anderem in den sehr viel präziseren Ortsangaben und der differenzierten Zeitstruktur, in manchem vom übrigen Evangelium; bestimmend ist hierbei unabhängig von der Frage, wie der Erzähler überhaupt informiert sein kann – die Jünger sind sämtlich geflüchtet –, auch die Ereignisbindung.⁶ Doch handelt es sich um ein *erzählerisches* Bild, welches selektiert, akzentuiert und literarisch bewusst gestaltet wird. Es hätte in der antiken Literatur durchaus Vorbilder für einen »Schmerzensmann« gegeben; doch der Erzähler des zweiten Evangeliums entscheidet sich bewusst dafür, Jesus nicht als einen solchen darzustellen.

Markus erzählt in rhetorischer *brevitas* (Kürze). Die erzählte *Figurenrede*, insbesondere die der Hauptfigur, fokussiert weder terminologisch noch sachlich körperliche Schmerzerfahrungen. Auch die *Erzählerrede* interessiert sich in Mk 14f. nicht für körperliche Schmerzen. Einschlägige griechische Wortstämme und *termini* fehlen in der Attribuierung der erzählten Vorgänge (»telling«).⁷ Insgesamt zeigt der Erzähler des Markusevangeliums das Leiden auch nicht schmerzbetont, d.h. die Erzählung gibt keinerlei Impulse und Anhaltspunkte dafür, dass die Leserschaft hier eigene Schmerzerfahrungen interferieren soll. Die im Markusevangelium so wichtigen und den Passionsbericht erzählerisch vorbereitenden »Leidensansagen« Jesu (Mk 8,31; 9,31; 10,32-34; vgl. Mk 9,9.12; 10,45; 12,8-11) und die ihnen jeweils rhythmisch folgenden korrektiven Jüngerbelehrungen (Mk 8,34-9,1; 9,35-50; 10,42-45) fokussieren *expressis verbis* nicht auf Schmerzerfahrungen. Dies entspricht den Befunden im eigentlichen Kreuzigungsbericht. In Mk 15 bleiben viele Details, die wir aus antiken Kreuzigungstexten kennen und mit denen sich Notizen extremen Schmerzes hätten verbinden lassen, unerwähnt; es fehlen bei Markus z.B. auch

6 Die Frage nach frühen überlieferungsgeschichtlichen Vorstadien und Wachstumsprozessen der Markuspasion muss hier nicht diskutiert werden. Sehr wahrscheinlich stand am Beginn der Plot eines Kreuzigungsberichts (vgl. Mk 15,20b-41), in dem bereits die Tendenz leitend war, den Tod Jesu nicht nur zu berichten, sondern ihn vielmehr mit alttestamentlichen Leidenspsalmen (besonders Ps 22 und 69) zu deuten und damit zu verarbeiten. Siehe hierzu im einzelnen Reinbold, Wolfgang: »Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien« (= Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Band 69), Berlin/New York: 1994.

7 Der philologische Einzelnachweis kann hier aus Raumgründen nicht erbracht werden. Insbesondere fehlen im ältesten Passionsbericht alle Derivate der im Umfeld der Schmerzthematik zu erwartenden griechischen Wurzeln *alg-*, *pon-* und *odyn-*. In Jes 53,4 wird das »Schleppen« von »Schmerzen« in der Septuaginta mit dem Stamm *odyn-* aufgenommen; so findet sich das Zitat jedoch nicht in Mt 8,17, wo vielmehr von »Krankheiten« die Rede ist. – Das passt zu dem Befund, dass Jes 53,4 seinen Ort nicht in den Passionsberichten der Evangelien hat, sondern einzig bei Matthäus in einem Reflexionszitat, das die Heilaktivität Jesu deutet. M.a.W. Jesus lässt sich in den Passionsgeschichten nicht im Licht des vierten Gottesknechtliedes als der »Schmerzen« »forttragende« Messias begreifen.

Nägel und weitere Marterwerkzeuge. Jesus stirbt nach dem Bild der Markuspassion sehr rasch; sein Gekreuzigtwerden und Verscheiden sind äußerst knapp notiert (vgl. Mk 15,24a.37). Wie »blutig« sein Tod denn gewesen sei, wird in der Forschung unterschiedlich eingeschätzt; offene Wunden und Verletzungen hätten – historisch betrachtet – vor allem Folge der *flagellatio* sein können. Festhalten kann man: Markus erwähnt derlei nicht.

Weiter: Der verantwortliche römische *praefectus Iudaeae*, Pontius Pilatus, dessen negatives Image die Erzählung wahrscheinlich bei der Leserschaft als bekannt voraussetzen kann, wird keineswegs besonders grausam oder brutal gezeigt, auch wenn die Verurteilung Jesu *extra ordinem* erfolgt.⁸ Pilatus wird in der Erzählung auch als der Getriebene präsentiert. Zweimal erkundigt er sich beim zuständigen *centurio*, ob Jesus schon gestorben sei; er gibt schließlich Jesu Leichnam frei (Mk 15,44f.). Die Annäherung an Pilatus in der Erzählung geht bei Markus so weit, dass dieser sogar den *point of view* des Erzählers übernehmen kann, wenn er »Neid« als Aktionsmotiv der jüdischen Gegner identifiziert (Mk 15,10).

Es fehlen also in Figurenrede und Erzählerrede in Mk 14f. all diejenigen Schmerz-Attribute völlig, die man im Licht der späteren mittelalterlichen Aneignung des Textes erwarten würde. Fremd ist dem Markusevangelium auch die oben angesprochene weiter reichende Konstruktion, dass Jesu Verletztwerden und seinen Schmerzen irgendeine soteriologische Potenz zukommen könnte. Der Zeitpunkt des Todes Jesu wird zwar mit apokalyptischen Erzähltopoi angereichert (hierhin gehört wahrscheinlich das Zerreißen des inneren oder äußeren Tempelvorhangs: Mk 15,38; solche apokalyptischen Motive verstärkt in Mt 27,51-54). Doch gibt es im ältesten Passionsbericht keinerlei Verbindung von Schmerzen Jesu zu den Drangsalen resp. den (Geburts-)Wehen/Schmerzen der anhebenden Endzeit als apokalyptischem Topos (vgl. hierzu 1Thess 5,3; Gal 4,27; Mk 13,8 par; Apk 12,2; nach Apg 2,24 hat Gott in der Auferweckung Jesu die »Wehen des Todes« gelöst).

Auch das »Lösemittel«, als das der Menschensohn nach Markus sein Leben einsetzt (Mk 10,45), ist nicht schmerztherapeutisch konturiert, Markus weiß nichts von Schmerzen mit stellvertretendem oder sogar sühnendem Charakter; im Fokus steht der Sklaven-Dienst (*diakonia*) des Menschensohns – im Kontrast zum Verhalten der Herrscher und Mächtigen (vgl. Mk 10,42-44).⁹

8 Zu den historischen und rechtshistorischen Fragen vgl. in Kürze: Hengel, Martin: »Jesus und das Judentum« (= Ders./Anna Maria Schwemer [Hg.]: Geschichte des frühen Christentums, Band 1), Tübingen: 2007, S. 601-618. Hengel notiert zur Verhörszene: »Pilatus scheint sich redlich um diesen sonderbaren Gefangenen bemüht zu haben [...]« (a.a.O., S. 605).

9 Zur nicht-sühnetheologischen Interpretation von Mk 10,45 und zur Deutung des Todes Jesu bei Markus: Breytenbach, Cilliers: »Narrating the Death of Jesus in Mark: Utterances of the Main Character, Jesus«, in: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 105 (2014), S. 153-168.

Summa summarum kann man folglich allgemeine Evidenzüberlegungen anstellen, dass die in Mk 14f. erzählten Vorgänge »schmerzhaft« gewesen sein müssen, z.B. dass es bitter ist, wenn die eigenen Kleider verlost werden (Mk 15,24 in biblischer Erfüllung von Ps 22,19 [21,19LXX]), dass die Darreichung eines Essigschwammes als Teil der Verspottung am Kreuz in Mk 15,36 auch quälend ist (als Erfüllung von Ps 69,22) oder dass es »weh tut«, wenn auf den mit einem Spottkranz aus stacheligem Unkraut bekrönten Kopf noch Stockhiebe erfolgen (Mk 15,7-19).¹⁰ – Nur gilt: Die markinische Erzählung ist an solchen Schmerz-Wahrnehmungen völlig uninteressiert. Auch das letzte Wort Jesu ist nicht im Sinne eines finalen *Schmerzen*-Schreis zu interpretieren, sondern ist bei Markus einerseits die Spitze eines klimaktisch geordneten, sukzessiven Verlassenwerdens Jesu und andererseits die Rücknahme des Todesgeschicks in die biblischen Gebetsworte des leidenden Gerechten (Mk 15,34/Ps 22,2).

Spannend und lohnend wäre es nun, die Umbrüche in der Rezeption des ältesten Martyriumsberichtes Jesu durch die Jahrhunderte zu verfolgen und die kulturgeschichtlichen, literaturgeschichtlichen, rechtshistorischen und theologischen Faktoren herauszuarbeiten, die zur Reinterpretation der Passion Jesu als *Schmerzen*-Geschichte geführt haben und diesen zum *homo dolorosus per se* avancieren ließen. In einem neutestamentlichen Forschungsbeitrag beschränken wir uns hier jedoch auf einige traditionsgeschichtliche Erwägungen zu der Frage, warum die Anfänge der Erzähltradition vom Sterben Jesu in Hinsicht auf die Schmerzthematik – retrospektiv beurteilt – so zurückhaltend bleiben.

3. Das Leidensgeschick des Gerechten und die *mors turpissima* des Kreuzes

Ein erster Erklärungszugang zum *Schmerzen*-Schweigen der ältesten Erzähltradition vom Leiden und Sterben Jesu setzt vom spätantiken Ideal der *Apatheia* her an.¹¹ Vereinfacht gesagt geht es darum, dass nach den Postulaten vor allem der

10 So U. Luz: 2002, S. 296, der in Mt 27,30 die spätere Deutung der Dornenkrone als Marterwerkzeug (seit Clemens Alexandrinus, Paed II 73,3) angelegt finden möchte.

11 Dies tut – spätere Befunde in die neutestamentliche Zeit rückprojizierend und vereinfachend – Christoph Marksches (Ders.: »Der Schmerz und das Christentum«, in: Eugen Blume/Annemarie Hürlimann/Thomas Schnalke/Daniel Tyradellis [Hg.], Schmerz, Berlin: 2007, S. 153-159); die Evangelien und die weitere Literatur der antiken Christen seien »in einer Umwelt geschrieben und gelesen« worden, »in der das [...] Apathie-Axiom galt und der Affekt des Schmerzes auf- und ausgehalten, nicht ausgebreitet werden sollte« (a.a.O., S. 155). Erst das Christentum habe dann »[a]m Ende der Antike [...] über das Apathie-Axiom der paganen Philosophie und heidnischen Umwelt« triumphiert (a.a.O., S. 156). Dagegen ist u.a. geltend zu machen, dass es durchaus »Schmerzensmänner« in der antiken Literatur gibt. Vgl. zur breiten literarischen Rezeption des Philoktet: Luchner, Katharina, »Philiatroi. Studien zum The-

kynisch-stoischen Popularphilosophie der Weise/der Tugendhafte Abstand zu allen Affekten gewinnen soll – und kann. Das »Selbst« des Weisen vermag sich quasi gegenüber allen störenden Außeneinflüssen abzukapseln und zu isolieren. Eine solche Haltung und Fähigkeit des inneren Selbst gilt es in ethischer Hinsicht anzustreben; Menschen, die in dieser Haltung und Befähigung sterben und deren Sterben derart erzählt werden kann, gelten dann als vorbildlich. In entsprechende literarische Konzeptualisierungen, wie wir sie z.B. in der antiken Biographie oder auch in der Historiographie finden, spielen weitere popularphilosophisch vermittelte Tugend-Konzepte hinein, insbesondere das der »Tapferkeit« (*fortitudo*).¹²

Dieser Zugang kann freilich die Befunde im ältesten Passionsbericht nur sehr bedingt erklären; er setzt faktisch *e silentio* an. Insgesamt stirbt Jesus nach Markus gewiss sehenden Auges, vorbereitet und zuletzt ergeben in sein kommendes Geschick, wie in direkter Figurenrede hervorgehoben wird (vgl. Mk 8,31; 9,31; 10,32-34; 10,38-40); und es fehlen auch nicht jegliche Züge einer Vorbildlichkeit der Hauptfigur im Sterben.¹³ Doch liegt der Fokus im Markusevangelium nicht in der Weise auf dem »Charakter« Jesu, wie dies in antik-biographischen Texten der Fall ist; und in keinem Fall sind erzählerische Signale zu identifizieren, die darauf zielten, Jesus in seinem Leiden und Sterben als besonders »tapfer« zu inszenieren.

Im ältesten Passionsbericht gilt: Leiden und Sterben sind schlicht »da«;¹⁴ sie treffen Jesus als einen frommen jüdischen Gerechten, der sein gewaltsames Geschick ergeben in die Hand des Gottes Israels legt. Das Ertragen von Schmerzen oder eine weitere Affekthaftigkeit interessieren den Erzähler dabei nicht, wie wir feststellten.

Einen deutlichen Schritt weiter in der Erklärung des Schmerzen-Schweigens im ältesten Martyriumsbericht Jesu führt dagegen die Einsicht: Das quasi grundlegendere, übergeordnete und umgreifende Wahrnehmungsschema, das Lese-

ma der Krankheit in der griechischen Literatur der Kaiserzeit« (= Hypomnemata, Band 156), Göttingen: 2004, S. 337-352. Zu Schmerzkonzepten in altchristlichen Märtyrertexten: Cobb, L. Stephanie: »Divine Deliverance. Pain and Painlessness in Early Christian Martyr Texts«, Oakland: 2017.

12 Zur Tapferkeit als Thema der antiken Grabrede: Vogel, Manuel: »Commentatio mortis. 2Kor 5,1-10 auf dem Hintergrund antiker ars moriendi« (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 214), Göttingen: 2006, S. 63-73.

13 Vgl. sachlich in Hebr 13,7 die Aufforderung an die Adressaten, sich am »Glauben« zu orientieren, mit dem die Gemeindeführer gestorben sind. Auffällig ist, wie der markinische Jesus ab dem 10. Kapitel auf alle Wunder- und Machtmittel verzichtet, die ihn in Galiläa in seiner dämonenbannenden und therapeutischen Aktivität kennzeichnen. Er tritt im Leiden und Sterben programmatisch hinter den Willen Gottes zurück.

14 Insofern liegt für Markus auch außerhalb des Gesichtskreises, was Valerius Maximus zum Tod des Euripides schreibt, nämlich über die »Grausamkeit des Schicksals, die ein so großer Geist nicht verdient hat« (*crudelitas fati tanto ingenio non debita*; Facta et Dicta Memorabilia 9,12 ext. 4).

rinnen und Leser bei der Schilderung des Todes eines Menschen in neutestamentlicher Zeit aktivieren, ist nicht das der Anwesenheit oder Abwesenheit physischer Schmerzen, sondern das der Anwesenheit oder Abwesenheit von »Schmach«/»Schande«.

Im Tod eines Menschen wird sein »Ehrenkapital« auf den Prüfstand gestellt. Im Todesgeschehnis fällt die Entscheidung über »Würde«, »Ansehen« resp. »Scham«, »Schmach« und »Schande« als Antonymen, und zwar in Hinsicht auf die Person und ihre Lebensleistung insgesamt, damit aber auch immer über die Familie, die Gruppe, das Volk bzw. das soziopolitische Gebilde, dem der Sterbende zugehört. Gibt die Weise des Lebensendes resp. des Sterbens Anlass zum Spott, kann die gesamte *Vita* einer Person retrospektiv eminenten Schaden nehmen; stirbt ein Mensch dagegen (trotz widriger Umstände) ohne Widerstand dem Schicksal resp. dem Willen Gottes ergeben,¹⁵ ggf. auch heiter, entsprechend eigener Einsicht, eigenem Plan und Vorhersage, in letzter Verrichtung kluger und würdevoller Aktivitäten, z.B. der Sorge für Mitmenschen, oder im Gespräch mit Schülern oder Freunden, in dignitätvoller Körperhaltung, mit gewichtigen, sein Leben zusammenfassenden *ultima verba*,¹⁶ und wird seiner Person/seinem Körper auch postmortal ehrenvolle Behandlung zuteil, so illuminiert diese letzte Summierung und Akkumulation von »Ehrenkapital« sein gesamtes Leben.¹⁷ In dieser Weise schildert z.B. Plutarch den grausamen Tod des Pompeius (Plutarch, *Vita Pompei* 79f.). Auch der Ermordung Caesars kann so *a posteriori* Würde zugeschrieben werden (Sueton, *Caesar*, 86f.). Entsprechend ehrenvoll lässt Sueton Vespasian im Stehen sterben (Sueton, *Vespasian* 24; vgl. den idealtypischen Selbstmord Senecas bei Tacitus, *Annalen* 15,60-64). Umgekehrt kann z.B. der einsame oder auch der den Körper entblößende und kläglich entstellende Tod einer Figur diese, ihre Anhänger und ihre Lebensleistung final ihrer Würde berauben (vgl. klassisch zum Tod des Nero: Sueton, *Nero*, 49).

Der Tod durch eine Hinrichtung/Tötung beschreibt einen Sonderfall. Hier gilt nämlich ggf. nicht nur das Vergehen/das *crimen* als schändlich, welches ggf. die Tötung begründet, sondern in enger Interdependenz hierzu besonders auch die Hinrichtungsart. Das *genus mortis* beschreibt *per se* eine Evaluation der Lebensführung, der »Botschaft« und Lebensleistung des Getöteten.

Als schändlich gilt in der antiken Literatur schon die Hinrichtung durch das Beil (vgl. exemplarisch den Tod des Antigonos: Josephus, *Bellum Iudaicum* I 357). Als das anstößigste *genus mortis* erscheint jedoch in einem breiten *common sense*

15 Vgl. Valerius Maximus 13 (*De cupiditate*): Mangelnde Todesbereitschaft rückt den Charakter in ein schlechtes Licht.

16 Vgl. die Karikatur solcher »letzter Geräusche« in Senecas Verkürbissung (»Veräppelung«) des Kaisers Claudius: Seneca, *Apocolocyntosis* 4,3.

17 Siehe hierzu und zu den folgenden Beispielen der *ars moriendi*: M. Vogel: 2006, S. 45-222.

der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit das Kreuz. Der Kreuzestod gilt als das *summum supplicium* (Cicero, Verres II 5,168), das *servile supplicium* (vgl. Valerius Maximus II 7,12; Tacitus, Historien IV 11; vgl. II 72), als *mors turpissima*, die schändlichste aller Todesarten. Ziel der Kreuzesstrafe ist weniger das Quälen des Delinquenten, so grausam die oftmals flexibel gehandhabten Vollzüge auch sind, als vielmehr die *öffentliche Schändung*. Nach Cicero bedeutet darum schon »das bloße Wort Kreuz« für Bürger Roms eine Beleidigung ihrer Gedanken, Augen und Ohren (vgl. Cicero, Pro Rabirio 5,16).¹⁸ Im Blick auf das Ehrenkapital eines Menschen, seine Verdienste, seine Gruppe, sein Volk u.a. ist das Lebensende durch eine Kreuzigung ruinös. Entsprechendes Urteil lässt sich in der zeitgenössischen Literatur nicht nur für Kreise der Gebildeten und der Nobilität belegen, sondern auch für die Unterschichtszugehörigen.

Markus steht folglich als Verfasser der ersten und ältesten Jesusgeschichte – wie in unterschiedlichem Grad und Umfang alle frühchristlichen Schriftsteller – nicht nur vor dem Problem, dass mit dem Tod Jesu (und: der Flucht aller Anhänger) seine »Sache« hätte am Ende sein resp. scheitern können; er sieht vielmehr seine Leserschaft zugleich vor allem mit diesem Problem der *mors turpissima* konfrontiert. Die Bedeutung und die Würde, die der Hauptfigur der Erzählung für den Erzähler und seine Leserschaft zukommen, stehen in krassem Widerspruch zu ihrem Tod am Kreuz; diese kognitive Dissonanz ist kaum aufzulösen. Freunde, mit denen eine letzte Mahlzeit gefeiert wird (vgl. Mk 14,17-25), ein respektvolles *votum* eines Zugehörigen der »anderen«/der »Täter« (Mk 15,39), ein frommes letztes Wort (Mk 15,34) u.a.m. können als solche die Schande, die dem *genus mortis crucis* innewohnt, nicht tilgen.

Die besondere Erzählleistung des ältesten Passionsberichtes besteht nun gerade darin, dass sie keine erzählerische Behauptungsstruktur des Gegenteils generiert und kein »reversal«/keine Umkehrung der Bewertungen herbeizuführen sucht. Der Erzähler des zweiten Evangeliums geht nicht den Weg des Paulus, der im 1. Korintherbrief gerade in der »Dummheit« und im Skandal eines gekreuzigten Messias Heil für die Welt resp. die »Glaubenden« behauptet (1Kor 1,18-25). Vom Kreuz für sich genommen kann in der Markuspassion nicht »Heil« ausgehen, Konzepte von Sühne und Stellvertretung spielen in der Markuspassion keine Rolle (zum Problem von Mk 10,45 siehe oben). Vielmehr verschweigt der Erzähler die Schande und den Spott nicht, der einen gekreuzigten Messiaspräsidenten notwendig treffen muss – eine *contradictio in adiecto*.¹⁹

18 Vgl. auch im Neuen Testament Hebr 12,2 zur Korrelation von »Schande« und »Kreuz«. Auf die Frage der Beschaffenheit des Kreuzes Jesu und die in der Markuspassion berichteten Vollzüge im Einzelnen kann hier nicht eingegangen werden. Siehe oben Anm. 4.

19 Zur Verspottungs- und Misshandlungsszene: Josephus, Antiquitates XIX 356-359; Philo, Flacrus 36-39. In der Wertwelt der Erzählung in Hinsicht auf die Emotionen der Leserschaft bitterer als der Spott der römischen Soldaten (vgl. den *Mimus* in Mk 15,16-20) erscheinen die

Zuletzt lässt sich dieser Befund noch untermauern, wenn man einen Blick auf die ethisch-korrektiven Aussagen wirft, die Markus vor allem in dem Weg-Abschnitt nach Jerusalem (Mk 8-10) wohl kalkuliert zusammen geführt hat. Markus rechnet mit der Möglichkeit des realen Martyriums der Jünger Jesu, so ist auch das Logion vom Kreuz-Tragen in Mk 8,34 bei Markus zunächst aufzufassen (d.h. nicht: paulinisch) – auch wenn das zweite Evangelium uns keinerlei sichere Indizien dafür gibt, dass es eine blutig verfolgte »Gemeinde« voraussetzt (trotz Mk 13,6b-9). Vielmehr gilt jedoch auch in den einschlägigen paränetischen Sätzen im zweiten Evangelium, dass das soziale Feedback im Vordergrund steht und das Kreuz-Tragen zuerst impliziert, in Selbstverleugnung, in der Bereitschaft der Absehung von allen Statuswünschen und allem Insistieren auf eigener Würde die Schmach/Schande (weiter-)zutragen, die der Glaube an einen Gekreuzigten mit sich bringt (vgl. die didaktischen Abschnitte Mk 8,31-9,1; 9,33-50; 10,42-45). Eine erzählerische Besonderheit des zweiten Evangeliums, die als solche oft viel zu wenig beachtet wird und die die späteren Berichte vom Leiden und Sterben Jesu bei Matthäus, Lukas und Johannes nicht mehr in dieser Radikalität durchgehalten haben, besteht dabei darin: Markus scheut nicht davor zurück, die eigene Gruppe, nämlich die ersten Nachfolger/Jünger Jesu in dieser Hinsicht völlig versagen zu lassen und damit zu beschämen: Alle verlassen Jesus in Anbetracht des Kreuzes, nachdem sie alle – unisono – beteuert haben, genau dies nicht tun zu wollen; sogar Petrus, der Erste und Sprecher der Jünger, der immerhin vor der Kreuzigung ein Stück weiter »nachfolgt« (Mk 14,54), verleugnet Jesus; am Ende fliehen auch die Frauen, die bei der Kreuzigung noch dabei sind (Mk 16,8). Damit werden die ersten Anhängerinnen und Anhänger Jesu zu Prototypen solcher Menschen, derer sich der Menschensohn eschatologisch/postmortal im Gericht schämen muss und schämen wird (vgl. Mk 8,38).

4. Rückblick und hermeneutischer Ausblick

Wir haben gesehen: Der älteste Bericht des Martyriums Jesu ist an der Schmerz-Thematik, die die Rezeption der Evangelien seit der Spätantike und dann vor allem im Hoch- und Spätmittelalter so stark geprägt hat, gänzlich uninteressiert. Das

Schmähungen und Blaspheemien jüdischer Einzelner und Gruppen im Angesicht des Kreuzes (vgl. Mk 15,29-32; auch in Mk 15,35 muss es sich um Juden handeln). Diesen kontrastiert bei Markus die Feststellung des römischen *centurio*, dass Jesus als Mensch »Sohn Gottes war« (duratives Imperfekt; Mk 15,39). Hervorzuheben ist, dass Markus den Spott, den der Gekreuzigte in Mk 15 erfährt, nicht in der Weise verarbeitet, dass er die Rehabilitation Jesu in der Erhöhung in einen Triumph über seine Gegner/Verächter transformiert (in dieser Richtung z.B. über das Lebensende des Gerechten: Sapientia Salomonis 5,1-14).

zweite Evangelium belichtet nicht zuerst den physischen Schmerz und die qualvollen körperlichen Empfindungen, sondern das nüchterne »dass«. Die Markuspassion zielt erzählerisch nicht auf ein Evozieren von *compassio*; sie deutet nicht Jesu Schmerzen als Ausdruck der endzeitlichen Drangsale des Kosmos (vgl. das Seufzen der Schöpfung in Röm 8) o.ä. Es ist das singuläre und unwiederholbare gewaltsame Geschick des Menschensohnes, welches berichtet wird. Stimuliert oder gefordert wird nicht eine Versenkung in das Schmerzensleiden Christi. Erzählerisch bestimmend ist nicht ein *pain*-Paradigma, sondern vielmehr das Wahrnehmungsschema von *shame and honor*, welches sich in der Antike in besonderer Weise mit dem Sterben und auch der Todesart eines Menschen verband. Folglich kann auch nicht von Schmerzen ausgegangen werden, denen eine soteriologische Relevanz beizumessen sei.

Es ist anachronistisch und auch theologisch ein schwieriges Unterfangen, Menschen aus späteren Jahrhunderten die »Wahrhaftigkeit« dessen zu bestreiten, was sie in biblischen Texten gefunden haben. Hier stellen sich methodische Grundfragen, die einer ausführlicheren Behandlung bedürften. So wäre für jede Zeit und jeden Schriften- und Kulturkreis zunächst gründlich zu untersuchen, inwieweit »Schmerzerfahrungen« begrifflich *versprachlicht* werden können. Vor allem aber müsste im Zusammenhang der Kreuzesstrafe intensiver dem Problembereich sozial induzierter »Schmerzen« nachgegangen werden, d.h. der Frage, inwieweit »Schande«/»Schmach« schmerzlogisch zu begreifen ist.²⁰

Um die Umbrüche und Sprünge, die in der späteren Rezeption des ältesten Passionsberichtes erfolgt sind, noch klarer herauszuarbeiten, müsste zunächst auch die altkirchliche Rezeption gründlich untersucht werden. Schon bei Markus ist es so: Leiden und Sterben Jesu sind umgriffen von der Aussage, dass es so geschehen muss, wie es geschieht, dass die »Schriften« erfüllt werden müssen (Mk 14,49) und dass Gott in der Erhöhung zugunsten seines leidenden Gerechten handeln wird. Von hier aus konnten spätere Leser/Texte zu der Überzeugung gelangen, dass der Tod Jesu in Wahrheit ein »Sieg« Gottes ist; damit ist freilich ein wirklicher »Sprung« markiert, denn nimmt man die Befunde in der Markuspassion ernst, so gilt: Das Ende eines Gekreuzigten lässt sich grundsätzlich in keinem Fall wie das Ende des Sokrates erzählen, der in Platons »Phaidon« sein Sterben auch als einen Sieg über seine Richter konstruieren kann. Unter den kanonischen Erzählbüchern setzt aufregender Weise vor allem das Johannesevangelium bereits so an. Und in der Alten Kirche hat man dann die Passion Jesu ganz überwiegend nicht *sub voce crucis sive do-*

20 Hier müsste die Diskussion auch noch einmal traditionsgeschichtlich in das weite Feld antiker Kreuzigungs-Aussagen eintreten. Unter diesem Aspekt lohnend wäre z.B. die Untersuchung der Verspottung Gekreuzigter in der römischen Komödie (vgl. hierzu M. Hengel: 1976, S. 129 mit Anm. 13).

loris gelesen, sondern vielmehr als die Geschichte eines freudigen Triumphes Jesu über seine Widersacher und den Tod.²¹

In summa: Die späteren Zugänge und Auslegungen, die mit solch eminenter Breitenwirkung die Passion Jesu in den Rang einer archetypischen Schmerz-Erzählung gehoben haben, sind keineswegs einfach als »Bereicherungen« oder »Vertiefungen« des biblischen Textes aufzufassen. Der *Christus dolorosus* des hohen und späten Mittelalters erweist sich im Blick auf seine Referenztexte, die biblischen Passionserzählungen, auch als eine Fiktion, die diese entstellt. Ein hermeneutisches Grundproblem besteht darin, dass über Jahrhunderte in sehr vielen Fällen nicht mehr die biblischen Texte als solche, sondern vielmehr ihre fiktionalen Entstellungen meinungsbildend und praxisformierend gewirkt haben. Dies hat auch dazu geführt, dass Menschen anderen, allen voran: jüdischen Menschen und sich – selbst – Schmerzen zugefügt haben.²²

21 »Die Frömmigkeit der *Alten Kirche* war Osterfrömmigkeit. Mit dem Vorgang der Kreuzigung beschäftigte sie sich kaum. Das Kreuz war für sie nicht in erster Linie Marterinstrument, sondern eher ein Zeichen des Sieges Gottes [...] Details der Kreuzigung, die Schmerzen Jesu, das Annageln am Kreuz, die Kreuzesaufrichtung interessieren in diesem Kontext nicht« (U. Luz: 2002, S. 318; vgl. Origenes frgm 552; Ambrosius 10, 109-113; Theophylakt 468 u.a.). So nach Luz auch noch auf bildlichen Darstellungen bis zum 12. Jh.; erst von dann an dominiert der Typus des leidenden *crucifixus* (a.a.O., S. 43).

22 Es handelt sich beim Schmerz-Komplex damit um einen Fall, in dem die biblischen Texte auch vor ihrer späteren Auslegungs- und Aneignungsgeschichte in Schutz zu nehmen und gegen diese sachkritisch in Geltung zu bringen sind. In Anbetracht der neutestamentlich-textuellen Befunde kann man kaum durchgängig von »neu entdeckten Tiefen der Passionsfrömmigkeit« im Hoch- und Spätmittelalter sprechen (so U. Luz: 2002, S. 21).

Ein Märtyrer kennt keinen Schmerz

Alexander Wehrenbrecht

Wenn man sich mit dem Thema Schmerz in der Zeit des frühen Christentums befasst, kommt man nicht umhin, sich mit der Theologie des Martyriums auseinanderzusetzen. Ein *μάρτυς*/Zeuge für den christlichen Glauben zu sein, bedeutete in den ersten drei Jahrhunderten nach Christus zu leiden und Gewalt zu erfahren.¹

Schmerz ist ein steter Begleiter in Märtyrererzählungen, da Gefangenschaft und Schmähungen als »Damoklesschwert« über den Christen schwebten. Das Motiv von Folter und körperlicher Qual kommt zwar in unterschiedlichen Formen in den meisten Martyrien vor, spielt jedoch meist keine hervorgehobene Rolle. In der

1 Baumeister, Theofried: Die Anfänge der Theologie des Martyriums (= MBT 45), Münster: 1980. Baumeister, Theofried: Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum (= RQ Supplementband 61), Rom u.a.: 2009. Barnes, Timothy D.: »Pre-Decian Acta Martyrum«, in: JThS Nr. 19,2 (1968), S. 509-531. Boeft, Jan den und Bremmer, Jan: »Notiunculae Martyrologicae III. Some Observations on the Martyria of Polycarp and Pionius«, in: VigChr Nr. 39, 2 (1985), S. 110-130. Boyarin, Daniel: Dying for God. Martyrdom and the Making of Judaism and Christianity, Stanford: 1999. Bremmer, Jan N. (Hg.): Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitati, Oxford: 2012. Buschmann, Gerd: Das Martyrium des Polykarp. Übersetzt und erklärt, (= KAV 6), Göttingen: 1998. Frend, William Hugh Clifford: Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus, Oxford: 1965. Hartmann, Nicole: Martyrium. Variationen und Potenziale eines Diskurses im Zweiten Jahrhundert (= Early Christianity in the Context of Antiquity 14), Frankfurt a.M.: 2013. Henten, Jan Willem van: Art. »Martyrium II«, in: RAC 24 (2012), Sp. 300-325. Hilhorst, Anton: »Christian Martyrs Outside the Catholic Church«, in: Joseph Verheyden/Herman Teule (Hg.), Heretics and Heresies in the Ancient Church and in Eastern Christianity (= Studies in Honour of Adelbert Davids, Eastern Christian Studies 10), Löwen/Paris/Walpole: 2011, S. 23-36. Ameling, Walter (Hg.): Märtyrer und Märtyrerakten (= Altertumswissenschaftliches Kolloquium Bd. 6), Stuttgart: 2002. Merkt, Andreas: »Verfolgung und Martyrium im frühen Christentum. Mythos, Historie, Theologie«, in: IKZ »Communio« 43 (2014), S. 233-243. Middleton, Paul: Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity, London: 2006. Moss, Candida: The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom, New York: 2013. Leemans, Johann (Hg.): Persecution and Martyrdom in Late Ancient Christianity, Festschrift Boudewijn Dehandschutter (= BETHL 241), Leuven: 2011. Seeliger, Hans/Wischmeyer, Wolfgang: Märtyrerliteratur (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur, Bd. 172), Göttingen: 2015.

Martyriumserzählung von Polykarp begegnet uns die Folter lediglich in der Vorgesichte zur eigentlichen Handlung.² In dem Märtyrerbericht der Perpetua stehen ihre Visionen und die Beziehung zum Vater im Mittelpunkt. Die Bedrängnis geht hier von der Gefangenschaft und den üblichen Martern eines solchen Aufenthaltes aus, die hier jedoch nur implizit mitgelesen werden. Eine Ausnahme bilden die Märtyrer von Lyon und Vienne. In diesem Martyrium kommt es zu einer signifikanten Häufung an Erwähnungen und explizierter Schilderung von Gewalt.³

Im vorliegenden Aufsatz wird untersucht, welche Funktion der Schmerz in Martyrien hat, im Folgenden soll dies aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden.

Stellvertretendes Leiden durch Gott

Es gibt zahlreiche Schilderungen, die uns von den Qualen der Märtyrer berichten. Den Auftakt bildet die Apostelgeschichte mit der Steinigung des Stephanus.⁴ Stephanus als Erzmärtyrer verkörpert nebst Bischof Polykarp das Idealbild des christlichen Märtyrers. Er steht in der Tradition von Jesus und folgt dessen Vorbild. In der Apostelgeschichte begegnen uns an mehreren Passagen Motive der *imitatio Christi*. Die Beschreibung von Stephanus als mit »Glaube und heiligem Geist«⁵ erfüllt, bildet die Analogie zu Jesus als Geistträger im Evangelium von Lukas⁶ ab. Auch der Vorwurf der Blasphemie eint beide miteinander.⁷ Zur Kulmination der *imitatio* kommt es in der Szene seiner Steinigung. Nicht nur, dass er ebenso wie Christus auf gewaltsame Ablehnung stößt, seine letzten Worte folgen auch dem Vorbild:

Apg 7,59: » [...] Herr Jesus, nimm meinen Geist auf! [60] Er fiel auf die Knie und schrie laut: Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an! Und als er das gesagt hatte, verschied er.«

Im Gegensatz zu Christus erleidet Stephanus den Tod nicht ohne Beistand oder allein, wie im Verhör und seiner Rede vor dem Synhedrion zuvor,⁸ ist er vom Geist Gottes erfüllt:

2 MartPol: 2,1-4, in: Peter Guyot/Richard Klein (Hg.), Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Die Christen im heidnischen Staat, Darmstadt: 2006, hier S. 50-51.

3 MartLugd: 1,7-12; 1,16; 1,18-21; 1,23-28; 1,38; 1,51; 1,59, in: Seeliger, Hans/Wischmeyer, Wolfgang: Märtyrerliteratur (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 172), Göttingen: 2015, hier S. 50-79.

4 Apg 7,54-60.

5 Apg 6,5.

6 Lk 4,1; 16-30.

7 Vgl. Apg 6,11.13f. und Mk 14,55-65.

8 Apg 6,5.15.

Apg 7,55: »Er aber, voll Heiligen Geistes, sah auf zum Himmel und sah die Herrlichkeit Gottes und Jesus stehen zur Rechten Gottes.[...]«

Werfen wir zum Vergleich einen Blick in das eingangs erwähnte Martyrium von Lyon und Vienne. Hier begegnet dem Leser ein breites Spektrum an römischen Foltermethoden, die in Quantität und Intensität als unmenschlich zu ertragen geschildert werden. An dieser Stelle greift Gott in das Geschehen ein. Christus leidet stellvertretend für den Märtyrer und erlöst ihn von seinem Leid.⁹ Der Körper des Märtyrers wird so zum Schlachtfeld Gottes mit dem Teufel.¹⁰ Hierin folgt die Quelle dem klassischen Martyriumsaufbau und sieht den Teufel als Urheber der Verfolgung und des Leidens der Märtyrer.¹¹ Das stellvertretende Leiden Christi/Gottes ist der literarischen Gattung von Martyrien inhärent.

MartLugd 1,22-23: »[22] Zwar brannten diese, er [Sanctus] blieb aber unbeugsam und unnachgiebig und standhaft bei seinem Bekenntnis, denn er wurde von der himmlischen Quelle des Wassers des Lebens, das aus dem Leib Christi fließt, benetzt und gestärkt. [23] Die Leibesgestalt jedoch war Zeuge dessen, was geschehen war. Sie war eine einzige Verletzung und Wunde und ganz geschrumpft und hatte das äußere Ansehen einer Menschengestalt verloren. In ihr litt Christus und wirkte große Herrlichkeit, er vernichtete den Widersacher und er zeigte zum Vorbild für die übrigen, dass nichts zu fürchten sei, wo die Liebe des Vaters, und nichts schmerzhaft, wo die Herrlichkeit Christi ist.«¹²

Berichtet wird auch von Märtyrerinnen, wie der folgende Quellenauszug veranschaulicht.

MartLugd 1,18-19: »[18] Während wir alle, auch ihre irdische Herrin, die auch selbst unter den Märtyrern eine Kämpferin war, fürchteten, dass das Bekenntnis der Kämpfenden aufgrund der Schwäche des Körpers nicht freimütig gesprochen werden könne, wurde Blandina von einer derartigen Kraft erfüllt, dass diejenigen, die sie von morgens bis abends der Reihe nach auf jegliche Weise folterten, entkräftet und ermüdet wurden und bekannten, dass sie besiegt seien, denn sie hatten nichts mehr, was sie ihr antun konnten, und wunderten sich, dass sie noch weiter atmete, obwohl ihr ganzer Körper zerrissen und aufgerissen war. Und sie bekannten, dass eigentlich eine einzige Art der Folterung ausreichend wäre,

9 Vgl. MartLugd 1,28: »28. Die anderen jedoch, die so hart gefoltert waren, dass es unmöglich schien, dass sie noch weiterleben konnten, auch wenn sie alle Pflege erhielten, mussten im Gefängnis bleiben. Zwar verlassen von aller Fürsorge durch Menschen, aber gestärkt und gekräftigt an Körper und Seele durch den Herrn, trösteten und ermutigten sie den Rest. [...]« Zitiert nach H. Seeliger/W. Wischmeyer: 2015, S. 61.

10 Vgl. N. Hartmann: 2013, S. 126.

11 Vgl. MartPol 3,1, in: P. Guyot/R. Klein: 2006, S. 51-53.

12 H. Seeliger/W. Wischmeyer: 2015, S. 59.

das Leben zu verlieren, ganz zu schweigen von derartigen und so vielen. [19] Aber die Selige wurde in ihrem Bekenntnis wieder jung wie ein edler Athlet, und ihre Genesung, ihr Friede und ihre Schmerzunempfindlichkeit dem Geschehen gegenüber beruhten darauf, dass sie sagte: »Ich bin eine Christin und bei uns geschieht nichts Böses.«¹³

Wie in den obigen Stellen finden sich zahlreiche Schilderungen von der Zufügung körperlicher Gewalt und Schmerzen an Christen im Gefängnis. Die Körper der so Zugerichteten, werden als nicht mehr menschlich geschildert. Der Schmerz müsste unerträglich sein, doch eine solche Erwähnung bleibt aus. Die schiere Zahl an Exempeln und die detaillierten Schilderungen sind dabei sehr überraschend. Bei dem Martyrium des Polykarp, welches den Redaktoren des Martyriums von Lyon mit großer Sicherheit vorlag,¹⁴ wird lediglich in der Vorgeschichte darauf eingegangen.

MartPol 2,2: »[...] Sogar als sie derartig ausgepeitscht wurden, dass man bis zu den inneren Venen und Arterien hin den Aufbau ihres Körpers sehen konnte, erduldeten sie es, so dass sogar die Umstehenden Mitleid empfanden und weinten; die Märtyrer aber schwangen sich zu solch großem Edelmute auf, dass keiner von ihnen einen Laut von sich gab oder stöhnte, und zeigten uns allen damit, dass die Märtyrer Christi in der Stunde der Folterung außerhalb ihres eigenen Fleisches waren, oder besser gesagt, dass der Herr dabei stand und mit ihnen Zwiesprache hielt.«¹⁵

Im Martyrium der Perpetua wird von der mit ihr inhaftierten Felicitas auf die Häme eines Gefängniswärters, wegen ihrer Entbindungsschmerzen, folgendes erwidert:

MartPerp 15,6: »Jetzt leide ich selbst, was ich leide; dort aber wird ein anderer in mir sein, der für mich leidet, weil auch ich für ihn leiden werde.«¹⁶

Das Leiden, welches uns in den Schilderungen von Folter und Gefangenschaft begegnet, ist so groß, dass es die Grenzen des menschlich ertragbaren sprengt. Es scheint den Autoren wichtig zu sein, dass sich dem designierten Märtyrer trotz dieser Qualen keine Gefühlsregung entlocken lässt. Dies könnte dadurch begründet werden, dass die Abwesenheit von jeglicher Reaktion das stellvertretende Leiden durch Gott bestätigen soll: »The pain is taken to a higher level of suffering. It is taken up into the suffering of Christ. Therefore pain may be a preparation for ex-

13 H. Seeliger/W. Wischmeyer: 2015, S. 57.

14 Vgl. N. Hartmann: 2013, S. 115-117.

15 P. Guyot/R. Klein: 2006, S. 51.

16 Ebd.: S. 109.

istential openness, for suspension of the boundaries of natural existence, even for entering into the absolute. The martyr's pain is not his: it is Christ's.«¹⁷

Der Schmerz und das Mitleid

Der in MartPol 2,2 oben geschilderte Gefühlszustand der Zuschauenden, ist nicht nur auf die im Martyrium Anwesenden beschränkt. Es war auch ein Ziel der Autoren, durch die Leidensschilderungen bei den Lesern und Zuhörern der Märtyrertexte, Mitleid hervorzurufen.

Der »Ausbruch« von Gefühlen scheint Außenstehenden vorbehalten zu sein, sofern es um physische Qualen geht, denn auf die Abkehr vom christlichen Glauben reagieren die designierten Märtyrer von Lyon durchaus emotional. Es kommt zum *lapsus* von ungefähr zehn Christen, die in ihrem Glauben als noch zu ungeübt und schwach bezeichnet werden, was bei den übrigen Christen zu großer Trauer und sinkendem Eifer geführt habe:

MartLugd 1,11: »Sie verursachten uns große Trauer und unermesslichen Schmerz und schwächten den Eifer der übrigen, [...]«¹⁸

Es geschieht, was in den Augen von Origenes und Tertullian unbedingt zu vermeiden galt: die Seele gerät in Aufruhr. Es ist nicht die Rede vom physischen Schmerz, sondern vom seelischen. In dem Lichte, dass sich der Text primär an einen christlichen Adressatenkreis gerichtet hat, könnte hier auf das Ideal der Ataraxie zugunsten der Mahnung verzichtet worden sein. Im Anschluss wird klargestellt, dass es nicht der Schmerz und die Folter seien, wovor man sich fürchte, sondern das Versagen im teleologischen Heilsplan Gottes.

Um zu verstehen, wie die Autoren der Antike versuchten das Emphatieempfinden der Leser anzusprechen, lohnt es sich, das Blickfeld zu erweitern und nicht nur Martyrien, sondern auch Texte, die zum Martyrium aufrufen, in den Fokus zu stellen.

Tert. Mart. 4,2-3: » [4,2] Es möge der Geist zum Fleische reden über ihrer beider Heil, so zwar, dass er schon nicht sowohl an die Leiden des Gefängnisses, sondern an den Wettkampf und die Schlacht denkt. Vielleicht wird das Fleisch das wuchtige Schwert fürchten, das hohe Kreuz, die wütigen wilden Tiere, sowie die schreckliche Strafe des Feuers und den in allen Martern so erfinderischen Henker;

17 Bakker, Henk: »A Martyrs Pain is Not Pain. Mystagogical Directives in Tertullians Ad martyras and some other North African Martyr Texts«, in: Paul van Geest (Hg.), Seeing through the eyes of faith. New approaches to the mystagogy of the Church Fathers (= Late antique history and religion 11), Leuven/Paris/Bristol: 2016, S. 629-647, hier S. 638.

18 H. Seeliger/W. Wischmeyer: 2015, S. 55.

[4,3] jedoch der Geist wird dem gegenüberstellen, dass diese Dinge zwar für ihn selbst und das Fleisch sehr herbe sind, aber dennoch schon von vielen mit Gleichmut über sich genommen, ja sogar der Ehre und des Ruhmes halber von freien Stücken begehrt wurden, und zwar nicht bloß von Männern, sondern auch von Weibern, so dass auch Ihr, gebenedeite Blutzuginnen, Eurem Geschlechte entsprechen.«¹⁹

Tertullian verwendet metaphorische Epitheta²⁰, um ein detailreiches Bild für den Leser zu zeichnen. Dabei versucht er durch Adjektive, welche sich den Oberbegriffen Schmerz, Leid und Gewalt zuordnen lassen, eine Versinnlichung und damit die lebendige Vereindringlichung seiner Aussage zu bewirken.²¹ Als Kunstgriff um eine Augenzeugenschaft beim Leser zu suggerieren, bedient sich Tertullian des rhetorischen Stilmittels der *evidentia*²². Der Leser soll durch die lebhaft-detaillierte Beschreibung eines Zustandes und die Verwendung des Präsens (*translatio temporum*), für nicht in der Gegenwart liegende Ereignisse, den Eindruck gewinnen, selbst anwesend zu sein.²³ Durch diese Vorgehensweise wird beabsichtigt Mitleid für das »Fleisch« der Märtyrer zu wecken. Aus dem Mitleid soll eine Motivation zum Erleiden des Martyriums geweckt werden.²⁴ Tertullian arbeitet hier rhetorisch geschickt, indem er von der Bereitschaft der Frauen spricht sich dem Martyrium zu stellen und somit das Pathos der Männer anspricht und sie implizit auffordert es den Frauen gleichzutun. »Wenn selbst Frauen sich der Marter und dem Leid stellen, was ist dann mit euch?« Dieser Unterton ist bei Tertullian deutlich zu hören. Um das ganze Bild noch zu stärken und auch die christlichen Frauen stärker zu animieren, nennt er eine Reihe paganer Frauen und Männer, die ebenso für Ihre Überzeugungen in den Tod gingen.²⁵ Insgesamt nennt er uns zehn Personen, je fünf Männer (Mucius, Heraclitus, Empedocles, Peregrinus und Regulus) und Frauen (Lucretia, Dido, die Gemahlin Hasdrubal's, Kleopatra und einer athenischen Kurtisane), nebst der spartanischen Jugend.²⁶ Dabei gewährt Tertullian den Frauen eine größere Aufmerksamkeit, indem er sich mit ihnen länger und eingehender

19 Tertullian: Ad Martyras, in: Tertullian. private und katechetische Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. K. A. Heinrich Kellner (= Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 7), München: 1912, S. 215-223, hier S. 220.

20 Als Attribut gebrauchte Adjektive.

21 Vgl. Lausberg, Heinrich: Handbuch der literarischen Rhetorik, Stuttgart: 1990, hier S. 287.

22 Vgl. ebd., S. 399-401.

23 Vgl. ebd., S. 402-404.

24 Wie anziehend das Martyrium auf viele Christen gewirkt haben muss, erfahren wir im Martyrium des Polykarp. In Kapitel vier (MartPol 4) werden die Christen zur Zurückhaltung ermahnt, sich nicht freiwillig dem Martyrium auszuliefern. In ähnlicher Weise berichtet uns Cyprian in seiner Schrift *De lapsis*. Er sieht sich in Kapitel drei (Cyprian: De lapsis 3) genötigt ein Entziehen vor dem allgemeinen Opferedikt als privates Bekenntnis zu legitimieren.

25 Vgl. H. Bakker: 2016, S. 640.

26 Vgl. Tertullian: Ad Martyras 4, in: H. Kellner: 1912, S. 220-222.

der auseinandersetzt als den Männern. Die paganen Beispiele erlitten auch den Tod, oder Folter, aber sie taten dies ohne den Beistand Gottes und ohne das Versprechen auf das jenseitige Heil. Für Tertullian steht fest, dass in Anbetracht des ewigen Preises, sich Christen viel willentlicher dem Leid hingeben sollten als Heiden.²⁷ Im Martyrium von Lyon und Vienne lässt sich bei der Rolle der Blandina eine ähnliche Funktion erkennen. Blandina »[...] die Kleine, Schwache und Verachtete, [...]«²⁸ spendete ihren christlichen Brüdern Ermunterung, indem sie in allen »Wettbewerben« siegte. Der Schmerz bewirkte konträr zu den römischen Bestrebungen gerade nicht die gewünschte Umkehr der Christen, sondern stärkte ihren Glauben.²⁹ Für Tertullian werden die hingerichteten Christen somit zum Nährboden für neue Märtyrer:

Tert. Apol. 50,15: »[...] Wer [...] sehnt sich nicht danach zu leiden, sobald er sich angeschlossen hat, um die volle Gnade Gottes zu erwerben, um von ihm im Austausch für sein Blut die vollständige Vergebung zu erlangen?«³⁰

Tertullian differenziert zwischen dem körperlichen Schmerz und dem der Seele. Die Empathie soll gezielt für das Leiden des Leibes gefördert werden, denn die Seele verharre mit Blick auf den zu erlangenden Ruhm in Gleichmut. In analoger Form beschreibt auch Origenes sein Verständnis zum Umgang mit Schmerz.

Orig. Mart. 4: » [...]. Wenn ihr einmal in eurer Seele Kummer und Sorge bemerkt, dann soll die in uns anwesende Denkweise Christi zu ihr – falls sie auch sie, soweit es ihr möglich ist, verwirren will – sprechen: ›Warum bist du betrübt, Seele? Warum verwirrst du mich? Hoffe auf Gott, denn ich werde ihn preisen‹ und so weiter. Möge die Seele nie in Verwirrung geraten, sondern selbst vor den Gerichten und angesichts der blanken Schwerter, die gegen den Hals gerichtet sind, in dem alle Vernunft übersteigenden Frieden Gottes bewahrt bleiben; möge sie Ruhe finden bei dem Gedanken, dass die, die aus dem Körper ausziehen, beim Herrn des Alls selbst eine Wohnung finden. [...].«³¹

27 Vgl. Tertullian: *Ad Martyras*, 5,2, in: H. Kellner: 1912, S. 222.

28 *MartLugd*: 1,42, in: H. Seeliger/W. Wischmeyer: 2015, S. 67.

29 Vgl. Just. Dial. 110,4, in: Justinus. *Dialog mit dem Juden Trypho*, aus dem Griechischen übersetzt von Philipp Hauser (= *Bibliothek der Kirchenväter*, 1. Reihe, Band 33) Kempten/München: 1917 S. 178; Orig. Cels. 1,27, in: Origenes. *Contra Celsum*, aus dem Griechischen übersetzt von Claudia Barthold (= *FC Bd. 50/1*), S. 246-249.

30 Georges, Tobias: *Tertullian. Apologeticum* (= *FC Bd. 62*), Freiburg/Basel/Wien: 2015, S. 297.

31 Stritzky, Maria-Barbara von: *Origenes. Aufforderung zum Martyrium*, Berlin u.a.: 2010, S. 35.

Apologetischer Gebrauch von Schmerz

Wieso ist es den beiden Kirchenvätern so wichtig, die körperlichen Schmerzen von jenen der Seele zu differenzieren? Der Gleichmut und die unerschütterliche Ruhe, die uns bei Tertullian und Origenes für die Seele begegnen, dürften den Leser der Antike stark an das Ideal der Affektlosigkeit erinnert haben. Die Kontrolle über seine Leidenschaften zu erlangen ist ein Grundprinzip, das uns in allen griechischen Ethiken begegnet.³² Zu den ersten und dominanten Affekten zählen Begierde, Furcht, Traurigkeit und Lust.³³ In vergleichbarer Weise nennt Cicero die vier Hauptaffekte Freude (*laetitia*), Furcht (*metus*), Kummer (*aegritudo*) und Lust (*libido*).³⁴ Die Tyrannei dieser Leidenschaften herrscht in der Vorstellung der griechischen Philosophen über die Person und daher lässt sich nur durch die Abwesenheit dieser Triebe der innere Frieden und die Gelassenheit der Seele herbeiführen. Das Freisein von diesen Affekten wird in der Philosophie als Apatheia bezeichnet und bildete die Grundlage des individuellen Glücks.³⁵ Der Affekt, der uns in den Martyrien begegnet, ist der des Schmerzes. Er gehört nicht zu den vier dominanten Affekten, sondern ist der Traurigkeit untergeordnet, ebenso wie die Motive Neid, Missgunst, Eifersucht, Mitleid, Trauer, Kummer, Ärger, Plagen und Ekel.³⁶ »Schmerz war, wenngleich gelegentlich unvermeidlich, für den wirklichen Weisen ein zu bekämpfender, ein zu vermeidender Aspekt.«³⁷

Das biblische Zeugnis zeichnet uns beim Thema Schmerz ein anderes Bild.³⁸ In den Evangelien begegnet uns ein leidender und Schmerzen empfindender Jesus. Bei Lukas ruft Christi vom Kreuz: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?«³⁹ Kurze Zeit darauf schreit Jesus auf und scheidet dahin. Das Rufen nach dem Vater und der Schrei sind dabei klare Indizien für das Leid und den Schmerz, welchen er am Kreuz empfindet, auch wenn dies lediglich implizit anklingt. Lukas lässt Jesus schließlich in Gethsemane sprichwörtlich Blut und Wasser schwitzen,⁴⁰ eine Aussage, die scheinbar so pikant war, dass sie in vielen

32 Long, Anthony/Sedley, David: Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare, übersetzt von Karlheinz Hülsler, Stuttgart/Weimar: 2006, hier S. 501.

33 Vgl. Stobaeus 2.88,8-90,6, in: A. Long/D. Sedley: 2006, S. 490.

34 Vgl. Cicero: Tusculanae disputationes IV, 14, in: Marcus Tullius Cicero. Gespräche in Tusculum, aus dem lateinischen übersetzt von Olof Gigon, Düsseldorf/Zürich: 1998, hier S. 256-257.

35 Vgl. Marksches, Christoph: »Schmerz und Christentum«, in: Schmerz 21 (2007), S. 374-352, hier S. 347.

36 Vgl. Stobaeus 2.90,19-91,9, A. Long/D. Sedley: 2006, S. 491f. und Cicero: Tusculanae disputationes IV, 15-16, in: O. Gigon: 1998, S. 256-259.

37 C. Marksches: 2007, S. 348.

38 Vgl. zum Thema den Beitrag von Reinhard von Bendemann in diesem Band: »*Passio sine doloribus* – Leiden ohne Schmerzen. Beobachtungen zum ältesten Bericht des Martyriums Jesu.«

39 Mk 15,34.

40 Lk 22,44.

Bibelhandschriften nicht vorkommt.⁴¹ Die Zurückhaltung in den Leidensschilderungen im Kontrast zu dem späteren Ausmaß in der Passionsfrömmigkeit, zeigt sich erst in Vergleichen mit der Passionsliteratur aus dem Spätmittelalter.⁴² Dieses Vorgehen der christlichen Autoren ist auf den Einfluss ihrer Umwelt zurückzuführen, die stark von der griechischen Philosophie geprägt wurde. Die Christen standen in dem Ruf, einem maßlosen Aberglauben anzugehören.⁴³ In der heidnischen Vorstellung war das Leiden dem Wesen einer Gottheit nicht angemessen. Unter Schmerzen zu leiden war eine menschliche Eigenschaft und keine göttliche. In der griechischen Philosophie steht die Leidensunfähigkeit der Gottheit einer leidenden Welt gegenüber.⁴⁴ Folgt man dieser Maxime, müssen Gott die Affekte, denen die Menschen unterworfen sind, fremd sein. Die Vorstellung vom leidenden Christi am Kreuz impliziert damit ein »Menschsein« Christi, dass den Vorwurf der *superstitio* stützt.⁴⁵ Die christliche Verehrung des gekreuzigten Logos provozierte und führte zu dem Vorwurf, dass die Christen einem Menschen kultische Ehren zuteilwerden lassen und als Gottheit anbeten würden, weshalb römische Amtspersonen die Christen als Atheisten wahrnahmen.⁴⁶ Solche Vorwürfe waren keine Seltenheit wie das Spottkruzifix vom Palatin veranschaulicht (Abbildung).

Aus römischer Sicht ist die Kreuzigung als Form der Hinrichtung bereits herabwürdigend, da sie Sklaven und Aufständischen vorbehalten war. Die schmachvolle Bedeutung dieser Todesart machen die Worte Ciceros deutlich: »Was Kreuz heißt, soll nicht nur vom Leib der Bürger Roms fernbleiben, sondern auch schon von ihrer Wahrnehmung, ihren Augen und Ohren.«⁴⁷ Da Jesus der Protomärtyrer für die Christen war, dem man gemäß der *imitatio Christi* nacheiferte, ergibt sich für die apologetische Argumentation ein Problem. Der Kreuzestod war schon schmachvoll genug und musste nicht noch durch das »Apathie-Axiom« verstärkt werden.⁴⁸

Die Christen versuchten diesem negativen Bild die Überzeugung entgegen zu stellen, dass die christliche *religio* die einzig wahre sei.⁴⁹ Die Märtyrerberichte werden auf diese Weise auch zu Apologien für das Christentums.

-
- 41 Vgl. Köpf, Ulrich: Art. »Passionsfrömmigkeit«, in TRE 26, S. 722-764, hier S. 723. Vgl. C. Marksches: 2007, S. 348.
- 42 Vgl. zum Thema den Beitrag von Katharina Greschat in diesem Band: »Trost durch Schmerzen? Schmerz, Leiden und Mitleiden bei Bernhard von Clairvaux«.
- 43 Vgl. Plinius: X Ep. 96 in: Gaius Plinius Caecilius Secundus. Briefe, aus dem Lateinischen übersetzt von Helmut Kasten, Düsseldorf/Zürich: 2011, hier S. 640-645.
- 44 Vgl. Moltmann, Jürgen: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, Gütersloh: 1994, hier S. 36.
- 45 Vgl. C. Marksches: 2007, S. 349.
- 46 Vgl. Fiedrowicz, Michael: Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn u.a.: 2000, hier S. 261.
- 47 Zitiert nach Moltmann, Jürgen: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, Gütersloh: 1976, hier S. 36.
- 48 Vgl. C. Marksches: 2007, S. 348.
- 49 Vgl. Dehandschutter, Boudewijn: »Leben und/oder Sterben für Gott bei Ignatius und Polykarp«, in: Sebastian Fuhrmann/Regina Grundmann (Hg.), Martyriumsvorstellungen in Antike

Spottkruzifix vom Palatin



C. M. Kaufmann: Handbuch der altchristlichen Epigraphik, Freiburg: 1917, S. 302.

Orig. Cels. 2,56: »Meines Erachtens ist das Verhalten der Jünger ein klarer Beweis. Unter Lebensgefahr haben sie sich für eine Lehre eingesetzt, die sie nicht so entschieden verkündet hätten, wenn sie die Auferweckung Jesu von den Toten erfunden hätten. Außerdem haben sie dementsprechend nicht nur andere vorbereitet, den Tod gering zu achten, sondern sind selbst mit ihrem Beispiel vorangegangen.«⁵⁰

Eine »Sache«, für die man bereit ist in den Tod zu gehen muss lohnenswert sein.⁵¹ Es ist gerade die Martyriumsbereitschaft, die in der paganen Umwelt, den Wahrheitsanspruch der christlichen Glaubensinhalte unterstreicht. In Kontrast zu paganen Philosophen, welche die Todesbereitschaft lehrten, fänden diese nicht so viele Schüler wie Christus.

Tertullian: Apol. 50,14: »Viele auf eurer Seite fordern zum standhaften Ertragen von Schmerz und Tod auf, wie Cicero in den Tuskulanen, wie Seneca in der Schrift über die Zufälle, wie Diogenes, wie Pyrrho, wie Callinicus; und doch finden ihre Worte nicht so viele Schüler wie die Christen, die mit Taten lehren.«⁵²

und Mittelalter. Leben oder sterben für Gott? (= Ancient Judaism and Early Christianity Bd. 80), Leiden: 2012, S. 191-202, hier S. 192.

50 Barthold, Claudia: Origenes. Contra Celsum (= FC 50/2), Freiburg/Basel: 2011, S. 476.

51 Vgl. B. Dehandschutter: 2012, S. 193. Vgl. auch Just. apol. 12,1-2.

52 T. Georges: 2015, S. 295-297.

Die nahe Verwandtschaft der Martyriumstexte zu apologetischen Schriften zeigt sich auch darin, dass Tertullian die Argumente der paganen Vorbilder für das Martyrium auch in seiner Apologetik (Kap. 50) wiederverwendet.

Für Plinius⁵³ ist der Tod der Christen eine Nachwirkung ihrer Halsstarrigkeit und ihres religiösen Fanatismus.⁵⁴ Trotzdem wollte man den Märtyrertod als eine Form des »edlen Todes« verstanden wissen. Im antiken Denken gab es drei Vorstellungen, wie man diesen Status erlangen konnte. Es gab »den ›heroischen‹ Tod (des gefallenen Helden), den ›tragischen‹ Tod in Folge eines Versprechens oder Eides (Iphigenie) und den ›Philosophen-‹ Tod des Philosophen, der seinem ›Tyrannen‹ gegenüber standhaft bleibt, auch wenn dies den Tod zur Folge hat.«⁵⁵ Als besonders anschlussfähig erachteten die Christen dabei den Tod des Philosophen, da man begann sich nicht nur als »wahre« *religio*, sondern auch als Philosophie zu verstehen. Die Bereitschaft für den Glauben bereitwillig in den Tod zu gehen, wurde von den Christen als ein Argument für dessen Wahrheit angesehen und auch nach außen als solches vertreten.

Aufgrund dieser Doppelrolle im kultischen und philosophischen Kontext spielt die *apatheia* für die Christen eine wichtige Rolle. »Je stärker das Apathie-Axiom in der Gotteslehre beachtet wird, desto schwächer wird die Fähigkeit, Gott mit der Passion Christi zu identifizieren. Ist Gott leidensunfähig, dann kann konsequenterweise die Passion Christi als eine nur menschliche Tragödie angesehen werden.«⁵⁶ Moltmann bringt hier aus systematischer Perspektive die Problematik der *apatheia* für die Christologie auf den Punkt. Ein Problem, dessen sich die christlichen Autoren der Antike bewusst waren und das sie argumentativ zu negieren suchten. So stimmte der Bischof Gregor der Wundertäter zwar dem Theorem zu, dass Gott kein Leid und keine Schmerzen empfinden könne, allerdings stehe es ihm durch seine Allmacht frei sich die Fähigkeit des Leidens anzueignen.⁵⁷

Das Leid das Trost spendet

Eine weitere Möglichkeit die Darstellung von Schmerzen in Martyrien zu deuten, ist die Möglichkeit sie als Form der Trost- und Erbauungsliteratur aufzufassen. Schmerz als Trost? Diese Sichtweise erscheint paradox, im Folgenden wird jedoch gezeigt, welcher Gedanke dahintersteckt.

53 Plinius war ein römischer Anwalt und Senator. Während der Herrschaft Kaiser Trajans war er Statthalter der Provinz Bithynien und Pontus.

54 Vgl. Plinius: X Ep. 96,3 und 7, in: H. Kasten: 2011, S. 641-643.

55 B. Dehandschutter: 2012, S. 193.

56 J. Moltmann: 1994, S. 37.

57 Vgl. C. Marksches: 2007, S. 349.

Origenes ist sich des Ausmaßes an physischen Qualen bewusst, welche die Christen zu ertragen haben, wenn es zu einer Inhaftierung und Folter kommt. Die Schmerzen titulierte er dabei als Prüfungen, welche die Echtheit ihres Glaubens erweisen würden.⁵⁸ Er differenziert zwischen dem Zustand des Geistes und dem des Körpers: »Aber versteht den Ausdruck ›Schmerzen ertragen‹ im Sinne von ›Mühen erdulden‹, wie aus der Stelle hervorgeht: ›In Schmerzen sollst du Kinder gebären‹, denn nicht völlig im Schmerz als Leidenszustand gebiert die Frau, sondern in Mühe.«⁵⁹

Die Geburtsmetaphorik spielt gezielt auf den martyrologischen Kontext an und bereitet den Leser auf den Gedanken vor, dass man selbst auch für ein höheres Ziel die Mühen/Martern des Martyriums auf sich nimmt. Der Schmerz begegnet uns hier als unvermeidbar, die Forderung die Seele von diesem nicht beeinflussen zu lassen, bleibt jedoch bestehen. Gibt es für die Leidenden eine Bewältigungsstrategie, um sich diesem zu entziehen?

Die amerikanische Hochschuldozentin Nicole Kelley unternimmt den Versuch, die Märtyrertexte als eine Form von Erbauungsliteratur zu lesen, welche den christlichen Leser zu einem »spiritual exercise«⁶⁰ anregen soll. Durch das Lesen der Texte soll eine universelle Sichtweise erlangt werden, die es dem Einzelnen ermögliche, seine Affekte zu kontrollieren. Den »view from above«⁶¹ könnten wir leicht mit der Einsicht in den teleologischen Heilsplans Gottes identifizieren, welcher im Martyrium von Lyon und Vienne stark gemacht wird. »Seen in this light, apatheia in its Christian incarnation, created by the spiritual exercise of these textual practices, involves an awareness that Christian Suffering is not controlled by individuals but instead in the hands of the Lord.«⁶² Gestützt wird diese Sichtweise auf ein Martyrium insofern, dass die *lapsi* in MartLugd 1,11 als noch ungeübt und schwach bezeichnet werden. So interessant dieser Ansatz auch sein mag, hat er doch ein Manko. Aus philosophischer Sicht können wir nicht von echter Apathie sprechen, da die Furcht vor Schmerz und Folter lediglich durch die Furcht vor Gott substituiert wird. In Märtyrererzählungen der Antike war es gebräuchlich, mit der Gefahr der Höllenqual zu »drohen«.

MartLugd 1,26: »Sie kam aber unter Streckfolter wieder zur Besinnung und erwachte, wie man sagt, aus einem tiefen Schlaf, denn sie wurde durch die zeitliche Strafe an die ewige Qual in der Hölle erinnert.«⁶³

58 Vgl. Origenes: Martyrium 39, in: M-B. von Stritzky: 2010, S. 90-93.

59 Origenes: Martyrium 39, 16-18, in: M-B. von Stritzky: 2010, S. 91.

60 Vgl. Kelley, Nicole: »Philosophy as training for death. Reading the ancient Christian Martyr Acts as spiritual exercises«, in: Church History Bd 75 (2006), S. 723-747, S. 733.

61 Vgl. N. Kelley: 2006, S. 739-742.

62 Ebd.: S. 737.

63 H. Seeliger/W. Wischmeyer: 2015, S. 59.

MartPol 2,3: »Und da sie ihren Geist auf die Gnade Christi richteten, verachteten sie die irdischen Foltern, und mit einer einzigen Stunde der Qual haben sie die ewige Strafe abgegolten. Und das Feuer der unmenschlichen Folterer war für sie erfrischend kühl; denn sie hatten immer das Ziel vor Augen, dem ewigen und niemals verlöschenden Feuer zu entkommen, [...]«. ⁶⁴

Wie die beiden Beispiele verdeutlichen kann also keineswegs die Rede von Ataraxie sein. Die Wahrnehmung und Einordnung des Leids in den teleologischen Plan Gottes könnte eine trostpendende Funktion gehabt haben, eignet sich jedoch nicht um das Ideal der Affektlosigkeit im Märtyrer zu fördern. Das wir uns trotzdem auf der Ebene der Trostworte befinden veranschaulicht die biblische Grundlage.

Joh. 16,1-3: » [1] Das habe ich zu euch geredet, damit ihr nicht abfallt. [2] Sie werden euch aus der Synagoge ausstoßen. Es kommt aber die Zeit, dass, wer euch tötet, meinen wird, er tue Gott einen Dienst damit. [3] Und das werden sie darum tun, weil sie weder meinen Vater noch mich erkennen.«

Mk 5,11-12: » [11] Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und reden allerlei Übles gegen euch, wenn sie damit lügen. [12] Seid fröhlich und getrost; es wird euch im Himmel reichlich belohnt werden. Denn ebenso haben sie verfolgt die Propheten, die vor euch gewesen sind.«

Wie stark der biblische Einfluss auf die Christen war, erkennt man in den Martyrien leicht an der teleologischen Verortung der Geschehnisse. So begegnet uns der Teufel als eigentlicher Widersacher in nahezu allen Märtyrertexten. Es ist somit nicht der römische Staat, der primär als Gegner in Erscheinung tritt. Exemplarisch wird dies besonders im Martyrium von Lyon und Vienne deutlich. Schon zu Beginn wird uns in der Einleitung eine Verortung der Handlung in den Heilsplan Gottes geliefert. Dazu beginnen die Autoren/Redaktoren mit einer Einordnung der Verfolgung als Akt des Teufels, der hier schon einen Vorgeschmack auf die nahende Apokalypse geben soll. Die designierten Märtyrer werden bereits vorab als die von Gott erwählten Säulen bezeichnet, die sich gegen den Widersacher und seine paganen Diener stellen. ⁶⁵

Fazit

Insgesamt gibt es vier verschiedene Blickwinkel, aus denen wir die Darstellung von Schmerz in Martyrien betrachten können. Alle diese Faktoren greifen zusammen und gehen nahtlos ineinander über, aber im Kern bleibt allen Märtyrertexten die

64 P. Guyot/R. Klein: 2006, S. 51.

65 Vgl. MartLugd 1,5-6, in: H. Seeliger/W. Wischmeyer: 2015, S. 51.

Erfahrung inhärent, dass der Mensch den Schmerz des Martyriums nicht aushalten kann und es Gott ist, der einschreitet. Sei es, dass Christus während der Folter und des ›Schauspiels‹ stellvertretend für die Bekenner leidet, oder den Leib und die Seele der Gefolterten stärkt. Die emphatische Wahrnehmung von Schmerz in Form des Mitleidens, soll zum Martyrium auffordern und veranschaulicht durch die bildreichen Schilderungen des Leids und der Folter die Herrlichkeit und ›Macht‹ Gottes, der diese erduldet. Dies ist wiederum für die Apologetik von großer Bedeutung, denn durch das Erleiden des menschlich unertragbaren beweist der christliche Gott seine Fähigkeit zur Ataraxie und somit seine Stellung als legitime und ›wahre‹ Gottheit. Wenn dies dem antiken Christen noch nicht zum Bekenntnis reichte, gab es die erbauliche Subsumierung des Schmerzes in den teleologischen Heilsplan Gottes. Schließlich sagte der fleischgewordene Logos seinen Anhängern schon voraus: Joh 16,2: »Es kommt aber die Zeit, dass, wer euch tötet, meinen wird, er tue Gott einen Dienst damit.«

Festzuhalten bleibt, ein Märtyrer kennt keinen Schmerz, aber Gott schon.

Trost durch Schmerz?

Schmerz, Leiden und Mitleiden bei Bernhard von Clairvaux

Katharina Greschat

1. Oh Haupt voll Blut und Wunden ...

»O Haupt voll Blut und Wunden, voll Schmerz und voller Hohn. Oh Haupt zum Spott gebunden mit einer Dornenkron...«

Im Verlauf dieses berühmten Passionsliedes von Paul Gerhardt bewegt sich das singende Ich zehn hochgradig emotionale und ergreifende Strophen lang auf seinen eigenen Tod zu. Dabei begegnet es dem Schmerz und Leiden Christi so unmittelbar, dass es dem am Kreuz qualvoll Sterbenden gleichsam dabei zusieht, wie die Farbe und das Leben aus seinem Körper weicht, wie der Leib immer farbloser wird und all seine Kraft schwindet. Zugleich wird sich dieses Ich im Verlauf des Liedes dankbar bewusst, dass das Leiden und Sterben zu seinem eigenen Heil geschehen ist. So kann es schließlich am Ende des Liedes in geistiger Vorwegnahme bereits zuversichtlich auf den eigenen Tod schauen:

»Erscheine mir zum Schilde, zum Trost in meinem Tod, und laß mich sehen dein Bilde in deiner Kreuzesnot.«

In der intensiven Betrachtung des leidenden und sterbenden Christus erfährt sich das singende Ich als zutiefst getröstet und gestärkt. Für die Komposition des Liedes griff Paul Gerhardt auf einen lateinischen Hymnus zurück, der zu seiner Zeit als ein Werk von Bernhard von Clairvaux galt¹. Dass Gerhardt zu diesem Hymnus ausgerechnet die Melodie eines bekannten Liebesliedes² wählte, dürfte ebenfalls kein Zufall sein. Denn gerade durch das Leiden, den Schmerz und das Sterben Christi – davon waren sowohl Paul Gerhardt als auch Bernhard von Clairvaux überzeugt –

1 Vgl. auch Axmacher, Elke: »O Haupt voll Blut und Wunden«, in: Gerhard Hahn et al. (Hg.), *Liederkunde zum evangelischen Gesangbuch*, Heft 10, Göttingen: 2004, S. 40-49.

2 Vgl. dazu Lehnertz, Marlies: »Vom mittelalterlichen katholischen Hymnus zum barocken evangelischen Kirchenlied. Paul Gerhardts' O Haupt voll Blut und Wunden« und seine lateinische Vorlage«, in: Hansjakob Becker/Reiner Kaczynski (Hg.), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Compendium I*, St. Ottilien: 1983, S. 755-773.

konnte der Mensch die unmittelbare und grenzenlose Liebe Gottes erleben und mit allen Sinnen anschaulich begreifen³. Die hier beschriebene Form der Passionsfrömmigkeit ist uns sehr geläufig; dennoch war sie erst seit dem Hochmittelalter allgegenwärtig und prägte deshalb auch ganz selbstverständlich die Reformatoren und die reformatorische Tradition⁴.

2. Bernhard von Clairvaux zwischen monastischer und scholastischer Theologie

Der junge Adlige Bernhard von Clairvaux trat im Jahre 1113 mit etwa dreißig Gefährten, darunter einer ganzen Reihe von engen Verwandten, in das noch junge Kloster Cîteaux ein, wovon dieses in mehrfacher Hinsicht ganz erheblich profitierte⁵. Doch neben den vielfältigen Anstrengungen, die er unternahm, um die neue Gemeinschaft der Zisterzienser nach Kräften zu fördern, blieb Bernhard doch Zeit seines Lebens der gebildete Mönch, der mit den biblischen Schriften auf das engste vertraut war, sie beständig zitierte, mit seinen eigenen Worten aktualisierte und zu neuem Leben erweckte. Aus diesem Grund hat man ihn⁶, im Unterschied zu den in erster Linie an der Dialektik und der *ratio* orientierten Zeitgenossen, wie etwa Abaelard, als einen der wichtigsten Vertreter der monastischen im Unterschied zur scholastischen Theologie bezeichnet⁷. Mit dieser Kategorie sollte angezeigt werden, dass gerade auch in den Klöstern, nicht nur in den Städten und von den scholastischen Lehrern anspruchsvolle Theologie getrieben wurde. Die unterschiedlichen Lebenszusammenhänge standen für unterschiedliche Akzentsetzungen und

-
- 3 Steiger, Johann Anselm: »Zorn Gottes, Leiden Christi und die Affekte der Passionsbetrachtung bei Luther und im Luthertum des 17. Jahrhunderts«, in: ders.u.a. (Hg.), *Passion, Affekt und Leidenschaft in der frühen Neuzeit*, Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 43, Wiesbaden: 2005, S. 179-202.
 - 4 Köpf, Ulrich: »Wurzeln reformatorischen Denkens in der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux«, in: Athina Lexutt/Volker Mantey/Volkmar Orthmann (Hg.), *Reformation und Mönchtum. Aspekte eines Verhältnisses über Luther hinaus*, Tübingen: 2008, S. 29-56; vgl. auch Lohse, Bernhard: »Luther und Bernhard von Clairvaux«, in: Kaspar Elm (Hg.), *Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit*, Wolfenbütteler Mittelalterstudien 6, Wiesbaden: 1994, S. 271-301.
 - 5 Dinzelbacher, Peter: *Bernhard von Clairvaux: Leben und Werk des berühmten Zisterzienser, Gestalten des Mittelalters und der Renaissance*, Darmstadt: 1998, S. 20-39.
 - 6 Köpf, Ulrich: »Monastische und scholastische Theologie«, in: Dieter R. Bauer/Gotthard Fuchs (Hg.), *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, Innsbruck/Wien: 1996, S. 96-135.
 - 7 Vgl. zu dieser Kategorie, die maßgeblich von den Forschungen von Jean Leclercq geprägt worden ist, ders.: *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris: 1957 (deutsch: *Wissenschaft und Gottverlangen*, 1963); vgl. zuletzt auch ders.: »Naming the Theologies of the Early Twelfth Century«, in: *Medieval Studies* 53 (1991), S. 327-336.

theologische Konzepte, die verschiedene Mittel zu anderen Zielsetzungen verwendeten. Während in monastischen Zusammenhängen nach der geistlichen Wahrheit und Erkenntnis gesucht wurde, ging es den scholastischen Theologen um die begriffliche Klarheit und um abstraktes Wissen. Während die Mönche Schriftauslegungen und häufig poetisch formulierte Predigten verfassten, hinterließen die Scholastiker sprachlich völlig anders gefasste diskursive Untersuchungen. All das markiert zwar Verschiedenheiten und Unterschiede, aber eben keine Gegensätze oder Ausschließlichkeiten⁸.

In seiner klösterlichen Tradition war Bernhard im Nachdenken, Nachvollziehen und Nacherleben dessen, was er in der Schrift zu lesen fand, gründlich geschult und erfahren. Denn in der Schrift waren nach der Lesart der Mönche die gleichsam kondensierten Erfahrungen ihrer Vorfahren im Glauben festgehalten⁹, die dementsprechend auch die eigenen Erfahrungen der Mönche formen und interpretieren und damit zugleich wiederum ganz neue Erfahrungen hervorrufen konnten¹⁰. Mit eben dieser Zielsetzung hielt und überarbeitete Bernhard seine eigenen Predigten, wie die berühmten Auslegungen über das Hohelied, die in einem Zeitraum zwischen 1135 und 1153 entstanden¹¹. Die vorderorientalische Liebesdichtung interpretierte Bernhard einerseits nach dem wörtlichen Sinn, konzentrierte sich andererseits aber, angeregt von Origenes, dessen Schriften zu Bernhards Zeiten verstärkt gelesen wurden und in der Bibliothek seines Klosters Clairvaux teilweise vorhanden waren¹², vor allem auf den allegorischen Sinn. Doch Bernhard wollte über die übliche ekklesiologische Interpretation, die das Verhältnis zwischen Braut und Bräutigam auf das Verhältnis zwischen der Kirche und ihrem Herrn

-
- 8 Hårdelin, Alf: »Monastische Theologie – eine praktische Theologie vor der Scholastik«, in: Münchener Theologische Zeitschrift 39 (1988), S. 108-120, hier S. 110.
- 9 Köpf, Ulrich: »Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux«, in: BHTH 61, Tübingen: 1980, S. 197. Aerden, Guerric: »L'amour pour le Christ chez saint Bernard«, in: Collectanea Cisterciensia 65 (2003), S. 137-146, hier S. 138 spricht sehr anschaulich davon, dass Bernhard in Abwandlung von Anselm von Canterburys *credo, ut intelligam* gesagt hätte: »*credo ut experiar*«.
- 10 Rudy, Gordon: »The Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages«, in: Studies in Medieval History and Culture 14, New York/London: 2002, S. 47: »When Bernard tells his monastic audience that they will ›read in the book of experience‹, he in effect says that they will measure and interpret their experience by it. They will set themselves between ›the book of experience‹ and ›the book of Scripture‹; or to put it another way, they will set themselves within the Song, because it is the scriptural account of experience«.
- 11 Zu Bernhard von Clairvaux als klösterlichem Lehrer vgl. auch Döbler, Marvin: »Bernhard von Clairvaux and Religious Education«, in: Ilinca Tanaseanu-Döbler/Marvin Döbler (Hg.), Religious Education in Pre-Modern Europe, Studies in the History of Religions 140, Leiden/Boston: 2012, S. 213-245.
- 12 Vgl. dazu insbesondere Mews, Constant J.: »Intoxication and the Song of Songs. Bernhard of Clairvaux and the Rediscovery of Origen in the Twelfth Century«, in: Naama Cohen-Hanegbi/Piroska Nagy (Hg.), Pleasure in the Middle Ages, Turnhout: 2018, S. 329-352.

Christus ausdeutete, hinaus und las den Text als ein sinnbildliches Hochzeitslied, das der tiefen Sehnsucht der menschlichen Seele nach ihrem Gott Ausdruck verleiht¹³. Diese Seele verstand der Mönch Bernhard als ein singendes Ich, d.h. als ein Ich, das sich der großen rettenden und wunderbaren Taten seines Herrn bewusst wurde und ihn aus diesem Grunde nun dankbar besingen darf. Schließlich wurde die menschliche Seele in einem Kloster wieder und wieder dazu angehalten, auf sich selbst zu schauen und sich beständig zu erforschen. Wenn sie sich also selbst gewissenhaft prüft, dann erkennt sie sehr genau, wie erbärmlich sie vor ihrem Herrn dasteht:

»... mit Sünden beladen, mit der Last dieses sterblichen Leibes belastet, in irdische Sorgen verwickelt, vom Schmutz fleischlicher Gelüste besudelt, blind, gebeugt, schwach, in viele Irrtümer verstrickt, tausend Gefahren ausgesetzt, in tausend Ängsten zitternd, durch tausend Schwierigkeiten beunruhigt, von tausenderlei Argwohn bedrängt, durch tausend Bedürfnisse betrübt, zum Bösen geneigt und unfähig zur Tugend«¹⁴.

Ein Mönch wie Bernhard nahm also die Schrift wie einen Spiegel zur Hand, um sich sowohl als einzelne Seele als auch als Teil der gesamten Kirche zu betrachten und zu erkennen, dass das, was er in seiner Gegenwart vorfindet und

»im *Präsens* der Kirche lebt, [...] geschichtlich im *Präteritum* des Wirkens Gottes [wurzelt] und [...] seine Vervollkommnung und Vollendung im *Futur* des Schauens [findet]. Wenn das Heilswerk ein für allemal (*semel*) in der Geschichte geschah, so ist es während des Zeitalters der Kirche täglich gegenwärtig, um täglich in der Nachfolge und der Heiligung Gestalt zu gewinnen. Dieses *quotidie*, diese tägliche sakramentale Repräsentation und diese tägliche existentielle Verwirklichung sind jedoch nur eine Vorbereitung auf die Ewigkeit, wenn nämlich die Schöpfung nicht nur erlöst wird, sondern auch ihre endgültige Verherrlichung erreicht haben wird«¹⁵.

Bernhard formulierte eben diesen Zusammenhang in einer seiner berühmten Predigten über das Hohelied, indem er resümierend feststellt, dass:

»... zwei Gedanken der Kirche zur Zeit und am Orte ihrer Pilgerschaft Trost bereiten: rückschauend die Erinnerung an das Leiden Christi; ausschauend das ver-

13 Vgl. Matter, E. Ann: *The Voice of My Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Philadelphia: 1990; vgl. auch C. J. Mews: 2018, S. 344: »Bernard [...] uses the Song to speak more about the evolution of love, from self-concern to selfless love, for the sake of God. The Song provides him with a template for reflecting on these themes.«

14 *Super Canticum. Sermo XXXVI*, c. 5; in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Schriften. Lateinisch-Deutsch*, Bd. 5, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1995, S. 568f.

15 A. Härdelin: 1988, S. 120.

trauensvolle Bewußtsein, einst das Los der Heiligen teilen zu dürfen. Auf dieses schaut die Kirche, als hätte sie vorn und hinten Augen, mit unstillbarer Sehnsucht und Inbrunst. Und beide Ausblicke sind der Kirche gar angenehm. Beide bieten ihr Zuflucht vor der Drangsal des Unglückes und vor Schmerz«¹⁶.

Bernhard zeichnete hier das etwas ungewöhnliche Bild von der Kirche, die zugleich nach hinten und nach vorne schauen kann. Zugleich fällt seine höchst emotionale Sprache auf: in knappen Sätzen ist von Trost und Leiden, von Vertrauen und Sehnsucht, von Inbrunst, Drangsal, Unglück und Schmerz die Rede. Gerade die Gegenwart sei von Übel bestimmt und insbesondere durch den allgegenwärtigen Schmerz geprägt, weswegen eben dieser Schmerz den Ausgangspunkt für den Blick zurück und nach vorne bilde. Ausgehend vom Hier und Jetzt, vom gegenwärtig empfundenen Leiden könne die Erinnerung an das Leiden Christi zur entscheidenden Station auf dem Weg zur Teilnahme an der himmlischen Herrlichkeit werden¹⁷.

3. Eine Kultur der Emotionalität

Die gezielte Konzentration auf die Affekte und die gleichsam visuelle Darstellung des Schmerzensmannes, wie Bernhard ihn den klösterlichen Hörern seiner Auslegung des Hohelied vor ihr inneres Auge stellte, war für diese Zeit offenbar noch ein wenig ungewohnt¹⁸. Dabei setzt sich in der jüngsten Forschung langsam die Erkenntnis durch, dass das antike Ideal der Affektkontrolle und der möglichst umfassenden Leidenschaftslosigkeit¹⁹ im Verlauf des Mittelalters von einer zunehmenden Emotionalisierung der gesellschaftlichen Beziehungen und vor allem und in erster Linie der Gottesbeziehung überlagert und schließlich ersetzt wurde²⁰. Zunächst wurde die Liebe zu Gott und zum Nächsten in den Reformklöstern in eine sehr leidenschaftliche Sprache gekleidet. Bei der Lektüre der überlieferten Texte gewinnt man den Eindruck, dass eben diese Mönche, die auf der einen Seite die radikale Abkehr von der Welt lebten und dennoch ein wichtiger und einflussreicher Teil von ihr blieben, gerade die Liebesbeziehung zu ihrem Gott zum Mittel-

16 Super Canticum. Sermo LXII, c. 1; in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Schriften. Lateinisch-Deutsch Bd. 6, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1995, S. 322f.

17 Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München: 2001, S. 238.

18 Marksches, Christoph: »Der Schmerz und das Christentum. Symbol für Schmerzbewältigung?«, in: Der Schmerz 4 (2007), S. 347-352. Vgl. auch P. Dintelbacher: 1998, S. 183.

19 Siehe den Aufsatz von Reinhard von Bendemann in diesem Band: »*Passio sine doloribus* – Leiden ohne Schmerzen. Beobachtungen zum ältesten Bericht des Martyriums Jesu«.

20 Boquet, Damien/Nagy, Piroska: Medieval Sensibilities: A History of Emotions of the Middle Ages, Cambridge: 2018 (das französische Original erschien im Jahre 2015).

punkt ihres Lebens machten²¹. Sie widmeten sich mit hoch emotionaler Sprache der schonungslosen Introspektion und der unbegrenzten Liebe Gottes gleichermaßen; es ging ihnen also immer wieder um die zentralen Affekte von Schmerz und Liebe²²!

Auf diesem Hintergrund relativiert sich der umfassende Aufbruch des 12. Jahrhunderts, der von dem amerikanischen Historiker Charles H. Haskins gar als »Renaissance« gewürdigt wurde²³. Auch wenn viele Forscher und Forscherinnen nach ihm nicht unbedingt von einer »Renaissance« sprechen wollten, so staunte man doch im Verlauf des 20. Jahrhunderts immer wieder voller Begeisterung über Bernhards Zeit als einer Zeit der Veränderung und des Wandels²⁴, die geprägt war von der Begegnung zwischen Ost und West, von der Wiederentdeckung der Philosophie des Aristoteles, vom Aufstieg der Wissenschaften und der Entstehung theologischer Schulen, von ganz neuen Formen der Poesie und der Ausbildung einer höfischen Kultur²⁵. Dieses begeisterte Staunen erweist sich jedoch gleichsam als auf dem monastischen Auge blind, weil es völlig ausblendet oder sich nicht vorstellen kann, dass die literarischen Hinterlassenschaften gerade diese oft als langweilig und traditionell angesehenen monastischen Theologen so ungemein prägend gewesen sein konnten.

»Their writings allow us to grasp the new bonds that joined affective anthropology, the project of monastic reform, and society. Approached from this angle, the famous ›renaissance of the twelfth century‹, often identified as a transformative moment for the inner life and moral sophistication, was no sudden revolution. Rather it was the result of the slow maturation of an ensemble of phenomena that were at work within Western societies from the ninth and tenth century onward«²⁶.

Aus dieser Perspektive haben insbesondere die Reformklöster den Boden dafür bereitet, dass Zisterzienser wie Bernhard von Clairvaux im Zuge ihrer intensiven Beschäftigung mit der Schrift ein verändertes Bild vom Menschen entwickeln konn-

21 D. Boquet/P. Nagy: 2018, S. 70.

22 D. Boquet/P. Nagy: 2018, S. 7.

23 Zuerst hat diesen Begriff Haskins, Charles H.: *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Mass.: 1927, verwendet; Robert L. Benson/Giles Constable/Carol D. Lanham (Hg.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Mass.: 1982, sind in dieser Hinsicht etwas vorsichtiger. Constable, Giles: *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge: 1998, ging es vor allem um die religiösen Veränderungen in dieser Zeit, weshalb er von Reformen und von Reformation sprach.

24 Vgl. auch den wichtigen Sammelband von Bauer, Dieter R./Fuchs, Gotthard (Hg.): *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, Innsbruck: 1996.

25 Vgl. dazu auch Boshof, Egon: *Europa im 12. Jahrhundert. Auf dem Weg in die Moderne*, Stuttgart: 2007.

26 D. Boquet/P. Nagy: 2018, S. 70.

ten. Ausgehend von der Inkarnation des Gottessohns betonten sie nunmehr vor allem dessen Menschlichkeit, d.h. auch die menschlichen Affekte und seine Schwäche²⁷. Als Motor für das gesamte Heilsgeschehen sah man in erster Linie die Liebe: aus seiner immensen Liebe zu den Menschen sandte Gott seinen Sohn, der ganz und gar menschlich wurde, so dass der Mensch in der Liebe in Nachahmung bzw. Teilhabe am erniedrigten, leidenden Christus gleichsam Gott entgegenwachsen konnte²⁸. Diese neue »affective anthropology« – so die These der hier zugrundeliegenden wichtigen neueren Untersuchung zum Thema – hätte nicht nur die Theologie, sondern darüber hinaus die Gefühle und das Verhalten der mittelalterlichen Menschen in ihren gesellschaftlichen Zusammenhängen nachhaltig verändert²⁹. Auch ikonographisch ist die beschriebene Veränderung unmittelbar zu visualisieren. Während die frühmittelalterliche Welt Jesus Christus als den *Christus triumphans*, den »Sieger über Leiden, Schmerz und Tod«³⁰, verstand und ihn dementsprechend als einen Herrscher und König darstellte, der alles Irdische – und damit eben auch alles menschlich Schwache, Leiden und Schmerzen – überwunden und endgültig hinter sich gelassen hatte³¹, trat jetzt das Bild des Schmerzen leidenden und gekreuzigten Gottessohns in den Vordergrund. Ganz explizit werden dessen Affekte zur Schau gestellt und damit zugleich die Affekte des Betrachters angesprochen³². Dieser zutiefst menschliche und Schmerz empfindende Christus trug nicht länger die Königskrone, sondern die Dornenkrone über einem Haupt von Blut und Wunden, ebenso wie sein gesamter Leib zum Ausdruck brachte, dass er am Kreuz auf grausame Art und Weise gemartert und zu Tode gefoltert worden war.

27 D. Boquet/P. Nagy: 2108, S. 95.

28 Vgl. auch P. Dinzelsbacher: 1998, S. 178: »Bernhards Ansatz hierbei ist für die Geschichte der Liebe unseres Wissens so bestürzend neu wie – in der weltlichen Sphäre – der des ersten Troubadours, Wilhelms IX. von Aquitanien (1071-1127), oder der ersten Tristandichtungen (Mitte 12. Jh.)«.

29 So Barbara H. Rosenwein im Vorwort zu D. Boquet/P. Nagy: 2018, S. ix: »Social and economic changes in themselves brought new sensibilities and needs. These new milieus, drawing on and filtering, but also adding to, the many intellectual traditions increasingly available to an expanding clerical elite, transformed their thoughts about Christ's Passion. In turn, these new understandings, taught in the schools, proclaimed in the churches, preached on the streets, and acted out by rulers, transformed the feelings and behaviours of Europeans in general«.

30 Köpf, Ulrich: Passionsfrömmigkeit, in: TRE 27 (1997), S. 722-764, hier S. 724f.

31 Cohen, Ester: *The Modulated Scream. Pain in Late Medieval Culture*, Chicago: 2010, S. 209.

32 McGuire, Brian P.: »Monks and Tears: A Twelfth-Century Change«, in: ders., *The Difficult Saint: Bernard of Clairvaux and His Tradition*, Kalamazoo: 1991, S. 133-151.

4. Leid und Schmerz als Ausweis für des Menschen Menschlichkeit

Durch die Erinnerung an bzw. die Vergegenwärtigung des Leidens Christi sollte – davon war Bernhard ja überzeugt – nicht nur die Kirche in ihrer Gesamtheit, sondern vor allem der einzelne Gläubige den dringend notwendigen Trost erfahren. Doch wie sollte man als Mensch getröstet werden können aufgrund des Leidens und der Schmerzen eines anderen? Für Bernhard ging es um die zentrale Frage, auf welche Weise Gott in seiner unbedingten und vollkommen maßlosen Liebe zu den Menschen diese für sich gewinnen und damit dann auch zu liebesfähigen Wesen machen könne³³. Aus diesem Grunde wurde Gott Mensch und kam zu den Menschen als das nunmehr selbst Fleisch gewordene göttliche Wort. Um den Menschen aber nicht nur an der Oberfläche, sondern tatsächlich erreichen zu können, musste er über den Weg des Körpers und über den Weg der Gefühle gehen³⁴. Er musste sich also den Menschen gemein machen, um sie mit seiner leidenschaftlichen Liebe für sich gewinnen zu können. Dass sich Bernhard, der adlige Zisterzienser und Ritter des Glaubens, seinen Gott als einen leidenschaftlichen Liebhaber vorstellte, der mit seiner Liebe den Menschen seinerseits zur Liebe bewegen wollte, dürfte nicht ganz zufällig sein. Schließlich war Bernhard als ein Mensch des 12. Jahrhunderts daran gewöhnt, dass sein eigener Stand im Rahmen einer Vielzahl von Beziehungsstrukturen agierte, die, um wirklich tragfähig zu bleiben, immer wieder sichtbar zum Ausdruck gebracht, mit Leben gefüllt und insbesondere auch emotional gestärkt werden mussten. Dies alles geschah nicht zuletzt an den Höfen der Adligen, wo sich Über- und Untergeordnete begegneten und Gleichrangige immer wieder aufs Neue ihre Nähe demonstrierten und sie auf vielerlei Weise ins Werk setzten. Hier erzählte und sang man im Kontext einer ganz neuen höfischen Kultur³⁵ von jubelnder Freude, von großer Trauer, von blinder Wut, von bohrender Scham, von hilfloser Angst und von quälender Eifersucht. Und natürlich und in erster Linie ging es in der höfischen Dichtung um die unermessliche und häufig auch unerfüllte Liebe³⁶, die ihren Weg aus dem klösterlichen Psalmengesang und

33 Vgl. dazu auch P. Dinzelbacher: 1998, S. 180: »Dies gerade tut aber die Liebe zwischen Gott und Mensch: sie überschreitet die Grenzen, die dem verschuldeten, erbsündebelasteten Menschen gesetzt sind ...«.

34 Gerade an dieser Stelle grenzte sich Bernhard von seinem theologischen Widersacher Abaelard ab, der die Bedeutung der *ratio* betonte. Durch die *ratio* – so Bernhard – könne der Mensch zwar unterwiesen und natürlich auch belehrt werden, aber niemals ergriffen oder zu einem Wissenden werden; vgl. dazu insbesondere Langer, Otto: »Affekt und Ratio. Rationalitätskritische Aspekte in der Mystik Bernhards von Clairvaux«, in: Clemens Kasper/Klaus Schreiner (Hg.), Zisterziensische Spiritualität. Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter, 1. Himmeroder Kolloquium, St. Ottilien: 1994, S. 33-52, hier S. 44.

35 D. Boquet/P. Nagy: 2018, S. 105.

36 D. Boquet/P. Nagy: 2018, S. 109-113.

der Interpretation des Hohelied als des Liebesliedes *par excellence* inzwischen wie selbstverständlich an die Höfe der Adligen gefunden hatte³⁷. Man muss sich diese affektiv aufgeladene Kultur des Adels als ein mit allen Sinnen zu erlebendes Ereignis vorstellen³⁸. Gerade das gesungene Lied war besonders gut geeignet, nicht nur einen höchst emotionalen Inhalt zu transportieren, sondern gleichzeitig sowohl die Singenden als auch die Hörenden zu berühren und emotional anzurühren³⁹.

Auf diesem hier nur sehr knapp skizzierten Hintergrund wird hoffentlich ein wenig plausibler, warum Bernhard von Clairvaux das Hohelied als Zeugnis höchst emotionaler Liebeslyrik verstanden und gedeutet hat⁴⁰. Ganz in diesem Sinne zeichnete er Gott als leidenschaftlichen Liebhaber, der alles daran setzte, den Menschen für sich zu gewinnen, um ihn nun seinerseits wieder liebes- und damit beziehungsfähig zu machen. Denn den sinnlichen, fleischlichen Menschen kann die maßlose Liebe Gottes nur bewegen, indem sich Gott diesen Menschen gleich machte und eben genau wie dieser sinnlich und fleischlich wurde⁴¹. Allerdings war die menschliche Fleischlichkeit für Bernhard keineswegs positiv besetzt, im Gegenteil: sie war in seinen Augen zunächst einmal ein sehr bitterer Ort voller Schmerzen und Leiden. Insofern war es nur folgerichtig, dass der Fleisch gewordene Gottessohn, sobald er die menschliche Leiblichkeit angenommen hatte, in letzter Konsequenz eben auch den menschlichen Schmerz erdulden musste. Nirgendwo sonst war der Mensch so unmittelbar menschlich wie in seinem Schmerz und nirgendwo sonst konnte dementsprechend auch der Gottessohn ganz und gar menschlich werden⁴². An einer anderen Stelle, im Kontext einer Predigt in der Karwoche, ruft Bernhard die Hörer dazu auf, sich Christi Mühsal und seine

-
- 37 D. Boquet/P. Nagy: 2018, S. 105. Vgl. zur Überschneidung von kirchlichen und höfischen Bildungsmodellen auch Jaeger, C. Stephen: »Die Entstehung höfischer Kultur. Vom höfischen Bischof zum höfischen Ritter«, in: *Philologische Studien und Quellen* 167, Berlin: 2001.
- 38 D. Boquet/P. Nagy: 2018, S. 106: »The musical performances of courtly chant, lyric poems and *chansons de geste*, including their sensory effects, were clearly part of this social representation. Within the moment the community was doubtless a community of feeling, joined by poetic and musical emotion. How can the historian today even grasp, let alone measure, the musical effectivity of courtly lyric, outside of which lies only a truncated human experience?«
- 39 Vgl. auch Mertens Fleury, Katharina: *Leiden lesen. Bedeutungen von *compassio* um 1200 und die Poetik des Mit-Leidens im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach*, Berlin/New York: 2006.
- 40 Natürlich geht es Bernhard nicht um eine Auslegung des Hohelied als Ausdruck der Liebe zweier fleischlicher Menschen, vgl. dazu auch C. J. Mews: 2018, S. 348.
- 41 K. Ruh: 2001, S. 234. Vgl. auch O. Langer: 1994, S. 47f.: »Die von Gott angenommene menschliche Natur bildet also die Brücke zwischen Mensch und Gott. Das Elend und Leid des Menschen sind jetzt das Elend und Leid Gottes. Gott lernt durch seine Selbstentäußerung das menschliche Leben *per experientiam* kennen und versetzt den Menschen in die Lage, mit Gottes Leiden selbst Mitleid zu haben, das bedeutet, affektiven Kontakt zu ihm zu gewinnen«.
- 42 E. Cohen: 2010, S. 209f. spricht von einer neuen christozentrischen Religiosität, in deren Mittelpunkt der Schmerz steht.

Schmerzen in Erinnerung zu rufen und sie dort auch zu behalten. Weil der Mensch mit Mühsal und Schmerz das Erbe des alten Adam in sich trägt, d.h. Mühsal im Tun und Schmerz im Leiden, musste auch Christus genau das auf sich nehmen und ebenfalls Mühsal und Schmerz erdulden⁴³. Dementsprechend beschrieb Bernhard nicht allein die Passion Christi im engeren Sinn als von Schmerzen und bitterem Leiden bestimmt, sondern schon seine aufreibende Predigtstätigkeit, das mühevollen Wandern, die ständigen Versuchungen beim Fasten, die vom Gebet geprägten Nachtwachen und noch vieles mehr⁴⁴. Auch in den Predigten zum Hohelied schilderte Bernhard Christi gesamtes irdisches Leben als ein Leben, das von Not, Erniedrigung, Schmerz und Leiden geprägt war, bis es dann schließlich in der Passion gipfelte:

»... zuerst aus all den Nöten seiner Kindheitstage; dann von seiner harten Arbeit beim Predigen, den Mühen auf seinen Wanderungen, den Nachtwachen im Gebete, den Versuchungen während seines Fastens, den Tränen seines Mitleids, den Nachstellungen während seiner Unterredungen; endlich von seinen Gefahren unter falschen Brüdern, den Schmähungen, dem Anspeien, den Backenstreichen, dem Hohnsprechen, den Beschimpfungen, den Nägeln ...«.⁴⁵

Mit seiner sehr emotionalen und suggestiven Sprache wollte Bernhard also etwas bewirken⁴⁶: seine klösterlichen Hörer sollten sich die Nöte Christi in Erinnerung rufen und vergegenwärtigen, sich zu ihm hingezogen fühlen, sich mit ihm und seinem Schmerz identifizieren und sich davon affizieren und erschüttern lassen. Dabei ist es jedoch entscheidend, dass die Hörer selbst schon Leid und Schmerzen in ihrem eigenen Leben erfahren und am eigenen Leib gespürt und erlitten haben. Wem der Schmerz vollkommen fremd ist, der kann eben auch den Schmerz von anderen nicht nachvollziehen und ist damit unfähig, Mitleid – *compassio* – zu empfinden⁴⁷. Wer unerfahren im Leiden ist und kein Bewusstsein von der eigenen

43 Feria IV Hebdomadae Sanctae. De passione domini 11; in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Schriften. Lateinisch-Deutsch Bd. 8, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1997, S. 198f.

44 Feria IV Hebdomadae Sanctae. De passione domini 11; in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Schriften. Lateinisch-Deutsch Bd. 8, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1997, S. 198f. Vgl. auch Mertens Fleury, Katharina: »Klagen unter dem Kreuz: Die Vermittlung von *compassio* in der Tradition des ›Bernhardstraktats‹«, in: Hans-Jochen Schiewer/Stefan Seeber/Markus Stock (Hg.), Schmerz in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit, Göttingen: 2010, S. 143-165, hier S. 144.

45 Super Canticum. Sermo XLIII, c. 3; in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Schriften. Lateinisch-Deutsch Bd. 6, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1995, S. 98f.

46 P. Dinzelsbacher: 1998, S. 181 spricht davon, dass Bernhard »ein ungemein mitreißendes, in zahlreichen rhetorischen Figuren den Affekt ansprechendes Latein« geschrieben habe.

47 Köpf, Ulrich: »Die Leidenschaften der Seele im Werk Bernhards von Clairvaux«, in: ders., Monastische Theologie und Protestantismus, Gesammelte Aufsätze, Tübingen: 2018, S. 102-140, hier S. 139: »Menschliches Leben lässt sich überhaupt nur verstehen, wenn man sich affektiv

Schwäche und Bedürftigkeit hat – davon war nicht nur Bernhard überzeugt – der verspürt letztlich auch keine echte Gemeinschaft mit der gesamten Menschheit, die unter ihrer durch die Sünde verursachten Schwäche leidet und aus diesem Grunde der liebenden Zuwendung Gottes bedarf⁴⁸. In seinen Predigten bot Bernhard seinen Hörern deshalb eine große Fülle an Möglichkeiten zur Identifikation mit dem leidenden und Schmerz ertragenden Christus an, denn er konnte schließlich nicht davon ausgehen, dass jeder Folterqualen oder die Schmerzen des Kreuzestodes am eigenen Leib erlebt hatte. Doch jeder Mensch seiner Zeit konnte die Nöte eines schwachen Kindes in einer Welt ermessen, die ganz und gar nicht das war, was wir uns heute als kindgerecht vorstellen⁴⁹. Jeder Zeitgenosse Bernhards wusste um das Leid und die Plackerei von harter körperlicher Arbeit, um die Beschwerden beim Reisen und Wandern auf höchst unsicheren Wegen, auf denen man immer damit rechnen musste, überfallen und ausgeraubt zu werden, um den Schmerz, der von Verrat, Schmähungen und Beschimpfungen verursacht wurde, und nicht zuletzt um die Verletzungen, die Spott und Hohn einem Menschen zufügen konnten. Auch wenn Bernhards Zuhörer oder Leser die Nägel und den Kreuzestod nicht selbst erlebt hatten und deshalb auch nicht unmittelbar nachvollziehen konnten, so wurde es ihnen doch spätestens beim Hören dieser Predigt bewusst, dass sich der Menschensohn bis in die tiefsten Tiefen der menschlichen Existenz, d.h. bis in das körperliche Leiden und den Schmerz, hinein erniedrigte, um den Menschen zu erreichen und wieder liebesfähig zu machen.

Über den Weg der unmittelbaren Erfahrung, des Mitleidens und -empfindens wollte Gott den sündigen und gottfernen Menschen wieder zu sich ziehen. Bernhard sah hier die »Lehrmeisterin Erfahrung«⁵⁰ am Werk, die insbesondere die Mönche dazu anleiten sollte, das Hohelied als Spiegel menschlicher Erfahrung mit-

in die Affekte anderer Menschen versenkt, sich ihnen liebend angleicht und ihre Affekte wie eigene nachvollzieht – also durch Einfühlung, Empathie«.

- 48 Barton, Ulrich: *Eleos und Compassio. Mitleid im antiken und mittelalterlichen Theater*, Paderborn: 2016, S. 93.
- 49 Die Erforschung der Kindheitsgeschichte setzt sich noch immer mit dem bahnbrechenden Werk von Philippe Ariès auseinander, der erst im Zeitalter der Renaissance ein Verständnis von Kindheit erkennen wollte. Seither ist die Kindheit ein intensiv beackertes Forschungsfeld, die Literatur dazu füllt inzwischen Bibliotheken; vgl. auch Classen, Albrecht (Hg.): *Childhood in the Middle Ages and the Renaissance: The Result of a Paradigm Shift in the History of Mentality*, Berlin/New York: 2005 und Winkler, Martina: *Kindheitsgeschichte. Eine Einführung*, Göttingen: 2017. Zur Darstellung Jesu als Kind vgl. auch Davis, Stephen: *Child Christ: Cultural Memories of a Young Jesus*, New Haven/London: 2014.
- 50 *Super Canticum, Sermo VI*,3,9; in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Schriften. Lateinisch-Deutsch Bd. 5*, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1995, S. 108f. Vgl. dazu auch Falque, Emmanuel: »Expérience et empathie chez Bernard de Clairvaux«, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 89 (2005), S. 655-696.

zusingen⁵¹. Denn der Weg der Erfahrung führt vom wörtlichen zum vertieften und geistigen Verständnis dieses göttlichen Liedes, von der menschlichen Körperlichkeit zum Geist und schließlich von Leid und Mitleid zum Heil und zur Freude. Damit war für Bernhard keinerlei Abwertung der Körperlichkeit gemeint, im Gegenteil!⁵² Zum menschlichen Dasein gehörte in seinen Augen insbesondere das Empfinden von Schmerzen, Leid und Mitleid, das ohne die körperliche Existenz vollkommen unmöglich ist. Die Unabdingbarkeit der Körperlichkeit und des Schmerzes berührte für Bernhard aber eben auch sein Gottesverständnis. Wenn nämlich nur derjenige, der selbst den Schmerz und das Leid am eigenen Leib erfahren hatte, in der Lage sein sollte, Mitleid zu empfinden, dann fehlte Gott in seiner Göttlichkeit aber genau dieses Empfinden. Allerdings war dieser Gedanke für Bernhard ausgesprochen schwierig zu denken, denn wie sollte der Vollkommenheit Gottes irgend etwas fehlen oder wie sollte vorstellbar sein, dass der Allwissende irgend etwas nicht wissen sollte? Dementsprechend schwer tat sich Bernhard mit einer plausiblen Erklärung und kam schließlich zu folgendem Ergebnis:

»Er [Christus] nutzte unsere körperlichen Affekte als Öffnungen oder Fenster, damit er als Mensch Gewordener die menschlichen Nöte aus der Erfahrung wisse und mitleidig werde. Das wußte er schon vorher, aber in anderer Weise. Siehst Du ihn das werden, was er schon war, und das erkennen, was er schon wußte, und für sich bei uns nach Spalten und Fenstern suchen, durch die er unser Unheil gründlicher erforschte?«⁵³

Insofern waren Christus als dem Sohn Gottes die menschlichen Nöte, Schmerzen und Leid nicht unbekannt oder etwas grundlegend Neues, doch machte die leibliche Erfahrung für ihn dennoch einen gravierenden Unterschied. Bernhard war ganz offensichtlich der Auffassung, dass sich Gott eben nicht gleichsam mit der Theorie des Menschlichen zufrieden gab, sondern eben auch die Praxis, d.h. die

51 G. Rudy: 2002, S. 47.

52 G. Rudy: 2002, S. 48: »Yet if experience bears us ›upward‹ to the realm of spirit, it is not therefore opposed or distinct from body: Bernard thinks experience is intrinsic to human life in a body«. Vgl. auch Döbler, Marvin: Die Mystik und die Sinne. Eine religionshistorische Untersuchung am Beispiel von Bernhard von Clairvaux, Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte 2, Göttingen: 2013, S. 108-112 sowie S. 165-181.

53 Super Canticum, Sermo LVI,1; in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Schriften. Lateinisch-Deutsch. Bd. 6, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1995, S. 242-245; vgl. dazu auch G. Rudy: 2002, S. 48.

Affekte⁵⁴ und insbesondere den Schmerz und das Leiden um der Menschen willen wirklich erfahren wollte.

»Bernhard gibt zu, dass Gott in seiner Allwissenheit das Mitleid natürlich kannte, sozusagen ›theoretisch‹, aber er habe es auch durch Erfahrung (*experimento*), sozusagen ›praktisch‹ kennen lernen wollen«⁵⁵.

Weil sich Gott ganz auf die Menschen eingelassen hatte, indem er körperlich und zur Erfahrung fähig wurde, um ihnen seine Liebe nahe zu bringen, konnten und können die Menschen nun auch ihrerseits Zutrauen zu ihm fassen. Sie erleben ihn Not und Schmerzen leiden und nehmen ihn schon aus diesem Grund ganz und gar als Menschen wahr, der ihnen ähnlich ist. Mittels ihrer Sinne empfinden sie Mitleid mit seinem Leid und seiner Not, die sie nicht zuletzt mittels der affektiv geprägten biblischen Sprache nachzufühlen in der Lage sind⁵⁶. Gerade die Poesie des Hohelied zielte auf das sinnliche Erleben und das erfahrbar Machen der Liebe Gottes, denn mit diesem Liebeslied wollte Gott die Gefühle der körperlich konstituierten Menschen erwecken und auf den Fleisch gewordenen Christus lenken⁵⁷. Nicht mehr allein durch den Affekt der Furcht und damit aus Angst vor dem endgültigen Gericht, sondern durch das Mitleid mit den körperlichen Schmerzen des ganz und gar Erniedrigten sollten die Menschen Gott erfahren⁵⁸. In der Furcht vor dem gerechten Urteil »schmeckte«⁵⁹ das nichtige und sündhafte Wesen geradezu die Macht Gott und erfuhr damit die erhebliche Distanz zu seinem Gott und Schöpfer⁶⁰. Doch im Schmerz und im Leiden Christi erlebte es auf der anderen Seite eine innige Gottesnähe, die es ihm erlaubte, Mitleid mit seiner Niedrigkeit und Verletzlichkeit zu empfinden.

54 Vgl. auch Köpf, Ulrich: »Die Leidenschaften der Seele im Werk Bernhards von Clairvaux«, in: Christian Schäfer/Martin Thurner (Hg.), *Passiones animae: Die »Leidenschaften der Seele« in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie*, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie 52, Berlin: 2009, S. 49-90.

55 U. Barton: 2016, S. 93.

56 G. Rudy: 2002, S. 49.

57 K. Ruh: ²2001, S. 236.

58 U. Barton: 2016, S. 93.

59 Zu diesem Begriff vgl. auch G. Aerden: 2003, S. 138.

60 Langer, Otto: »Passio und Compassio. Zur Bedeutung der Passionsmystik bei Bernhard von Clairvaux«, in: Gotthard Fuchs (Hg.), *Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik*, Düsseldorf: 1989, S. 41-62, hier S. 46.

5. Auf dem Weg zu einer höheren Form der Gottesliebe

Gerade der Schmerz und das Leiden Christi ließen den Menschen in dieser Empfindung verharren; Bernhard sprach des Öfteren davon, dass die Menschen darin geradezu »wohnen« oder »ruhen« sollten. Offenbar ging es ihm nicht nur um einen kurzen Moment, sondern um ein langsames Bleiben und um ein Auskosten, das der Seele in ihrem Mitleidsschmerz gleichsam die Augen für »eine den ganzen Menschen ergreifende Wahrnehmung Gottes«⁶¹ öffnen sollte. Doch war mit der Erinnerung an das Leiden und der Betrachtung des ganz und gar menschlichen Schmerzes Christi noch keineswegs das Eigentliche erreicht. Vielmehr sollte der Mensch über den Weg der *compassio* mit dem Schmerzensmann lernen, eine ungleich höhere Form der selbstlosen Liebe zu Gott zu üben. Schließlich gelte es den Blick nach vorne und in die Zukunft zu richten:

»Gott paßt sich in seiner Menschwerdung diesem natürlichen, selbstbezogenen Zustand des Menschen an, um diesen zunächst zur fleischlichen, selbstbezogenen Gottes- und Nächstenliebe und dann über diese hinaus zur Gottes- und Nächstenliebe rein um Gottes Willen zu bewegen«⁶².

In der tiefsten Erniedrigung der Menschwerdung – so Bernhard – begegnete und berührte der nunmehr Schmerz leidende Gott den Menschen ganz und gar als einen Menschen; nur auf diesem Weg konnte Gott den körperlichen Menschen überhaupt erreichen. Bernhard ging es dabei ganz explizit nicht um eine rationale Erkenntnis, sondern um ein vertieftes Verstehen, das auf affektiver Teilnahme, d.h. auf der Teilnahme und der Teilhabe an Leid und Schmerz und an Mitleid beruhte. Die Erinnerung und Vergegenwärtigung des Leidens Christi, die *memoria passionis* und die damit verbundene *compassio* dienten ihm als Unterpfand zur Teilnahme an der Herrschaft Christi⁶³. Doch bis dahin sollte es noch ein sehr weiter Weg werden, den Bernhard in seiner Schrift »Wie man Gott lieben soll« (*De diligendo Deo*) mit der mühsamen Besteigung eines Berges verglich. Denn die am Ende zu erreichende höhere Art der Liebe habe gar nichts mehr mit Fleisch und Blut oder mit der menschlichen Körperlichkeit zu tun, weil der Geist angefüllt werde mit göttlicher Liebe und sich das Eigene vollständig in das Göttliche hin auflöse. Doch könne diese Erfahrung äußerst selten im Hier und Jetzt gemacht werden, denn sie gehöre schon nicht mehr zum menschlichen Empfinden, sondern zum himmlischen Leben. Schließlich werde am Ende auch die Seele nach ihrer Ablösung von der Körperlichkeit aufgehoben in die göttliche Ewigkeit⁶⁴. Damit sind dann end-

61 O. Langer: 1994, S. 48.

62 U. Barton: 2016, S. 94.

63 K. Ruh: ²2001, S. 238.

64 *De diligendo Dei* X,27-28; XI,30, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Schriften. Lateinisch-Deutsch Bd. 1, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1990, S. 120-123; S. 124f.

lich auch Mühsal und Schmerz, die an das irdische Leben und die Körperlichkeit des alten Adam gebunden waren, endgültig vergangen.

»denn sie sind alle mit den edlen Blutstropfen Jesu Christi zum Himmel erkaufft«

Leid und Trost in einer Leichenpredigt des Valerius Herberger

Benedikt Bauer

»Schmerz und Leiden sind eine Provokation. Es sind Erlebnisse, die immer – wenn auch in unterschiedlichem Maße – betroffen machen und dazu auffordern, auf sie zu reagieren, etwas zu unternehmen, damit sie aufhören.«¹

Der Tod einer nahestehenden Person ist ein schmerzlicher Verlust, die damit einsetzende Trauer kann in seelisches ebenso wie somatisches Leiden münden,² wirft existenzielle Fragen auf und sucht Trost, der eine Lösung und Orientierung in einem Zustand bietet, der die eigene soziale Realität ins Chaos stürzt. Eine Orientierung bieten religiöse und soziale Konventionen, die Sterben, Tod, Begräbnis und Trauer betreffen – die *ars moriendi* und die Idee eines »guten« Todes gehören im frühneuzeitlichen Luthertum hierzu und finden ihren Ausdruck in Leichenpredigten.³ Schmerz – auch der Schmerz der Trauer – ist jedoch immer auch etwas fundamental Subjektives und Personales.⁴ Die Begegnung mit einem toten Körper und der Abschied von einer Person sind einschneidende Erlebnisse, denn

-
- 1 Bozarro, Claudia: »Schmerz und Leiden als anthropologische Grundkonstanten und als normative Konzepte in der Medizin«, in: Giovanni Maio/Claudia Bozarro/Tobias Eichinger (Hg.), *Leid und Schmerz. Konzeptionelle Annäherungen und medizinethische Implikationen*, Freiburg/München: 2015, S. 13-36, hier S. 14.
 - 2 Zu den vier verwobenen Ebenen von Trauer vgl. Jungbauer, Johannes: »Trauer und Trauerbewältigung aus psychologischer Perspektive«, in: Johannes Jungbauer/Rainer Krockauer (Hg.), *Wegbegleitung, Trost und Hoffnung. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit Sterben, Tod und Trauer* (= Schriften der KathO NRW, Bd. 18), Opladen u.a.: 2013, S. 49-70, hier S. 50-52.
 - 3 Vgl. zu sozialen Konventionen des Sterbens und dem »guten« Tod Kellehear, Allan: *A Social history of Dying*, Cambridge u.a.: 2007, besonders S. 87-104. Vgl. zur Sterbefrömmigkeit, die nicht mehr explizit *ars moriendi* genannt wird, den Beitrag von Ute Gause in diesem Band.
 - 4 Vgl. C. Bozarro: 2007, S. 16.

»der tote Körper selbst [ist] Ausdruck extremer Hilflosigkeit und Ohnmacht: bestimmt davon, nichts mehr selbst tun zu können, sondern dem Handeln anderer vollkommen ausgeliefert zu sein. Auch deshalb stellt der tote Körper eine Selbstkonfrontation dar, die bei den meisten Menschen Angst auslöst. Die Begegnung mit den Toten demonstriert, dass die bisherigen Kommunikationsmöglichkeiten abgebrochen sind, ja: dass man selbst irgendwann aus den vertrauten Kommunikationszusammenhängen herausfallen wird, wenn der eigene Körper leblos und starr sein wird.«⁵

Zum Schmerz der Trauer tritt somit die Bewusstwerdung der Unumgänglichkeit der eigenen Mortalität, die zu ohnmächtiger Sprachlosigkeit führen kann – insbesondere, wenn es sich um einen schwer zu verarbeitenden Kindstod handelt. Soziale Konventionen wie die *ars moriendi* der Leichenpredigten des 17. Jahrhunderts geben einen Raum zur notwendigen Verbalisierung, denn die Verbalisierung »ist für sie [die vom Schmerz Betroffenen, B. B.] die einzige Möglichkeit einer Objektivierung und dadurch einer Distanzierung von ihren Schmerzen.«⁶ Als Klammer zwischen *ars moriendi* und persönlicher Frömmigkeit wird in Valerius Herbergers Leichenpredigten die Passion Christi zum Vehikel der Sprachfähigkeit und des Trostes, auch wenn die sprachlichen Bilder bezüglich des gekreuzigten und leidenden Jesus in ihrer Plakativität Leser_innen des 21. Jahrhunderts als grausam und sadistisch erscheinen mögen. Doch »[g]erade die Körperlichkeit und Sinnlichkeit des Bildes [des Gekreuzigten, B. B.] ermöglicht es, sich mit dem eigenen körperlichen Leiden zu ihm in Beziehung zu setzen.«⁷ Der in die *ars moriendi* eingebetteten Passionsfrömmigkeit des Valerius Herberger geht der folgende Beitrag anhand einer Leichenpredigt für ein verstorbenes Kind nach.

5 Wagner-Rau, Ulrike: »Der Umgang mit dem toten Körper«, in: Anke Abraham/Beatrice Müller (Hg.), Körperhandeln und Körpererleben. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld, Bielefeld: 2010, S. 39-54, hier S. 41.

6 C. Bozarro: 2007, S. 19.

7 U. Wagner-Rau: 2010, S. 51.

Valerius Herbergers Geistliche Trauerbinden und die Gattung der Leichenpredigt

Die sieben Bände der Geistlichen Trauerbinden des schlesischen (Erbauungs-)Schriftstellers⁸, Liederdichters⁹ und Fraustädter Pfarrers, Valerius Herberger (1562-1627)¹⁰, wurden von 1613-1622 veröffentlicht. Sie gehören primär der Gattung der Leichenpredigten an, können jedoch auch der protestantischen Erbauungsliteratur zugeordnet werden, da sie als Druckerzeugnis in den Bereich der privaten Erbauung Einzug erhielten. In Abgrenzung zu katholischem Brauchtum im Kontext von Tod und Trauer entwickelt sich die Leichenpredigt zu einem Spezifikum protestantischer Praxis und protestantischen Schrifttums mit enormer Verbreitung.¹¹ Sie lässt sich definieren als »im engeren Sinne eine der Funeralrhetorik angehörende Gattung der neuzeitlichen geistlichen Beredsamkeit sowie [...] eine an das Medium des Buchdrucks gebundene, anthologische literarische Form.«¹² Dieses vorwiegend protestantische Medium findet sich schon bei Luther selbst, sind auch nur zwei Leichenpredigten von ihm selbst erhalten.¹³ Im frühneuzeitlichen Luthertum werden Leichenpredigten dann zum kasualen Normalfall.¹⁴

Die Leichenpredigt als protestantisches Medium ist diversen zeitlichen Wandlungsprozessen unterworfen, seien es die unterschiedliche Häufung ihrer Drucke, ihre Blütezeit(en) oder die Form der Gestaltung.¹⁵ Für das frühneuzeitliche Luther-

-
- 8 Vgl. den Werken grundlegend und exemplarisch Wagenmann, Julius August: »Herberger, Valerius«, in: ADB Bd. 12, Leipzig: 1880, S. 28-29; Christian-Erdmann Schott: »Herberger, Valerius«, in: RGC⁴ Bd. 3, Tübingen: 2000, 1640.
- 9 Vgl. Bauer, Benedikt: »Valet will ich dir geben. Passionsmystik als Verarbeitungsmuster im Pestlied des Valerius Herberger«, in: Alexander Berner/Stefan Leenen/Sandra Maus (Hg.), Pest! Eine Spurensuche, Darmstadt: 2019, S. 206-211.
- 10 Vgl. zur Biographie exemplarisch Buchholz, Ilse: Valerius Herberger. Prediger am »Kripplein Christi« zu Fraustadt in Polen, Berlin: 1965.
- 11 Vgl. Winkler, Eberhard: Die Leichenpredigt im deutschen Luthertum bis Spener (= Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Bd. 34), München: 1967, S. 9.
- 12 Eybl, Franz: Art. »Leichenpredigt«, in: Gert Ueding (Hg.), Historisches Wörterbuch der Rhetorik Bd. 5, Tübingen: 2001, S. 124-145, hier S. 124.
- 13 Vgl. Luther, Martin: Zwo predigt uber der Leiche des Kürfürsten Herzogen Friderichs zu Sachsen (1525), in: WA 17,1, S. 196-227; Luther, Martin: Zwo Predigt uber der Leiche des Kurfürsten Herzog JOHANS zu Sachsen, D. Martinj Luthers (1532), in: WA 36, S. 237-270. Vgl. auch Wallmann, Johannes: »Prolegomena zur Erforschung der Predigt im Zeitalter der lutherischen Orthodoxie«, in: ZThK 106 (2009), S. 284-304, hier S. 297.
- 14 Vgl. F. Eybl: 2001, S. 133.
- 15 Vgl. zu diesen Themenkomplexen den Band von Lenz, Rudolf (Hg.): Studien zur deutschsprachigen Leichenpredigt der frühen Neuzeit (= Marburger Personalschriften-Forschung, Bd. 4), Marburg: 1981.

tum beschreibt Eybl die Leichenpredigten als Themapredigten mit spezifischem Aufbau:

»In orthodoxer Predigttradition, die noch Spener einschließt, weist die protestantische L[eichenpredigt] des 17. Jahrhunderts ein doppeltes Exordium auf, deren erstes mit einem Schriftwort den Bezug zum ›Leichentext‹ (Winkler) und zum Verstorbenen herstellt, worauf erst ein zweites Exordium den Bibeltext enthält und auf die Auslegung hinführt. Der Hauptteil beachtet die Trennung von explicatio und applicatio, der Epilog mündet in ein Gebet.«¹⁶

Auch Herbergers Leichenpredigten folgen diesem Aufbau grundlegend, sein Exordium lässt sich jedoch in fünf Teile gliedern: Votum, Hinführung zum Text, Verlesung des Bibeltextes, Rechenschaft zum Bibeltext und ein Votum, das um Segen für die bevorstehende Predigt bittet.¹⁷ Der Hauptteil, der meist in einzelne Teile gegliedert ist, mündet in der Regel in zwei Gebete. Das erste Gebet nimmt Bezug auf den kasualen Kontext, den die Verstorbene_n und die Familie. Den Abschluss bildet das zweite Schlussgebet, der »Valetsegen«, der einen fest geprägten Charakter besitzt sowie der ganzen Gemeinde gilt, diese mit einbezieht und mittels Bitte und Paränese die Hauptgedanken der Predigt für die Gemeindeglieder komprimiert wiedergibt.¹⁸ Der paränetische Abschluss verweist auf die Funktionen der Leichenpredigt bei Valerius Herberger. Ihre Veranlassung haben die Leichenpredigten qua Gattungsmerkmal in einem Trauerfall und haben daher auch eine Trost- und Recordatiofunktion, wobei laut Winkler bei Herberger »[d]as Gedächtnis der Verstorbenen [...] eine sekundäre Rolle«¹⁹ spielt. Neben dem Trostaspekt verfolgen Herbergers Leichenpredigten also einen katechetisch-edukativen Sinn, denn

»[d]ie Teilnahme am Begräbnis vergleicht er mit einem Schulgang, ›denn bei solchen Leichengängen lernen wir, daß wir alle sterblich sind ... Bei solchen Trauer-
gängen lernen wir, daß wir Sünder seien, denn der Tod ist der Sünden Sold, Röm 6,23, und demnach werden wir der Sünde gram und fangen an, uns herzlich zu Gott zu bekehren ...Bei solchen Trauer-
gängen werden wir erinnert, daß wir des Herrn Jesu ohne Verlust zeitlichen und ewigen Lebens nicht können entraten.«²⁰

Somit zielen Herbergers Leichenpredigten einerseits aus gattungsspezifischen Gründen auf den Trost der Gläubigen. Sie gehören andererseits ebenso in den Bereich der *ars moriendi*, indem sie ein Idealbild vom seligen Sterben und dem vorherigen christlichen Leben (*ars (bene) vivendi*) entwerfen. Die Passionsfrömmigkeit

16 F. Eybl: 2001, S. 136.

17 Vgl. E. Winkler: 1967, S. 105-106.

18 Vgl. ebd., S. 108.

19 Ebd., S. 116.

20 Ebd.

stellt durch die affektive Identifikation mit dem Leiden Jesu und dessen Meritum bei Valerius Herbergers Leichenpredigten die Klammer dieser beiden Aspekte dar.

Leid und Trost in einer Leichenpredigt des Valerius Herberger

Die Leichenpredigt »AVGVSTISSIMA ELECTORVM CVBICVLA. Unserer Seelen bestes Lustkammerlein/Unseres Leibes letztes Schlawffkammerlein/In welchen sich gläubige Kinder und alte Leute nach Esaiæ raht verbergen/biß aller Zorn füruber gehet.« entstammt dem dritten Band der Geistlichen Trauerbinden des Valerius Herberger.²¹ Sie wurde »[g]epredigt bey dem schönen Begräbniß Jungfräwllins Annæ/des Ehrnvesten Herrn Samuelis Hortensij geliebten Töchterlins/Anno 1612. am 10. Sonntage nach Trinitatis.«²² Das doppelte Exordium stellt den Bezug zur Verstorbenen her, lobt ihre Tugenden, spricht die Hörenden und Lesenden direkt an und erfüllt die grundlegenden Elemente des *attentum parare*, *docilem parare* und der *captatio benevolentiae*. Die Aufmerksamkeit der Zuhörenden (*attentum parare*) erlangt Herberger sowohl durch direkte Ansprache dieser, die Nennung der Verstorbenen, als auch durch den Bezug auf den Perikopentext des Sonntags, den die Zuhörenden im Gottesdienst gehört haben.²³ In Verbindung mit Psalm 8 (»steht doch im 8. Psalm deutlich geschrieben: Aus dem Munde der unmündigen und Säuglinge könne ihm GOTT auch eine macht (das ist ein mechtige lob) zurichten.«²⁴) wird durch die *captatio benevolentiae*, die sich damit beschäftigt, dass die verstorbene Anna die »frommer Kinderlin erste und beste Tugent«²⁵ – nämlich Jesus zu kennen, benennen zu können und eigenständig zu beten – erfüllt habe, das Thema der Predigt schon vor dem Leichtext vorbereitet (*docilem parare*). Herberger führt zur Verstorbenen aus – und bildet so eine Klammer des Lobes, indem er einen Teil der abschließenden *applicatio* vorwegnimmt:

»Weil nu jetzund auch ein solches holdseliges Kind haben begraben/welches den Nahmen des Herren Jesu gekant/und mit seinem zarten Zünglin vielmal genent hat/und von sich selbst hat beten können/(denn diß/was ihm sonst fürgesprochen/wil ich an seinen Ort setzen).

O Lämblin Gottes Jesu Christ/
Weil du für uns gestorben bist/

21 Herberger, Valerius: Der Dritte Theil Der Geistlichen Traurbinden VALERII HERBERGERI, Predigers bey dem Kriplein Christi in Frawenstadt/Gewircket von lauter safftigen/nützlichen Leichpredigten/derer zahl bald nach der Vorrede zu finden. Zu ehren etlichen frommen/Christlichen/jetzo in Gott ruhenden Hertenzen, Leipzig: 1614, S. 287-307.

22 Ebd., S. 287.

23 Vgl. ebd., S. 288.

24 Ebd.

25 Ebd.

Nim weg all unser Missethat/
Und stehe uns bey in aller Noth.

Item:

Ach mein Hertzliebes Jesulein/
Mache dir ein rein sanfft Bettelein/
Zu ruhen in meines Herten Schrein/
Das ich nimmer vergesse dein/etc.

So trage ich kein bedencken nach Christi Exempel/das liebe Kind öffentlich mit einer Leichpredigt zu ehren«²⁶.

Die Betonung der vorzüglichen Frömmigkeit ist ein üblicher Topos von Leichenpredigten, der tief in der kontemporären *ars moriendi* verankert ist und nach Stefanie Knöll bei protestantischen Kindstoden von besonderer Bedeutung ist.²⁷ Da aufgrund fehlender Lebenserfahrung bei Kindstoden eine solche Vorbereitung nicht angenommen werden konnte, war es besonders wichtig, auf die frömmigkeitliche Vorbereitung zu fokussieren, die zeigt, dass das Kind trotz fehlender Lebensjahre eine_ein gute_r Christ_in gewesen ist. Nach einem kurzen Gebet mit der Hörer_innenschaft, präsentiert Valerius Herberger den Leichtext aus Jes 26,20, dessen Auswahl er in sechs Punkten erläutert. Diese Punkte nutzt Herberger, um den Leichtext kontextspezifisch zu verorten, sodass der Leser_innenschaft einige Informationen über die Verstorbene, ihre Familie und ebenso das Fraustädter Umfeld offenbart werden. So erwähnt Herberger beispielsweise weitere Kindstode, während er in Antizipation der Frage nach der Gerechtigkeit und dem Willen Gottes schreibt:

»Gott hat diese Tage viel Kinderlein zu sich geholet/(heute werden sieben Kinderlein begraben/auff morgen bleiben ihr noch zwey/was Gott damit meine ist ihm bekandt[.] Vielleicht sollen wir alten hernach [...] Nu ist die Frage/wie meinets GOTT mit ewren lieben Ehepläntzlin? Hier stehet die Antwort: Gehe hin mein Volck (denn ewre getauffte Kinderlin sind auch sein liebes Volck) in ein Kämmerlin/schleus die Thür nach dir zu/verbirg dich ein klein augenblick/biß der Zorn fürüber gehe/der uber die letzte neige der Welt beschlossen ist.«²⁸.

Die hohe Zahl an verstorbenen Kindern in einem kurzen Zeitraum ist bemerkenswert, insbesondere da Herberger lediglich einen Einblick in ein zweitägiges Begräbnisgeschehen gibt. Annas einjähriger Bruder wurde zudem zwei Wochen zuvor bestattet, wie Herberger in der *applicatio* erläutert: »Heut vierzehn tage war es

26 Ebd., S. 289.

27 Knöll, Stefanie: »Hochzeit im Himmel«. Sinnstiftung und Trost beim Tod von Kindern und Jugendlichen in der Frühen Neuzeit«, in: *Historical Social Research* 34/4 (2009), S. 247-258, hier: S. 254.

28 V. Herberger: 1614, S. 290.

[das Kind, Anna, B. B.] noch frisch und gesund/und gieng mit seinem lieben Brüderlin zu grabe«. ²⁹ Was die Ursache der Tode ist, bleibt jedoch uneindeutig. Ein epidemisches Geschehen scheint zwar plausibel, lässt sich aber nicht endgültig verifizieren. Es ließen sich Vermutungen anstellen, dass sich hier die ersten Vorläufer der Fraustädter Pestwelle von 1613 zeigen, da eine ungefähre Übereinstimmung mit der Inkubationszeit und dem Verlauf letaler Pesterkrankungen zwischen den beiden Geschwistern besteht. ³⁰ Auch die anderen Tode ließen sich hiermit erklären. Jedoch spricht die Anwesenheit von Trauergästen aufgrund relativ rigider Quarantäneverordnungen in Pestfällen gegen eine solche Vermutung. ³¹ Möglicherweise ist der von Herberger in einer anderen Predigt selbst erwähnte, aber nicht genauer datierte Ausbruch der »rothen Rhure [...] Anno 1612. da sehr viel Kinder und alte Leute daran sturben« ³² die Todesursache. Letztendlich bleiben die Alltagsgeschichte und Todesursachen auf Grundlage der Leichenpredigten opak. Der familiäre Kontext wird ebenso von Herberger beleuchtet, indem er den Beruf des Vaters mit dem Leichttext in Verbindung setzt und schon vor der Predigtexegese deutlich macht, dass die Verstorbene durch Jesu Blut erkaufft wurde und nun bis zum Gericht in der liebenden und schützenden Nähe Gottes verweilt:

»Machts doch ein fleissiger Apothecker also/wenn der frostige Winter kömmet/so eilet er mit seinen edlen Speciebus, die kälte nicht leiden können/in ein starckes wolvermauretes Gewelbe. In Herrn Samuelis Apothecken sind keine edle Sache zu finden die seinen Kinderlein sind zuvergleich/denn sie sind alle mit den edlen Blutstropffen Jesu Christi zum Himmel erkaufft/und für Gott lauter Heiligthumb drumb hat sie Gott in das grosse Himlische Gewelbe versetzt/wer weiß was für kalte Winter uns alte Leute betreffen werden.« ³³

Der persönliche Einbezug des Vaters ist aus seelsorgerlich-trostspendender Perspektive wichtig, um eine direkte Ansprache der Trauernden zu evozieren und den trauernden Eltern zu verdeutlichen, dass das Kind durch die vorzeitige Aufnahme in den Himmel von den Übeln, die die Eltern noch erwarten könnten, verschont

29 V. Herberger: 1614, S. 306. Der vorangegangenen Predigt des dritten Teils der Geistlichen Trauerbinden ist zudem zu entnehmen, dass Herberger der Pate von Annas Bruder gewesen ist, vgl. ebd., S. 269.272. Dies erklärt m.E. auch, die relativ ausführlichen Informationen der *applicatio* zur verstorbenen Anna.

30 Vgl. hierzu Heimlich, Julia: »Inkubationszeit und Symptome einer Pestinfektion«, in: Alexander Berner/Stefan Leenen/Sandra Maus (Hg.), Pest! Eine Spurensuche, Darmstadt: 2019, S. 106.

31 Vgl. Leenen, Stefan: »Zweite Pandemie, Katastrophenmanagement«, in: Alexander Berner/Stefan Leenen/Sandra Maus (Hg.), Pest! Eine Spurensuche, Darmstadt: 2019, S. 469-470.

32 V. Herberger: 1614, S. 42-51, hier S. 42.

33 Ebd., S. 290-291.

bleibt. Ebensoles gilt für die Erwähnung, dass der Leichttext – was nicht unüblich war – von den trauernden Eltern persönlich ausgesucht wurde:

»[D]ie beyde betrübte Eltern haben ihnen aus freyem willen diesen Spruch erkorren. Darauß glänzen schon ihres Hertzens gedanken. Ihre drey Kinderlein sind alleweg von ihren armen/was sollen sie thun sie wollen nicht gern dem willen GOTTes widerstreben/sie dencken beyde: Gehe hin mein Volck (ihre zwey Samuelichen/und diß Töchterlin sind ihr liebes süßes Haußvolck gewesen) in dein Schlaffkammerlin/tretet unter für allem unglück im Namen GOTTes/bey Gott seid ihr doch besser bewahret als bey uns/wer weiß was für unglück euch hat sollen betreffen/das hat uns der trewe Gott an euch nicht wollen lassen erleben. Sein will ist doch der beste.«³⁴

Erneut wird indirekt die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes aufgeworfen, die sich im Bezug eines Kindstodes verstärkt stellt. Die Auflösung dessen »als gnädige Ver-schonung des Kindes vor den Übeln der Welt hat eine lange Tradition«³⁵ und gehört zu den üblichen Topoi, um den Schmerz des Verlusts eines Kindes zu mildern.³⁶ Genauso gehört der brautmystische Topos der Vermählung des Verstorbenen Kindes – und das geschlechtsunabhängig –³⁷ mit Christus dazu, das betend, geschmückt und jungfräulich in seiner Kammer auf das Lamm wartet.³⁸ Valerius Herberger setzt bei der Auslegung des Leichttextes, der auf den Begriff »Kammer« fokussiert, auf eine katechetisch-pädagogische Redundanz, um den Hörenden und Lesenden seine tröstliche Botschaft näherzubringen. Zunächst jedoch definiert er die zwei Kammern, denn »[g]leich wie wir Menschen Leib und Seele haben/also müssen wir auch zweyerley Kämmerlin haben/so beyderseits Leib und Seele sol versorget sein. Weil nu die Seele viel edler ist als der Leib/so wollen wir das Seelenkäm-

34 Ebd., S. 291. Herberger betont zudem, dass der Leichttext für Annas verstorbenen Bruder aus dem Neuen Testament entnommen war (Mt 18,14). Im Sinne der von Valerius Herberger immer wieder betonten Einheit von Altem und Neuem Testament, ist hier ein alttestamentlicher Leichttext verwendet worden (vgl. ebd., S 292-293). Es wird aber in der Argumentation ebenso an den vorangegangenen Leichttext angeschlossen.

35 S. Knöll: 2009, S. 250.

36 Vgl. zu Trostliteratur- und topoi bei Kindstoden: Linton, Anna: *Poetry and parental bereavement in early modern Lutheran Germany* (= Oxford Modern Languages And Literature Monographs), New York: 2008, besonders S. 13-45.

37 S. Knöll: 2009, S. 251. Knöll berichtet zudem davon, dass die Grabbeigabe einer Totenkrone sich einer großen Beliebtheit erfreute. Sie führt hierzu aus: »Totenkronen waren kranz- oder kronenförmige Objekte, die unverheirateten Frauen und Männern beigegeben wurden als Ersatz für die im Leben verwehrt Brautkrone. Die Forschung ist sich bislang im Unklaren darüber, ob die Totenkrone eine Art Tugendkrone für das keusche Leben war oder, gleich einem Brautkranz, die Vermählung mit Christus anzeigen sollte«, ebd.

38 Vgl. V. Herberger: 1614, S. 292.

merlin zu erst beschreiben.«³⁹ Herberger nutzt also die zeitgenössische Idee der Trennung von Leib und Seele – jedoch bevor sie als cartesianische Trennung formuliert wurde –, um der Trauer auf verschiedenen Ebenen entgegenzuwirken. Voller Verzücken beschreibt Herberger die Seelenkammer in der Seitenwunde Christi als einen glückseligen Ort der intimsten Geborgenheit:

»Das beste/lieblichste/niedlichste Lustkammerlin unserer Seelen ist die auffgespaltene seite unsers HErrn Jesu Christi. Grosse Herren nennen ihre besondere Stüblein/ihre Pokoy [vermutlich ein Wortspiel zum poln. »pokój«, das »Zimmer«, aber auch »Frieden« bedeuten kann, B. B.]/von friede/die auffgespaltene seite Jesu Christ ist das edelste Friedenstüblin/da sitzen wir zu frieden für Gottes Zorn/für dem ewigen Verdammniß/und aller anfechtung/[...]. Grosse Herren pflegen ihre Stüblin mit Tepichten zu beschlagen/wie ist denn diß Seelenstüblein gezieret? Es ist nicht schwarz beschlagen/denn da ist keine trawrigkeit sicut Christo nil triste recepto, ita nil triste Christo nos recipiente. Die seite JESU Christi ist mit dem roten Tscharlach seines allerheiligsten Blutes beschlagen/drumb nennet er sich selber ein Blutwürmlein Thola Psalm 22. damit man vorzeiten Kermesin Tuch gefärbet hat. Ey das ist Oesterlich/lieblich und frewdig/das Blut JEsu Christi des Sohnes Gottes macht uns rein von allen unseren Sünden/1. Joh. 1. so können unsere rote Blutschulden Schneeweiß werden. Esa 1.«

Herberger formuliert hier einen Gegenpol zur allumfassenden Trauer der Eltern und Verwandten, der in seiner Überschwänglichkeit exponiert zu verstehen geben will: Im Tode Christi sind alle von ihrer Sündenlast befreit, in seiner Verwundung und seinem Leid hat er sich dem Leid, dem Schmerz und der Trauer der Gläubigen geöffnet, um sie in sich aufzunehmen und vor allen Übeln bis zum Jüngsten Gericht zu schützen und zu bewahren. Die Betonung durch den Begriff »Oesterlich« zielt direkt auf die christliche Auferstehungshoffnung, die direkt in der Seitenwunde verwirklicht ist, die Farbmetaphorik spielt einerseits mit apokalyptischen, andererseits mit immanent negativ und positiv konnotierten Zuschreibungen. Dies gilt auch für getaufte Kinder, die ebenso Zugang zu Christus erlangen können wie Erwachsene. Eine deutliche Anweisung zur Frömmigkeit verbindet Herberger als Abschluss seiner Ausführungen zur Seelenkammer mit dem Verweis auf kindliche Märtyrer_innen, die ob ihrer Jugend den Glauben an Christus so tief in sich aufgenommen hatten, dass sie dafür den Tod in Kauf nahmen:

»Drumb sehen wir in der Kirchen Historia/das auch viel Kinder sind Märterlin worden/die haben sich auch mit ihren Seelichen in Christi auffgespaltene seite geschwungen. Christina war nur zwölf Jahr alt/Flocellus zehen Jahr/Vitus sieben Jahr. Im Nicephoro steigt ein Kind zu seiner Mutter auff den Holtzstoß wieder des

39 Ebd., S. 294.

Tyrannen willen/und ließ sich willig mit ihr verbrennen/lib. 17. Cap. 6. Gott lob/ihr wisset nu welches das schönste Lustkammerlin sey für ewre Seele/schawet zu das ihrs nicht vergesset.«⁴⁰

Auch das hoffnungslose Bild des Grabs als düstere letzte Station der Überreste einer menschlichen Existenz kontrastiert Herberger mit einem tröstlichen Gegenpol des »letzte[n] lufftigsten Ruhekammerlin[s]«⁴¹. Doch der Trost in Herbergers Worten beruht nicht nur auf positiven Formulierungen, sondern mündet in einen temporalen Aspekt, der die Finalität des Todes und Begrabenseins mildern soll: »Das ist unser Sarg und Grab auff dem Gottes=Acker. Diß Bildniß ist sehr artig. Denn das ist eigentlich ein Schlaßkammerlin/da man auff den abend ein und des Morgens wieder außgehet: Also/so gewiß wir in unser Grab gehen am abend unseres lebens/so gewiß werden wir wiederumb herauß gehen am gewünschten morgen des Jüngsten Tages.«⁴² Mit der Verschiebung der Perspektive von einem endgültigen Absterben des Körpers hin zu einem Schlafzustand bis zum Jüngsten Gericht, stellt Herberger nicht nur der Endgültigkeit des Todes die christliche Auferstehungshoffnung entgegen und gibt somit Trost, sondern folgt auch Martin Luther: »sic anima post mortem intrat suum cubiculum et pacem et dormiens non sentit suum somnum«.⁴³ Ebenso wie in Bezug auf die Seelenkammer, exemplifiziert und belegt Herberger seine Definition der letzten körperlichen Ruhestätte mit biblischen Personen wie Abraham und Sara (mit Gen 23) und Joseph von Arimathäa sowie mit dem *exemplum fidei* des Kaiser Maximilian.⁴⁴ Er richtet zudem den direkten Appell an Hörende und Lesende, sie sollten keine Angst vorm Tod und explizit vorm Grab haben. Er steigert diesen Appell noch, indem er Vorzüge eines frühen Schlafs betont:

»Derowegen erschrecke niemand für seinem Sarge und Grabe/halte es für dein letztes bestimmtes Ruhebettlein und Schlaßkammerlein/darin du für allen schädlichen Platzregen kanst untertreten. Demnach wird nu zeitlich sterben/heissen/zeitlich schlaffen gehen. [...] Drumb sollen wir es uns nicht lassen bange thun/wenn Gott uns und unsere Kinder durch den zeitlichen Tod auch in zeiten heisset schlaffen gehen/denn es soll uns auch zu unserem grossen frommen dienen [...] Hilff Gott welche fröliche newe Zeitung werden wir hören am Jüngsten tage. Unser Bräutigam]Esus wird da seyn und sagen: Kommet her ihr gesegneten meines Vaters/ererbet das Reich/das euch bereitet ist von anbegin der Welt. Das wird dies boni nuncij seyn/wie 2. Reg. 7 gesaget wird/kein Auge hat dergleichen gesehen/kein Ohr hat dergleichen gehöret/1. Corinth. 2. da werden

40 Ebd., S. 298.

41 Ebd.

42 Ebd.

43 Luther, Martin: Enarrationes in Genesin 1538/42, in: WA 43, S. 360.

44 V. Herberger: 1614, S. 298-299.

wir nicht so ungedultig/ungebötig/und zämisch sein/wie die Kinder denen die Augen noch voll schlaffes sind/sondern recht fröhlich/wacker/röselicht/lustig und voller Seligkeit.«⁴⁵

Sterben bedeutet somit nichts anderes, als zu schlafen und bis zur Herrlichkeit des Anbrechens des Reiches Gottes auf den Bräutigam Jesus Christus zu warten. Dieser Schlaf ist subjektiv empfunden nur von kurzer Dauer. Danach werden die Menschen Christus fröhlich, wacker, rosig und lustig entgegnetreten. Diesen tröstlichen Gedanken verfestigt Herberger in den Gedanken der Angehörigen durch die Einbindung der Legende der Siebenschläfer von Ephesus,⁴⁶ um danach in seine resultierende Summa überzugehen.⁴⁷ Zuvor wendet sich Herberger im dritten Teil der Hauptpredigt jedoch dezidiert an die Hörer_innen- und Leser_innenschaft, um ihnen Trost und einen frömmigkeitlichen Rat zu geben:

»Wenn wir mit unseren Seelichen uns im schönsten Lustkämmerlin der seiten JESU Christi verbergen/so soll unsrem Hertzen in einem augenblick zu lebendigem Trost geholffen werden. Das bezeuget die erfahrung/der Evangelische Trost leufft schnell/Psalm 147. nichts dringet geschwinder in unser Hertz als der Trost von dem Blutfliessenden Wunden Jesu Christi/drumb ward der Wirtin Mathesij bald besser/da sie von Christi todt hörete/daß/das schmeckt gut/das vorige wolte nicht ins Hertz/sprach sie. Denn ein Münch hatte sie mit Mariæ Mantel und anderem lappenwerck getröstet. Das mercket zur warnung/das ihr euch niemand lasset die Wunden JESU Christi ausreden. Hier kan ewrem Hertzen in einem augenblick besser werden.«⁴⁸

Somit werden die Wunden Christi und seine Passion nicht nur der letzte Ruheort der verstorbenen Seelen, sondern auch der immanente Trost der Gläubigen, die in der Identifikation mit Christi Leiden ihren eigenen Schmerz und ihre Trauer transzendieren können. Dies betont er auch in der *applicatio* zur verstorbenen Anna, die »nur vierdehalb Jahr und siebenzehn tage alt worden, [aber] was ihm [dem Kinde, B. B.] abgekürtzet wird am zeitlichen/das geht ihm zu am ewigen/bey Christo seyn ist besser seyn/als in der Welt«⁴⁹. Als Klammer der Predigt nimmt Valerius Herberger hier noch einmal die vorzügliche Frömmigkeit der Verstorbenen auf, die er schon zu Beginn der Leichenpredigt gerühmt hat, und verbindet sie explizit mit

45 Ebd., S. 299-300.

46 Vgl. ebd., S. 303-304. Vgl. zu den Siebenschläfern von Ephesus ganz grundlegend Sauser, Ek-kart: »SIEBENSCHLÄFER von Ephesus«, in: BBKL Bd. 21, Nordhausen: 2003, 1438-1439.

47 Vgl. V. Herberger: 1614, S. 304-305.

48 Ebd., S. 302. Mit der Erwähnung der Wirtin bezieht sich Herberger vermutlich auf eine in Fraustadt bekannte, jedoch aus der Quelle nicht verifizierbare, Person, deren Frömmigkeit hier zum Exempel wird.

49 Ebd., S. 306.

der Passionsfrömmigkeit, denn: »Ich schenckte ihr zur zeit ein klein Passionalichen mit lauter Illuminireten Figuren/da kondte das liebe Kind alles sagen was ein jeders bedeutet/darüber sich denn viel alter Leute verwundert haben. Wo bleibet ihr alten Dremmel [Drängler, B. B.]/die ihr in diesen Sachen weder wisset zu gaxhen [=gackern]/noch Eyer zu legen?«⁵⁰ Ebenso betont er erneut, dass Anna selbstständig beten konnte, dass ein großer Nutzen für alle in dieser Frömmigkeit bestünde und dass ihm selbst kein besserer Trost und Rat als dieser bekannt sei. In Anbetracht von Herbergers Biographie heißt dies nicht nur, dass er selbst die passionsfromme Praxis im Alltag hochschätzt, sondern auch, dass er aus seinem eigenen Erfahrungsschatz mit dem Verlust eines Kindes schöpft – sein Sohn Valerianus verstarb schon 1602 und so ist anzunehmen, dass ihm und seiner Familie die hier präsentierte Passionsfrömmigkeit zu dieser Zeit Trost gespendet haben mag. Er konstatiert zu Annas Frömmigkeit:

»Das heist/sich in das Lustkämmerlin der seite JEsu Christi/der sich am Creutz wie ein Lämblin hat schlachten lassen/verbergen. Demnach ist auch jetzund ihr Leiblin in das bestimte letzte Schlaffkämmerlin gesetzt worden/in keinem Ruhekämmerlin hat sie jemals so lufftig geruhet. Darumb ist beyders ihr Leib und Seele wol versorget/die Seele ist verwaret für Gottes Zorn/ihre Knöchlin sind verborgen für allem unglück/es ist umb ein kleines Augenblicklin zu thun/so wird sie wieder leben/und in schöner Herrligkeit dem lieben Vater und der lieben Mutter wieder gegeben werden. Macht es nu alle also so ihr lieben Kinderlein/ihr Eltern selber könnets nicht besser treffen. Ich selber weis für meine Person keinen bessern raht und trost.«⁵¹

Den Abschluss bildet der *ars-moriendi*-Topos des *memento mori* (»Siehe des Kindes letzter gang ist auffß Begräbniss [ihres Bruders, B. B.] gewesen. Daran dencket allzeit wenn ihr ewre MitChristen zu Grabe beleitet. Ists einem zarten Kinde wiederfahren/was sol nicht einer betagten Personen begegnen können.«⁵²) und der typische Valetsegen, der in Anrufung Christi noch einmal Unterstützung erfleht, dass alle Gläubigen wohlbehütet in seiner Seite aufgenommen werden.⁵³

Der Trost im Leid der personalen Transzendenz

Anhand der vorliegenden Leichenpredigt konnte der Einsatz der Passionsfrömmigkeit des Valerius Herberger als Bestandteil der *ars moriendi* aufgezeigt werden, die auf mehreren Ebenen Orientierung und Trost vermittelt. In Vergegenwärtigung

50 Ebd.

51 Ebd., S. 305.

52 Ebd., S. 306.

53 Vgl. ebd., S. 307.

des Sterbenden und Leidenden Jesus Christus wird durch die affektive Struktur der passionsfrommen Argumentation den Trauernden ihre Sprachfähigkeit wiedergegeben, die sie in Anbetracht der Ohnmacht des schmerzlichen Verlustes zeitweise eingebüßt hatten. In der höchst intimen Metaphorik der Wunden Jesu wird ein Gegenbild zu den negativ besetzten Begriffen des Todes und des Grabes konstruiert, das verdeutlicht, dass Verstorbene in Jesus Christus liebend aufgenommen und behütet sind. Der Aspekt der Temporalität des Begrabenseins versucht zudem Trost zu spenden, indem die Trennung von der geliebten verstorbenen Person als nur von kurzer Dauer imaginiert wird. Die fortwährende Betonung, dass das Kind geborgen ist und in Christi Seite vor allem Unheil geschützt wird, soll den Eltern Trost spenden und gleichsam inkorporiert werden. Im Leiden Christi werden nicht nur Verstorbene aufgenommen, sondern alle Gläubigen können in der Identifikation mit der personalen Transzendenz ein Gegenüber finden, das mindestens ebenbürtiges Leid – und das um der Gläubigen willen – empfunden hat und somit als ein trostspendender Bezugspunkt in ausweglosen Situationen erscheint. Die Passionsfrömmigkeit in den Leichenpredigten des Valerius Herberger richtet sich somit mehr an die Hörenden und Lesenden denn an die Verstorbenen, um diesen Beistand und Trost zu spenden – und das nicht nur in Trauerfällen, sondern ebenso in alltäglichen Fällen der Anfechtung, des Schmerzes und des Leids.

Kranke auf die Ewigkeit ausrichten

Leiden, Behinderung und Tod und ihre Transzendierung in Bethel im 19. Jahrhundert

Ute Gause

Die Transzendenzebene: Im Schmelzfeuer Gottes

Die 1869 gegründete Westfälische Diakonissenanstalt in Bielefeld, die erst 1876 den Namen Sarepta erhielt, entstand aus dem Bedürfnis, eine professionelle Kranken- und Privatkrankenpflege, Gemeindefarbeit sowie Kleinkinderbetreuung durch evangelische Schwestern sicherzustellen. Zuvor hatten bereits Kaiserswerther Diakonissen in Bielefeld gearbeitet. Die Initiative war dem Bielefelder Unternehmer und Likörfabrikanten Gottfried Bansi (1828-1910) zu verdanken, der das erste Mutterhaus kaufte und immer wieder in Kaiserswerth um Entsendung von Diakonissen für die Gründung einer eigenen Anstalt angefragt hatte. 1869 hatte Kaiserswerth mit Emilie Heuser (1822-1898) eine Schwester geschickt, die in den folgenden Jahren die Anstalt organisatorisch aufbaute und leitete. Erst 1872 übernahm dann Friedrich von Bodelschwingh (1831-1910) die Leitung des Diakonissenmutterhauses und der Pflegestätte für männliche Epileptische und begann direkt mit Expansionsplänen. In den folgenden Jahren sollte er beiden Anstalten ihre Namen geben und ihre christliche Ausrichtung prägen.

Programmatisch für das Konzept des Diakonissenmutterhauses Sarepta am Beginn des 20. Jahrhunderts ist das folgende Bild, das 1919 in der Festschrift zum 50. Bestehen Sareptas veröffentlicht wurde, und das in leicht abgewandelter Form als Bild auf der Einsegnungsurkunde jeder Schwester, die zwischen 1912 und 1945 eingeseignet wurde, zu finden ist. Individualisiert wurde es dabei dadurch, dass es mit ihrem Namen, mit dem Einsegnungsdatum und einem Bibelvers versehen wurde. Es steht bereits in der Tradition einer Memoria, die die beiden Gründungsfiguren als tragende Säulen der Anstalt ausweist.¹

¹ Vgl. Gause, Ute: Töchter Sareptas. Diakonissenleben zwischen Selbstverleugnung und Selbstbehauptung, Leipzig: 2019, S. 24-30; vgl. auch Benad, Matthias: »Frömmigkeit und Familie in Bethel, Sarepta und Nazareth«, in: Hans-Christoph Stoodt/Edmund Weber (Hg.), *Inter Legem et Evangelium*, Frankfurt u.a.: 1994, S. 9-28, hier S. 18f.

Der himmlische Schmelzer



Der himmlische Schmelzer, in: *Soli Deo gloria! Erinnerungen an das 50jährige Jubiläum des Diakonissenmutterhauses Sarepta, den Schwestern überreicht am Weihnachtsfeste 1919, Bethel bei Bielefeld: o.J., o.S.*

Überschrieben ist es mit einem alttestamentlichen Vers aus Maleachi 3,3 »Er wird sitzen und schmelzen und das Silber reinigen.«, der als Aussage über Christus interpretiert wurde. Christus ist im Mittelpunkt des Bildes an einem Schmelztiegel zu sehen, in den er hineinblickt. Damit ist ausgesagt: Jede Diakonisse durchläuft einen Transformationsprozess, in dem sie gereinigt, und Christus gleichgestaltet wird. Durch die Christusnachfolge der dienenden Liebe wird sie Christus ähnlich.

Die Nachfolge gestaltet sich angelehnt an den mystischen Prozess einer schmerzlichen Purificatio – so lautet das Programm. Sarepta sollte die Schmelzhütte jeder Diakonisse sein, »wo das eigensüchtige menschliche Herz durch Feuersglut von seinen Schlacken befreit, unter Schmerzen, aber zu seinem Heile, bis es so geläutert ist, daß in dem flüssigen Silber der himmlische Schmelzer sein eigenes Antlitz erkennen kann. Durch diesen Namen war der Lebensgemeinschaft der Schwestern ein für allemal das Ziel gezeigt und der Weg beschrieben.«²

Der Vers Mal 3,3 ist über der Eingangstür Sareptas bis heute zu sehen. Das Feuer, mit dem der Tiegel erhitzt wird, wird von Christus mit seiner linken Hand gebändigt, die rechte Hand hat er in einer segnenden Geste erhoben. Er schaut direkt in das Schmelzbad hinein. Aus dem Läuterungsfeuer wachsen Dornen – die Dornen der Dornenkrone des Gekreuzigten, aus denen wiederum kleine Rosen wachsen. Im Hintergrund der Christusfigur ist das himmlische Jerusalem schemenhaft zu erahnen. Das Christusbild ruht auf einer Darstellung des Diakonissenhauses, vor dessen Mittelachse eine Taube mit einem Ölzweig abgebildet ist. Die Taube steht dabei für die Diakonisse. Ihr Motto ist 1 Kor 9,25: »Jeder aber, der kämpft, enthält sich aller Dinge; jene nun, damit sie einen vergänglichen Kranz empfangen, wir aber einen unvergänglichen.« Die Diakonisse ist die christliche Streiterin, die unter Verzicht auf irdisches Wohlergehen Seelenheil erlangen wird.

In die beiden Säulen, die das Motto tragen, sind die Gründungspersönlichkeiten Bodelschwingh und Heuser mit ihren Köpfen eingefügt. Sie sind die beiden tragenden Säulen, gleichzeitig fruchtbare Bäume, deren Äste sich zum Kreuz hin ausstrecken. Bodelschwingh wird als christliches Motto ein Vers aus der Bergpredigt zugeordnet (Mt 5,7): »Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.« Darüber ist als kleine Szene eine Frau dargestellt, die einem Kranken zu essen gibt. Emilie Heuser auf der anderen Bildsäule ist das Motto Joh 13,15 zugeordnet: »Ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit ihr tut, wie ich euch getan habe.« – Emilie Heuser ist die exemplarische Diakonisse, die es nachzuahmen gilt. Sie ist damit dem Beispiel Christi gefolgt. Über dem Vers ist eine Frau zu sehen, die zwei Kinder im Arm hält – die Krankenpflege und die Kinderpflege sind so als Zentralaufgaben illustriert.

Dieses Bild wurde kurz nach Bodelschwinghs Tod, nämlich 1911, bei dem bekannten Leipziger Buchillustrator Max Honegger in Auftrag gegeben und setzte Bodelschwinghs Konzept der selbstverleugnenden Demut als Lebenshaltung der Diakonisse um. Vielleicht hat er das Bild sogar noch selbst in Auftrag gegeben. Genauso wie die Diakonissen sollten die Kranken auf den Weg zur Seligkeit geführt werden. Durch das Leiden – so Bodelschwingh in seiner Berufs-Ordnung für die

2 Bode, Karl: Kurze Geschichte Sareptas, maschinenschriftlich (1942?), in: HAB[Hauptarchiv Bethel] BII, 4.1: 1869-1872, Nr. 1.3.

Diakonissin – könne der Mensch sensibler für sein Gottesverhältnis werden, darauf jedenfalls habe die Diakonisse neben aller Linderung für den Leib differenziert hinzuwirken.³ Bethel war für Bodelschwingh auch durchaus im Hinblick auf seine Patient*Innen/Klient*Innen weniger Heilanstalt, sondern um so mehr »Heilanstalt«.⁴ Für ihn litten sämtliche Menschen insofern an der »fallenden Krankheit« – so die damalige Begrifflichkeit für Epilepsie – als sie der »Sündenkrankheit« verfallen seien. Von ihr zu erlösen sei Aufgabe des Heilands.⁵ Insofern erfolgte eine Nivellierung von Kranken und Gesunden – in spiritueller Hinsicht konnten kranke oder epileptische oder körperbehinderte Menschen sehr viel gesunder im Hinblick auf ihr Gottesverhältnis sein als die vermeintlich Gesunden.

Der Vers Maleachi 3,3 stand und steht nicht nur an der Vorderfront des Diakonissenmutterhauses, sondern die ab 1909 erscheinende Zeitschrift der Diakonissen hieß »Die Schmelzhütte«, und das dahinterstehende Konzept wurde regelmäßig aktiviert – d.h. verwendet und aktualisiert bis zum Ende der 1960er Jahre.

Entsprechend wurden Krankheit, Leiden und Schmerzen bei Diakonissen wie bei den von ihnen zu Betreuenden als Weg zu Gott begriffen. Oder wie es in einem Gedicht in der Zeitschrift »Die Schmelzhütte« von 1910 veranschaulicht wird:

»Der Silberblick

Der Ofen glüht, das Silber glänzt im Tiegel,
 Von Schlacken soll es rein geschmolzen sein,
 Der Goldschmied sitzt dabei und schaut hinein –
 Still, liebevoll – er hält des Feuers Zügel,
 Daß mit den Schlacken nicht das Silber leide,
 Daß, wenn erglänzt der helle Silberblick,
 Er's von dem Feuer reiße schnell zurück
 Und sich am klaren Silberspiegel weide.
 So setzt der Heiland still sich zu den Seinen,
 Wenn er sie in den Trübsalstiegel tut;
 Nur rein'gen von den Schlacken soll die Glut,
 Nicht länger läßt er brennen sie und weinen.
 Wenn's nur erst still geworden ist im Herzen,
 Daß er sein eigen Bild drin sehen kann –
 – Das ist der Silberblick – der Trost hebt an,

3 Vgl. Berufs=Ordnung für die Diakonissinnen des westfälischen Diakonissenhauses zu Bielefeld, Bielefeld: 1882, S. 36.

4 Benad, Matthias: »Heilanstalt Bethel. Sterbefrömmigkeit im »Boten von Bethel« 1894-1900«, in: ders./Edmund Weber (Hg.), Diakonie der Religionen I. Studien zu Lehre und Praxis karitativen Handelns in der christlichen, buddhistischen, Hindu- und Sikh-Religion, Frankfurt: 1996, S. 39-48, hier S. 42.

5 Vgl. ebd., S. 40.

Er reißt sein Kind hinweg von Glut und Schmerzen
Und Frieden, sel'ge Freude spürt's am Heilandsherzen.«⁶

Inwiefern eine solche körperliche wie seelische Differenzen nivellierende Haltung tatsächlich auch in den theoretischen und praktischen Umgang mit Kranken eingeflossen ist, muss jedoch überprüft werden. Auffällig ist jedenfalls, dass in der Berufsordnung für Diakonissen die Rücksicht auf die Befindlichkeit des Kranken, sein leibliches und seelisches Wohl frei ist von moralisierenden Untertönen.

In Bodelschwinghs Fassung der Berufsordnung für die Diakonissen wird der Auftrag der Diakonie als umfassende Seelsorge verstanden:

»Gegenstand der Diakonie ist der ganze Mensch an Leib und Seele, denn Leib und Seele sind erlöst und warten der Herrlichkeit. – Ohne Seelenpflege giebt es keine wahrhaftige Leibespflge. (Mt 9,2ff; Joh 6,27.39.40.54; Mt 5,29.30; Mt 16,26).«⁷

Genau wie Emilie Heuser sollten die Schwestern ihren Dienst als Dienst in der Nachfolge Jesu verstehen: »Den Dienst an den Kranken und Pflegebefohlenen tut sie an Jesus Christus selber. Die Schwester darf sich nicht unnötigen Gefahren aussetzen, aber für ihre Kranken setzt sie sich auch bei Gefahr, Ansteckung, eigener Ermüdung und Ekel, ein. Ihr höchstes Gesetz ist die Barmherzigkeit.«⁸

Schließlich dient alle Krankenpflege, alle Betreuung Leidender oder Hilflloser letztlich dem Ziel, den Menschen den Weg zu Christus und ihrer eigenen Seele, ihrer Sündhaftigkeit und ihrer Angewiesenheit auf die Gnade zu zeigen. »Eine Diakonissin arbeitet nicht für die Zeit, sondern für die Ewigkeit. Sie dienet dem Leibe so sorgfältig, um seiner edlen Bewohnerin, um der Seele willen.«⁹

Voraussetzung aller Krankenpflege: Den Kranken auf die Ewigkeit ausrichten

Im Einklang mit dieser Frömmigkeit ist der Umgang der Diakonisse mit Kranken und Sterbenden, mit Leid und Tod eine Zentralaufgabe, an der sie sich bewährt. Nicht nur sie selbst, sondern auch die Kranken, Leidenden und Sterbenden sollen diesen Weg beschreiten und durch die Schwester den Weg zur Seligkeit finden und damit zu Christus. Dabei lassen sich aus Krankheit wie Genesung oder auch dem Sterben keine Hinweise auf die Gottesbeziehung ableiten. Ungeschönt wird darauf hingewiesen, dass der Sterbeprozess qualvoll sein und lange währen kann.

6 »Der Silberblick«, in: Die Schmelzhütte 11, November (1910), S. 81.

7 Berufs=Ordnung: 1882, S. 8.

8 Ebd.

9 Ebd., S. 27.

»Der Tod ist für uns ein Geheimnis, doch wissen wir beides, daß er der Sünden Sold ist und daß wir vom Tode erlöst sind, und der Tod für und der Eingang in das ewige Leben ist. Über dem Zweiten soll man das Erste nicht vergessen und den Ernst des Todes nicht abschwächen. Ob jemand leiblich schwer oder leicht stirbt, hängt nicht vom Glauben oder Unglauben ab und ein leichter Tod ist so wenig Zeugnis des Glaubens, wie ein schwerer Todeskampf Zeugnis des Unglaubens. Mancher Gottloser stirbt scheinbar im Frieden und manche Seele eines Gotteskindes fährt wie Elias im Wetter gen Himmel.«¹⁰

Der Dienst der Diakonisse an den Kranken ist zunächst und zuerst die Seelsorge. Sie hat die Kranken bestmöglich zu versorgen und erweist sich dadurch als wahre Dienerin Christi.

»Auch der beste Arzt kann sich täuschen, wenn er mit Sicherheit den nahen Tod oder die Genesung ankündigt; viel weniger soll eine Diakonissin sich herausnehmen, darüber ein gewisses Urteil abzugeben. – Nur das weiß sie, daß es auch für des Kranken leibliche Genesung am besten ist, wenn er allezeit zum Sterben fertig ist.«

Friedrich von Bodelschwingh ist bis heute dafür bekannt, dass er eine geradezu exaltierte Sterbefrömmigkeit besaß und sie den Diakonissen zu vermitteln suchte.¹¹ Nicht nur hatte er das Sterben seiner vier Kinder Ernst, Elisabeth, Friedrich und Karl in Dellwig, die an Keuchhusten und einer ansteckenden Lungenentzündung erkrankt waren und im Januar 1869 innerhalb von zwei Wochen nacheinander starben, in einem Bericht »Von dem Leben und Sterben vier seliger Kinder« geschildert.¹² Sondern diese Sterbefrömmigkeit wurde auch sein Programm für die Diakonissenanstalt und ihre Töchter. Wenn eine Diakonisse im Sterben lag – so wurde erzählt – begleitete er dieses Sterben und ging mit einem Blumenstrauß zu ihr, gratulierte damit mehr oder weniger zu ihrem baldigen Eingang in die Seligkeit. Von ihm ist im Hinblick auf Krankheit der Satz überliefert: »Das Wort ›unheilbar‹: das Wort steht im Wörterbuch eines Christen nicht. Wer danken gelernt hat, der ist gesund geworden.«¹³ Auf diesem Hintergrund steht bei der Behandlung der Kranken die Seelsorge der Diakonisse am Kranken stets im Vordergrund, ohne dass sie darüber die angemessene Pflege vernachlässigen darf. Das wird an den Selbstprüfungsfragen, die sich die Diakonisse täglich vor Augen führen soll, deutlich:

10 Berufs=Ordnung: 1882, S. 54.

11 Vgl. Benad, Matthias: »Komme ich um, so komme ich um [...]«. Sterbelast und Arbeitslast in der Betheler Diakonissenfrömmigkeit«, in: JWK 97 (2002), S. 195-213.

12 Vgl. von Bodelschwingh, Friedrich: Ausgewählte Schriften, Bd. 1, hg. von Alfred Adam, Bethel: 1955, S. 477-501.

13 Zitiert nach Gerhardt, Martin: Friedrich von Bodelschwingh, Bd. 2, Bielefeld: 1958, S. 351.

- »6) Habe ich als eine treue Haushälterin über Gottes Gaben einem jeden das Seine gereicht zur rechten Zeit an geistlicher und leiblicher Speise, an himmlischen und irdischen Arzneien?
- 7) Habe ich mir Zeit genommen, auch den Bedürfnissen des Herzens und mancherlei Wünschen meiner Pfleglinge ein williges Ohr zu leihen, nicht gleich gesagt: »Dazu habe ich keine Zeit«?
- 8) Habe ich in meinen Pfleglingen den Heiland selbst gesehen und Ihn in ihnen gepflegt?«¹⁴

Die Berufsordnung dient keinem anderen Zweck als der Diakonisse diese Haltung als Lebenshaltung deutlich zu machen. Bodelschwingh besprach jeden Dienstagabend »jahraus-jahre in« diese Berufsordnung mit den Schwestern.¹⁵ Inwiefern diese Haltung zu Leiden und Tod verinnerlicht wurde und wie die Schwestern selbst mit diesen Anforderungen umgegangen sind, kann für die Frühzeit Sareptas anhand einiger brieflicher Aussagen der ersten Vorsteherin, Emilie Heuser, und Aussagen der Schwestern ansatzweise erschlossen werden, ist jedoch nicht repräsentativ. Während Bodelschwingh die geistlichen Fähigkeiten der Diakonissen in den Vordergrund stellte, galt für die erste Vorsteherin, dass sie die Berufsausbildung und die Berufsbefähigung ihrer Schwestern als mindestens genauso wichtig erachtete: Gerade in den ersten Jahren der Diakonissenanstalt wurden viele Schwestern nach der Probezeit nicht übernommen, weil sie den Ansprüchen an ihre Berufstätigkeit nicht entsprachen. Professionalität in den verschiedensten Einsatzfeldern spielte eine unumgehbare Eingangsvoraussetzung für den Dienst als Diakonisse.

Für die Schwestern galt, dass sie – wenn sie schwer erkrankten – ins Mutterhaus zurückkamen. Die Vorsteherin holte sie meist persönlich ab und begleitete die Fahrt. Die Sterbebegleitung, die die Kranken erhielten, wurde selbstverständlich auch den Schwestern zuteil. Sie kamen in ihr Mutterhaus zurück, und wurden dort gepflegt. Davon wird in den regelmäßigen Schwesternbriefen der Vorsteherin berichtet. Es hieß beispielweise 1883:

- »2 Schwestern wurden uns durch den Tod genommen, unsere liebe Schwester A. Hausmann mit ihrem stillen, freundlichen Wesen, was Jedem, der mit ihr in Berührung kam, so wohl that. Ihre letzte Arbeit auf Erden war die Pflege unseres alten Freundes Hermann, die ihr oft beschwerlich wurde aber in großer Treue zu Ende bringen konnte. Dann unser gutes A. Griese die in heißer Leidenschu-

14 »Diakonissenspiegel«, in: Berufs=Ordnung: 1882, S. 5.

15 Vgl. Abschrift einer Chronik bis 1918 [an Schwester Marie Heuser] geschrieben von Marie Philipps, in: HAB ADS, Diakonisse Marie Philipps, S. 14.

le nicht aufgehört hat, sich an den zu halten der ihr aushelfen konnte zu seinem himmlischen Reich.«¹⁶

Das Sterben als schmerzhaftes Leidensschule, das in die Vollendung führt, stellt eine *ars moriendi* für die anderen Schwestern dar.¹⁷ Emilie Heuser teilte die Nachfolgend- und Sterbefrömmigkeit des Vorstehers wie sie auch in der Zusammenarbeit mit ihm trotz mancher Friktionen ihn als »auserwähltes Rüstzeug Gottes«¹⁸ anerkannte. 1889 berichtete sie, dass eine junge und vielversprechende Schwester, Marie Schepper, an einer Herzkrankheit gestorben war. Die leibliche Mutter war in das Mutterhaus gekommen, um das Sterben ihrer Tochter ebenfalls zu begleiten. Emilie Heuser resümiert den Sterbeprozess – sicherlich auch um das exemplarische gute Sterben den anderen Schwestern zu illustrieren:

»Sie hatte noch schwere Kämpfe, die Angst ihres Herzens war groß. Aber der Heiland hat sich ihrer Seele herzlich angenommen, daß sie zuletzt im fröhlichen Glauben hinübergeschlummert ist, in die schöne große selige Ewigkeit.«¹⁹

Das gottergebene Sterben von Schwestern und Patienten nimmt in dem Publikationsorgan *Sareptas*, der »Schmelzhütte«, einer Zeitschrift für die Freunde und Förderer der Anstalt und zugleich Informationsorgan auch für die Schwestern auf den Außenstationen, breiten Raum ein. Ein Bericht über das Sterben von zwölf Schwestern im Zeitraum zwischen Januar und November 1913 (von Pastor Gleis) resümiert geradezu pragmatisch:

»Nein, es ist nicht der Beruf des Menschen, auch nicht der Beruf der Diakonissin, jung zu sterben. Sterben bleibt etwas Unnatürliches und jung sterben erst recht. Aber wenn der Lebensfürst, Jesus Christus, auch die Menschen in der Blüte des Lebens zum Sterben willig und froh macht, dann spüren wir etwas von seiner Siegeskraft. Und wenn es junge Schwestern sind, spüren wir etwas von dem inneren Gewinn, den Gott, der Herr, in unseren Beruf gelegt hat.«²⁰

Nicht repräsentativ ist schließlich eine Schilderung Emilie Heusers über das Sterben einer Alt-Katholikin aus dem Jahr 1881: Sie berichtete in einem Schwesternbrief – und damit durchaus in der Absicht, ihre Schwestern zu ermahnen – von der Großmutter des Mädchens Johanna Kippe, das von dieser aus dem Krankenhaus geholt worden war, mutmaßlich weil sie nicht wollte, dass das Mädchen von evangelischen Schwestern gepflegt wurde, und die sich danach »räsonierend« über

16 Schwesternbrief Emilie Heuser vom 22.1.1883, in: HAB Sar 1, 3083.

17 Vgl. den Beitrag von Benedikt Bauer in diesem Band.

18 Brief 114 an Disselhoff vom 26.12.1884, in: Karl Bode, *Sarepta* grüßt Kaiserswerth. Briefe von Schwester Emilie Heuser 1869 bis 1898, in: HAB Sar 1, 775.

19 Schwesternbrief Emilie Heuser vom 21.1.1889, in: HAB Sar 1, 3083.

20 »Chronik 1913«, in: *Die Schmelzhütte* 1 (1914), S. 2-7; hier S. 6.

Bethel geäußert hatte. Diese Großmutter nun erlitt in einem Badehaus einen Unfall mit einer Petroleumlampe, der ihre Kleidung in Brand setzte, woraufhin sie ins Krankenhaus aufgenommen werden musste:

»Sie hat noch entsetzlich bei vollem Verstand gelitten bis diesen Morgen, dann entschlief sie, ob selig müssen wir dahingestellt sein lassen. Sie gehörte zu den Altkatholiken, war also los von allem. Da ist es schwer in einem solchen Zustand den Weg zum Heiland zu finden, sie war immer brav u. fleißig gewesen, damit begnügte sie sich. Ja was ist es doch eine ernste Sache ums Seligwerden.«²¹

Auch wenn bei der Aufnahme ins Krankenhaus offensichtlich die konfessionellen Grenzen problemlos überschritten werden konnten, blieb es für Emilie Heuser eine offene Frage, ob die verstorbene Altkatholikin im Sterben noch den »Weg zum Heiland« gefunden hatte – »los von allem« mag in diesem Zusammenhang das Jenseits von den etablierten Konfessionen meinen. Der Vorfall diente als Exempel für die Ernsthaftigkeit der Nachfolge, von der immerhin auch die Altkatholikin nicht von vornherein ausgeschlossen wurde. Moralisiert wird benannt, dass es – dies gilt wohl auch den eigenen Schwestern – nicht ausreichte, »brav« und »fleißig« zu sein. Das Beispiel illustriert, dass Schmerzen und Leid als etwas Unabänderliches hingenommen werden mussten – das entsetzliche Leiden der an ihren Brandwunden versterbenden Frau, der nicht ohne Weiteres ein seliges Sterben zugestanden wird, scheint eine implizite Mahnung an die Schwestern zu sein.

1892/93 kam es zu einer Diphteriewelle in Bethel. Emilie Heuser führte selbst Tracheotomien bei an Diphterie erkrankten Personen durch.²² Die hohe Kindersterblichkeit, die mit der Diphterieepidemie einherging, ließ Emilie Heuser nicht unberührt. In einem Brief an eine befreundete Schwester schrieb sie:

»Einige von den vielen operierten hat der Heiland nach vielem Leiden zu sich genommen und man mußte zuletzt danken, wenn sie erlöst waren. Dabei der Schmerz der Eltern. Doch Sie kennen das ja zur Genüge.«²³

Sowohl während als auch nach den Operationen verstarben zahlreiche Kinder. Nur ein Drittel von ihnen überlebte die Operation.²⁴ Das qualvolle Sterben und das Leid der Hinterbliebenen wurden nicht beschönigt.

Die Sterbebegleitung auch der Patient*Innen/Klient*Innen geschah gleichfalls mit der Selbstverständlichkeit, die insgesamt durch die Ausrichtung auf Christus, den Heiland, und das geistliche Fundament Sareptas fragloser Hintergrund war.

21 Schwesternbrief Emilie Heuser vom 22.1.1883, in: HAB Sar 1, 3083.

22 Ihre Schwestern schenkten ihr zum 72. Geburtstag im Jahr 1894 Instrumente für die Durchführung von Tracheotomien, damit sie diese nicht immer erst vom Arzt ausleihen musste (vgl. U. Gause: 2019, S. 122).

23 Brief an Schwester Ida (undatiert), in: HAB Sar 1, 3083.

24 Brief an Schwester Ida vom 15.1.1893, in: HAB Sar1, 3083.

Da die meisten epileptischen Patienten Bethel bis zu ihrem Lebensende nicht wieder verließen, wurden sie auch auf dem dortigen Friedhof beerdigt.

Die Sterblichkeit in der Anstalt für Epileptische, aber auch in den Krankenhäusern war am Beginn des 20. Jahrhunderts aufgrund des damaligen Stands der Medizin hoch. »Frühzeitiger Tod gehörte zum Anstaltsalltag.«²⁵ Matthias Benad hat die Sterbefrömmigkeit in Bethel besonders auf Bodelschwingh zurückgeführt, der hier eigene biographische Erfahrungen weitergegeben hätte. Nun haben aber Auswertungen von Kaiserswerther Nekrologen eine ganz ähnliche Haltung zu Tod und Sterben gezeigt,²⁶ so dass ich vermute, dass insgesamt der Einfluss der Erweckungsbewegung prägend gewesen ist. Die Verknüpfung von Heil und Heilung, in der Krankheit als eine Bewährung und das Leiden als Durchgangsstadium auf dem Weg zu Heilung oder Heil – je nachdem ob man gesund wurde oder starb – betrachtet wurde, prägte die damaligen Diakonissenanstalten und den Umgang der Schwestern mit den Kranken.

Ab der Mitte der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts verliert sich dieser Aspekt. Vielleicht hat das mit den enormen medizinischen Fortschritten und dem Rückgang der Sterblichkeit zu tun. Doch noch 1969 wird das Sterben in Bethel in der Festschrift »Frei sein für andere« als beeindruckend und vorbildlich beschrieben, weil die Kinder in die Geborgenheit Gottes hinein stürben und ihren Schmerz und Todeskampf akzeptierten. Die letzte Phase des Sterbens einer 11-Jährigen, die an einer schweren Lungenentzündung litt, wird von der Journalistin Rosemarie Winter – also einer Person von außen – folgendermaßen beschrieben:

»Sie war gar nicht weinerlich, sie meinte immer alles genauso, wie sie es sagte, und deshalb rührte es die Schwestern besonders, als sie von diesem Kind die Worte hörten: ›Jetzt trägt mich der Heiland in den Himmel hinein‹. Und dann schüttelte sie ein Anfall in unbeschreiblicher Wucht. Als er vorüber war, meinte sie einfach ›Jetzt kann ich nicht mehr‹ und dann war sie tot. Und wie diese beiden sind viele in Bethel gestorben – Alte und Junge –, nach langem oder kurzem Kampf, doch nie allein gelassen von ihren Mitmenschen, sondern in einer Gemeinschaft mit Leidensgenossen und den Schwestern, die sie auch dann nicht verließen, wenn es schwer wurde, die mit ihnen gingen bis zur Pforte des Todes.«²⁷

Niemand wird in Bethel allein dem Tod überlassen, und jede Person darf mit der Hoffnungsperspektive der Vollendung im Kreise der Gemeinschaft von Schwestern und Mitpatient*Innen sterben.

25 M. Benad: 1996, S. 44.

26 Vgl. Köser, Silke: »Denn eine Diakonisse darf kein Alltagsmensch sein« – Kollektive Identitäten Kaiserswerther Diakonissen 1836-1914, Leipzig: 2006, S. 346-351.

27 Winter, Rosemarie: Frei sein für andere, Bethel: 1969, S. 150.

Inklusion: Arbeit als Therapie

Nicht nur aus der Not geboren, sondern als Therapie versuchte man, gerade die chronisch Kranken zu sinnvollen Arbeiten anzuleiten. Sie wurden so in die Arbeit der Anstalt integriert. Dies scheint in vielen Fällen gut gelungen zu sein. Dabei wurde die Arbeit je nach Geistes- und Gesundheitszustand zugeteilt. Die geistig Behinderten – in der damaligen Sprache die »Blöden« – wurden zu Haus- und Gartenarbeiten herangezogen. Die Gruppe im Garten wurde mit Graben, Säen, Pflanzen, Jäten und Ernten beauftragt. In der Waschküche übernahmen sie das Waschen und Bügeln. Hinzu kam das Arbeiten in der Nähstube. Dabei waren Fähigkeiten und Eifer sehr unterschiedlich ausgeprägt, so dass die Arbeit stets beaufsichtigt werden und die Schwester oft ermutigen oder ausgleichen musste. Die Kinder und andere Personen, die zu kontinuierlicher Arbeit nicht in der Lage waren, wurden zu gegenseitiger Hilfe angeleitet. Sie halfen morgens den anderen Kindern sich anzuziehen. Eine Schwester beschrieb dies folgendermaßen:

»Arbeiten wollen nun auch viele der andern Blöden, die in keiner der drei vorherigen Gruppen beschäftigt werden können. Diese helfen dann den kleinen Hülfflosen, sie anzuziehen, sie zu füttern, mit ihnen spazieren zu gehen. Und mit welcher Treue tun sie es oft! Da ist manches schon nachts mal aufgestanden, um zu sehen, ob ›sein Kind‹ (so nennen sie die Kleinen, die sie zu versorgen haben) auch gut zugedeckt ist, oder ob seine Kleidchen glatt und gerade auf dem Bänkchen liegen. Wie leiden sie, wenn ›ihr Kind‹ mal krank ist oder gar stirbt. Dann muß die Betreffende aber ganz bestimmt mit einem Kranz dicht hinter dem Sarge gehen.«²⁸

Das heißt: Mit großer Selbstverständlichkeit wurden die Kinder in die »Ökonomie« der Anstalt eingegliedert. Diesen Prozess könnte man durchaus als Inklusion bezeichnen. Bethel als Sonderwelt versuchte, den dortigen Bewohner*Innen je nach Fähigkeit und Möglichkeit, sinnvolle Beschäftigungen anzubieten. Häufig fehlten medizinische Behandlungsmöglichkeiten. Die Begleitung erstreckte sich dabei selbstverständlich bis in den Tod, wie das obige Beispiel illustriert.

Es wurde der Versuch gemacht, die jeweiligen Möglichkeiten eines Patienten einzuschätzen und ihn nach diesen zu beschäftigen. Oder aber den Kranken wurde die Möglichkeit gegeben auf der Station mitzuhelfen. So wird im Jahr 1920 in der Zeitschrift »Die Schmelzhütte« über eine 26-jährige, körperbehinderte und epileptische Patientin als Vorbild berichtet:

28 »Der Blöden Arbeit und der Blöden Mahlzeiten«, in: Die Schmelzhütte 5 (1912), S. 35-40; hier S. 38f.

»So wie es mit ihrem gelähmten Beinchen eben konnte, humpelte sie hin und her, um den anderen Kranken und den Schwestern kleine Dienste zu tun. Und jeder Dienst ward gern angenommen, tat sie ihn doch mit leuchtenden Augen.«²⁹

Die Patientin starb kurze Zeit später an der Grippe, und der Text endet mit der rhetorischen Frage: »Und wir? Was tun wir? Müssen wir uns angesichts eines solchen Lebens nicht sehr schämen?«³⁰

Anlässlich des 25-jährigen Jubiläums des Krankenhauses Gilead im Jahr 1938 erinnerte sich ein Vorstandsmitglied, Dr. Wilmanns, an die Patientin Johanne Vogelsang, die jahrelang auf der Krankenstation verblieben war:

»Johanne Vogelsang war als Kranke nach Gibeon gekommen. Sie war lupus=krank. Sie war dann als nicht mehr ganz arbeitsfähig dort hängengeblieben. Sie war nicht recht Patientin. Sie war auch keine volle Arbeitskraft. Johanne Vogelsang war damals heimatberechtigt in Gibeon und wurde auch heimatberechtigt in Gilead und ist dort heimatberechtigt geblieben bis in die letzten Tage. Es ist kaum ein Mensch, der ein so treues Pflichtgefühl gezeigt hat, wie diese Johanne. Ein Arm wurde amputiert, ein Bein wurde amputiert, das andere Bein wurde amputiert. Sie war von ihrer Nähmaschine nicht wegzubringen. Unermüdlich nähte sie für Gilead. Schwester Käthe könnte noch manches erzählen. Auch in den letzten Tagen und Wochen, als man merkte, es ging zum Ende, war sie kaum zu bewegen, im Bett zu bleiben. Es wäre ihr größter Schmerz und Kummer gewesen, wenn man gesagt hätte: »Johanne, du kannst ja nicht mehr, du musst im Bett bleiben.« Bis in die letzten Tage ist sie auf gewesen und hat bei der Maschine gesessen!«³¹

In Bezug auf den Umgang mit Schmerzen und Leiden in Bethel ist zu konstatieren, dass Behinderung und Umgang mit Schmerz zum Alltag gehörten und Wege gesucht wurden, den Kranken trotzdem Lebensmut und Sinnhaftigkeit zu vermitteln.

Tief eingeflochten in das theologische Konzept Bethels/Sareptas waren Menschen mit beträchtlichen Einschränkungen – die in der frühkapitalistisch strukturierten Außenwelt keinen Platz fanden – an diesem Ort dazu in der Lage, ihren Schmerz und ihr Leiden zu transzendieren, einen sinnvollen Platz im Alltag zu erhalten und somit ihren eigenen Wert als Person wiederzufinden. Die Leidensgemeinschaft der epileptischen Kranken bot einen Schutzraum, in dem auf die Bedürfnisse der Kranken eingegangen werden konnte, und sie sowohl in den Pro-

29 Die Schmelzhütte 11/12 (1920), S. 6.

30 Ebd.

31 25-jähriges Jubiläum von Gilead 20.9.1938 von der Sareptadirektion, in: HAB BII 7,2 Gilead und Samaria.

duktionsprozess der Anstalt wie das geistliche Leben ihren Möglichkeiten gemäß eingebunden wurden. Das galt in leiblicher wie in geistlicher Hinsicht:

»Die Gemeinschaft des Leidens erleichtert dasselbe in hohem Maße. [...] Während sich draußen alles mehr und mehr vor diesen Kranken verschließt, steht ihnen hier alles offen: Schule und Kirche, Kontor und Werkstatt. Auch ein Familienleben wird nach Kräften wieder aufgerichtet.«³²

Die Gemeinschaft aller zu Betreuenden nahm nicht nur jeden Sonntag am Gottesdienst in der Zionskirche teil, in der es spezielle abgetrennte Räume gab, in die Personen gebracht wurden, die während des Gottesdienstes einen Anfall erlitten, sondern auch an den Beerdigungen, wenn eine*r von ihnen starb.³³ Selbstverständlich gab Bodelschwingh seinen epileptischen Kranken Konfirmandenunterricht und konstatierte:

»ebenso kann ich von meinen Konfirmanden sagen, deren Anzahl im gegenwärtigen Augenblick 12 beträgt, daß sie im ganzen genommen größere Empfänglichkeit zeigen und mir größere Freude machen als je ein Jahrgang leiblich gesunder Konfirmanden in früheren Jahren. [...] Namentlich ist das Verständnis über Gottes Gnadenabsichten mit ihrem Leiden bei manchen in so erfreulichem Maße vorhanden, daß sie ihrer Trübsal sich fröhlich rühmen können. Röm 5,3.«³⁴

Diakonie als Hinführung zum Heil

Warum die besondere Sterbefrömmigkeit so überaus beherrschend im Hinblick sowohl auf die Schwestern wie auch auf die Patient*Innen geworden ist, liegt wohl an der Überzeugungskraft des Modells, das von Sterben und Tod als Erlösung, als Heimgang, als Weg in die Seligkeit spricht und versucht, es als Vollendung zu sehen und den Sterbeprozess in diesem Sinne zu begleiten. Angesicht der hohen Sterblichkeit, der Hoffnungslosigkeit vieler Fälle und der Ansteckungsgefahr, der die Schwestern immer ausgesetzt waren, war der Transzendenzbezug, der auf vielfältige Art den Alltag der Schwestern begleitete, besonders ausgeprägt und half, die Erfahrungen der Schwestern mit Schmerz und Leiden der Anvertrauten und ihrer Angehörigen zu bewältigen.

32 von Bodelschwingh, Friedrich: »Christlicher Ratgeber für Epileptische (1888)«, in: ders., *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Bielefeld: 1964, S. 67-82, hier S. 79.

33 Vgl. von Bodelschwingh, Friedrich: »Die rheinisch-westfälische Anstalt für Epileptische zu Bielefeld, von ihrer ersten Gründung bis jetzt (1874)«, in: ders., *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Bielefeld: 1964, S. 13-27, hier S. 19.

34 Ebd.

Schmerzen, schwere Krankheit, epileptische Anfälle und der Tod gehörten zur Normalität der Anstalten. Mit dem Konzept des das Leben begleitenden Christus, der in jedem Leben die Seele eines Menschen läutern will und der dieses Leben auch während dieses Prozesses stetig begleitet, wurde den Schwestern und auch ihren Klient*Innen ein Konzept angeboten, das von der Sinnhaftigkeit jeden Lebens – unerheblich ob »behindert« oder »normal« – ausging, und damit den Kranken beispielsweise auch in ihrem eigenen Rahmen die Mitarbeit in den Anstalten ermöglichte. Krankheit, Sterben und Tod standen in dem umfassenden Konzept einer Vollendung zur Seligkeit. Krankheiten konnten einen Bewusstwerdungsprozess einleiten, eine Funktion der Bereitung zum Seelenheil haben – dies wird in der Berufsordnung der Diakonissen breit entfaltet. Der Tod bedeutete innerhalb dieses Prozesses dann eine Vollendung, da er den »Heimgang« in die Geborgenheit Gottes bedeutete.

Heroische Schmerzbewältigung

Ausprägungen hegemonialer Männlichkeit im Kontext des Ersten Weltkrieges als Herausforderungen für eine Kultur der Leidempfindlichkeit

Traugott Jähnichen

1. Einleitung

Arbeit und Kampf sowie als Massenbewegung der Sport, der auf beide bezogen ist und diese sublimiert, prägen seit dem 19. Jahrhundert dominante Leitbilder des männlichen Körpers. Entsprechende Bilder von Männlichkeit stehen für Leistungsfähigkeit und Erfolg, spätestens seitdem im Kontext der »totalen Mobilmachung«¹ Männer aus allen Bevölkerungsschichten in Kasernen sowie in Sporteinrichtungen körperlich »gedrillt« wurden. Das klassische bürgerliche Ideal einer beherrschten inneren Haltung und des die Kreatürlichkeit beherrschenden Geistes verlor in diesem Kontext zusehends seine Plausibilität. Vielmehr wurde es als »weichlich« abgelehnt², häufig mit einer antisemitisch zugespitzten Kritik einer angeblich wenig vitalen, jüdischen Männlichkeit.³

In historischer Perspektive bedeutete der Erste Weltkrieg auch diesbezüglich eine Zäsur und führte zu einer weit verbreiteten Akzeptanz des Konzepts einer das Bild traditioneller hegemonialer Männlichkeit überhöhenden heroischen Männlichkeit. Heroische Männlichkeit ist seither bis in die Gegenwart kulturprägend

-
- 1 Vgl. Jünger, Ernst: »Die totale Mobilmachung«, in: ders., Blätter und Steine, Hamburg: 1934, S. 163f. Der Begriff der »totalen Mobilmachung« wird von Jünger nicht allein auf die neuartige Kriegsführung im Ersten Weltkrieg, sondern ebenso auf die industrialisierte Arbeitswelt und andere Erfahrungen in der Moderne bezogen. Im Hintergrund steht hier die Erfahrung, dass und wie sich körperlich harte Arbeit und Soldatentum in den Schützengräben des Ersten Weltkrieges wechselseitig bedingt haben. Vgl. Jünger, Ernst: In Stahlgewittern, Stuttgart: 35¹⁹⁹⁴, S. 13, S. 16 u.a.
 - 2 Vgl. Mosse, George L.: Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit, Frankfurt a.M.: 1997.
 - 3 Vgl. Hödl, Klaus: Die Pathologisierung des jüdischen Körpers. Antisemitismus, Geschlecht und Medizin im Fin de Siècle, Wien: 1997.

geworden, obwohl in der Arbeitswelt wie im Militär körperliche Kraftanstrengungen mehr und mehr an Bedeutung verloren haben. Das Ertragen und das Überwinden von Schmerzen sind ein zentraler Bestandteil dieses Körperkonzeptes. Das Ideal einer Distanzierung von Schmerzempfindungen verbindet sich vielfach mit einer erhöhten Bereitschaft, anderen Schmerzen zuzufügen, wie es ebenfalls seit dem Ersten Weltkrieg deutlich hervorgetreten ist. Entsprechende Rollenkonzepte, die seit dem Ende des 20. Jahrhunderts – prominent von der American Psychology Association – als »toxische Männlichkeit«⁴ klassifiziert werden, führen häufig zu Formen exzessiver Gewaltausübungen, insbesondere gegenüber Frauen.⁵ Diese Entwicklung lässt sich in historischer Perspektive für die deutsche Gesellschaft anhand der Radikalisierungen des Konzeptes heroischer Männlichkeit seit dem Ersten Weltkrieg bis in die Zeit des Nationalsozialismus zeigen.

Die christlichen Kirchen haben auf die Veränderungen der männlichen Rollenbilder nur bedingt Antworten entwickeln können. Das christliche Grundmotiv einer Leidempfindlichkeit wurde in den Hintergrund gedrängt. Stattdessen gab es im Protestantismus problematische Versuche der Anpassung an die neuen Leitbilder, wobei im Kontext der völkischen Bewegung die Anleihen an das Rollenverständnis heroisch-kämpferischer Männlichkeit eine höchst problematische Ausprägung erfuhr. In dem folgenden Beitrag soll ausgehend von den frühen Schriften Ernst Jüngers das Leitbild der Schmerzdistanzierung im Kontext heroischer Männlichkeit skizziert werden. In einem weiteren Schritt werden Reaktionsmuster innerhalb des deutschen Protestantismus dargestellt, bevor in einem Ausblick nach der Gegenwartsrelevanz dieser Rollenbilder gefragt wird.

4 Vgl. Bly, Robert: *Iron John. A Book About Men*, Reading (MA): 1990. Kritisch dazu: Saad, Gad: »Is Toxic Masculinity a Valid Concept?«, in: *Psychology Today*. 08.03.2008, <https://www.psychologytoday.com/intl/blog/homo-consumericus/201803/is-toxic-masculinity-valid-concept> vom [14.05.2020].

5 Der Aspekt der Gewalt von Männern gegenüber Frauen im Krieg wird in dem Beitrag von Nathalie Eleyth in diesem Band dargestellt und hier nicht thematisiert: Eleyth, Nathalie: »Vergewaltigung als säkularer Gott«. Theologisch-ethische Perspektiven zu sexualisierter Gewalt, Schmerzdeutungen und weiblich gelesenen Körpern im Krieg«.

2. Schmerzdistanzierung als integraler Bestandteil heroischer Männlichkeit: Ernst Jüngers Idealtypen des »Kriegers« und des »Mönches«

In den autobiographisch angelegten, literarisch überformten Schriften Ernst Jüngers über den Ersten Weltkrieg – insbesondere in den »Stahlgewittern«⁶ – werden schonungslos und geradezu akribisch die Grauen und Opfer des Krieges beschrieben, nicht zuletzt die im Kriegsverlauf zunehmende »Unbarmherzigkeit«⁷. Nahezu auf jeder Seite, in denen über Fronterfahrungen berichtet wird, schildert Jünger die genauen Todesumstände in seinem Umfeld und erinnert an gefallene Soldaten, denen im Übrigen das Buch gewidmet ist, häufig sogar mit ihren Namen. Die Anblicke von Toten und schwer Verwundeten werden drastisch beschrieben. Die Schrecken des Krieges werden ebenso dargestellt wie das eigene »Schaudern« beim Blick in die Augen gefallener Soldaten, das Jünger zwar »im Kriege nie ganz verlor«⁸, in dramatischen Situationen aber verdrängen oder sogar ästhetisch verklären konnte.⁹ Erlebnisse der Verarbeitung des Todes werden im Buch demgegenüber nur vereinzelt genannt, summarisch vor allem in der Beschreibung von Begräbnissen, wobei Jünger hier vereinzelt auf den Beistand von Pfarrern und das Singen von Chorälen verwies.¹⁰ Das einzige Beispiel, in dem Jünger einen inhaltlichen Bezug zu einer Begräbnispredigt herstellt, zeigt, wie stark sich Feldgeistliche dem soldatischen Selbstverständnis angepasst hatten. Der soldatische Kampf konnte mit dem »Glaubenskampf« identifiziert werden, wenn der Bibelvers »Kämpfe den guten Kampf des Glaubens ...« (1 Tim 6,12a; Jünger zitiert diesen Vers so: »Sie haben einen guten Kampf gekämpft«¹¹) unmittelbar auf die kurz zuvor Gefallenen bezogen worden ist.

Verarbeitungen von Schmerzerfahrungen spielen bei Jünger eine markante Rolle. Insbesondere im Zusammenhang seiner eigenen ersten Verwundung beschreibt Jünger eindrücklich die Erfahrung eigenen und fremden Schmerzes: Hier – in einem mit Verwundeten und Sterbenden überfüllten Schützengraben – »herrschte der große Schmerz, und zum ersten Male blickte ich wie durch einen

6 Jünger hat die Auflagen der »Stahlgewitter« häufig überarbeitet. Die Logik dieser Überarbeitungen kann hier nicht nachverfolgt werden, es wird im Folgenden aus der zuletzt bearbeiteten, in Anm. 1 genannten Auflage zitiert.

7 E. Jünger: 1994, S. 231.

8 E. Jünger: 1994, S. 29.

9 Vgl. E. Jünger: 1994, S. 242.

10 Vgl. E. Jünger: 1994, S. 41, S. 96.

11 E. Jünger: 1994, S. 96. Besonders eindrücklich war für Jünger der Eingangssatz dieser Bestatigungsansprache, in der die Bezeichnung des »Hannoverschen Gibraltarregiments« treffend aufgenommen wurde: »Gibraltar, das ist euer Zeichen, und für wahr, ihr habt gestanden wie der Fels im brandenden Meer.« (Ebd.)

dämonischen Spalt in die Tiefe seines Bereichs.«¹² Schmerz und Tod werden wie mythische Mächte erlebt, deren Herrschaft kaum zu entrinnen ist, denen es jedoch, durch den eigenen Blick, standzuhalten gilt. Gleichzeitig werden Beispiele des Ertragens großer Schmerzen sowie das Relativieren und Verharmlosen ihres Ausmaßes¹³, das Zeigen »guter Laune«¹⁴ trotz schwerer Verletzungen wie einer Verstümmelung des Fußes, und als Hauptsorge der Verwundeten die eigene Wirkungslosigkeit beschrieben: »Ach, das macht nichts. Aber dass man so gar nicht mehr mitmachen kann...«¹⁵

Die eigene zweite Verwundung skizziert Jünger distanziert-sachlich, indem er den Weg der explodierten Granate und deren Splitter als äußerst unwahrscheinliches, geradezu »ausgeklügeltes«¹⁶ Ereignis beschreibt. Drastisch werden an mehreren Stellen die Schmerzen der Opfer von Gasangriffen und die Versuche, sich in dieser Situation zu schützen, beschrieben.¹⁷ Die weiteren selbst erlittenen Verwundungen beschrieb Jünger zunehmend nüchtern und lakonisch. Zwar werden vereinzelt »Wimmern und Schmerzensschreie«¹⁸ in den Lazaretten benannt, viel häufiger beschrieb er aber die Gelassenheit oder sogar ein schnelles Wieder-Vergnügt-Sein von Verwundeten.¹⁹ Auch das Ertragen von schwersten Verwundungen und das Sterben mit dem Versuch eines letzten Scherzes oder das stoische Rauchen der »Pfeife bis zum Tode«²⁰ – bei deutschen wie bei englischen Soldaten – schilderte Jünger als Beleg dieser Grundhaltung.

Daneben finden sich einige bezeichnende Notizen, die zu dieser Haltung heroischer Männlichkeit in einer gewissen Spannung zu stehen scheinen, so die Passagen, in denen Jünger vom zufälligen Zusammentreffen mit seinem schwer verwundeten Bruder und der Aktion, diesen schnell ins Lazarett bringen zu lassen, berichtet. Hier konnte Jünger unbefangen vom »Bruderdienst«, seiner Rolle »als Vertreter der Mutter« und als ihr gegenüber Verantwortlicher »für das Schicksal des Bruders«²¹ sprechen, was einen Kontrast zu den Schilderungen seiner eigenen Verwundungen bildet. Darüber hinaus beschrieb Jünger an wenigen Stellen durchaus Züge tiefer Erschütterung angesichts des Todes von ihm nahestehenden Soldaten, das Weinen eines befreundeten Offiziers angesichts vieler Gefallener der eige-

12 E. Jünger: 1994, S. 35.

13 So z.B. wenn Jünger von einem Drahtsplitter in seinem Knie als »Splitterchen« (S. 101) schreibt.

14 E. Jünger: 1994, S. 121.

15 E. Jünger: 1994, S. 37. Demgegenüber werden, allerdings nur an einer Stelle, die Schmerzensschreie eines französischen Soldaten als Ausdruck von Schwäche genannt. (Vgl. S. 36)

16 E. Jünger: 1994, S. 118.

17 Vgl. E. Jünger: 1994, S. 92ff.

18 E. Jünger: 1994, S. 131f.

19 Vgl. E. Jünger: 1994, S. 160.

20 E. Jünger: 1994, S. 142.

21 E. Jünger: 1994, S. 186.

nen Einheit, sein eigenes Schluchzen angesichts des aufopferungsvollen Einsatzes in seiner Kompanie oder auch die ihn verfolgenden Traumbilder von englischen Soldaten, die gefallen waren oder die er verschonte und gefangen nahm.²² Diese emotionale, empfindsame Seite als Ausdruck des gemeinsamen Erlebens einer gewissen Solidarität über die Fronten hinweg gehört zur Stilisierung des »Kriegers« hinzu. Als Grundzug bleibt aber das Ideal, möglichst sachlich, d.h. ohne Hass und sogar mit einer gewissen Sentimentalität, der Aufgabe des Tötens nachzugehen, und dasselbe auch von den Gegnern zu erwarten. Im Sinn des Heroismus konnte er verwegenen Aktionen auch des Gegners Respekt zollen.²³ Immer wieder wird in solchen Zusammenhängen der allerdings wenig überzeugende Impuls deutlich, die technisierte Kriegsführung, die eindrücklich beschrieben wird, durch die Betonung von Beispielen individuellen Mutes zu konterkarieren.²⁴

Verwundungen, die Bereitschaft, äußerste Schmerzen zu ertragen und zu überwinden, sowie die Nähe zum Tod gehörten zum alltäglichen Erleben des Krieges. Obgleich Jünger seine eigenen Verwundungen zunehmend verharmlosend darstellte²⁵, zählte er diese und seine Narben wie Siegestrophäen auf und wollte sich daher »das Goldene Verwundetenabzeichen [...] mit Recht an meine Brust«²⁶ heften. Jünger stilisierte sich und die Frontsoldaten im Sinn des Heroismus, wenn er solche Erfahrungen als Läuterungsfeuer verklärte: »Im Laufe von vier Jahren schmolz das Feuer ein immer reineres, ein immer kühneres Kriegertum heraus«²⁷. Entsprechend »ernst und männlich«²⁸ sahen die Gesichter der Soldaten aus. Dass das Buch mit der Benachrichtigung über die Verleihung des Ordens *Pour le mérite* endet und nicht etwa mit der deutschen Kriegsniederlage, entspricht der Selbststilisierung und Heroisierung des Kriegers Ernst Jünger und zeigt einen ungebrochenen Stolz auf die im Krieg – gerade auch durch die Verwundungen und Schmerzen – erfahrenen »Läuterungen« auf dem Weg zum »kühnen Kriegertum«.

Seit den späten 1920er Jahren verstand Jünger die Weltkriegserfahrungen paradigmatisch für die Lebenswelt der Moderne. Stärker als in den »Stahlgewittern« hat er die im Krieg erfahrene Technisierung und Funktionalisierung als einen Grundzug der modernen Lebenswelt herausgestellt. Nunmehr beschrieb er diese Erfahrungen, die er eindrücklich mit der Mobilisierung der Massen in der modernen Ar-

22 Vgl. E. Jünger: 1994, S. 228f, 253, 262f, 267, 272 u.a.

23 Vgl. besonders prägnant E. Jünger: 1994, S. 44, S. 65. Respekt für gegnerische Aktionen vgl. exemplarisch S. 95.

24 Verschiedentlich nahm Jünger Bezüge aus der Welt des Sports auf, um Schlachtenerfahrungen zu beschreiben. Vgl. E. Jünger: 1994, S. 241 mit Bezügen zum Florettfechten und sogar zum Ballett sowie das Einsammeln und Verwahren von eigenen und erbeuteten Stahlhelmen im Sinn des Sammeln von Trophäen (vgl. S. 246).

25 Vgl. E. Jünger: 1994, S. 245f, S. 286.

26 E. Jünger: 1994, S. 323.

27 E. Jünger: 1994, S. 159.

28 E. Jünger: 1994, S. 311.

beitswelt parallelisierte,²⁹ als Kennzeichen einer Zeit, in der die Mittel bedeutender als der Mensch selbst geworden waren. Die Prozesse der Funktionalisierung in der modernen Gesellschaft führten, so Jüngers kulturkritische Diagnose, zu einer Auflösung des klassischen Persönlichkeitsgedankens und standen insbesondere in einem Kontrast zum Empfinden der »christlichen Seele«³⁰. Exemplarisch illustrierte er dies anhand des Verhaltens der Bevölkerungsmehrheit an Sonntagen, was er als »Symbol in Verfall geratener kultischer Ordnungen«³¹ deutete. Die begrenzte, allerdings nach wie vor verlässliche Tragfähigkeit solcher Ordnungen stellte Jünger schließlich in kritischer Distanz zum NS-System in seinem Werk »Auf den Marmorklippen« eindrücklich am Beispiel der christlichen Mönchsgestalt des Paters Lampros dar.³² Im asketischen Rückzug von der im Verfall begriffenen Welt und gleichzeitig im Widerstand gegen deren Geistlosigkeit und Gewalttätigkeit wird das Ideal mönchischen Lebens ebenfalls zum Ausdruck einer neuartigen Form heroischer Männlichkeit, die sich im Kampf gegen die heraufziehende Barbarei zu bewähren hat.

Eine Gemeinsamkeit dieser beiden Idealtypen heroischer Männlichkeit im Werk Jüngers, »Krieger« wie »Mönch«, ist die Fähigkeit, die »Sicherheit für sich (zu) verschmähen«³³ und für andere zu sorgen. Untrennbar verknüpft ist diese Haltung mit der Bereitschaft, sich Erfahrungen des Schmerzes zu stellen, was einen besonderen Körperumgang voraussetzt: »Es gibt offenbar Haltungen, die den Menschen befähigen, sich weit von den Bereichen abzusetzen, in denen der Schmerz als unumschränkter Gebieter herrscht.«³⁴ Den im Weltkrieg erfahrenen und in den »Stahlgewittern« beschriebenen Bereich des Schmerzes gilt es durch einen entsprechenden Körperumgang zu distanzieren, wie es Jünger selbst als eine Art Läuterungsprozess erlebt hatte: »Die Abhebung tritt dadurch in Erscheinung, dass der Mensch den Raum, durch den er am Schmerze Anteil hat, d.h. den Leib, als Gegenstand zu behandeln vermag. Dieses Verfahren setzt freilich eine Kommandohöhe voraus, von der aus der Leib als Vorposten betrachtet wird, den der Menschen ...im Kampf einzusetzen und aufzuopfern vermag. Dann laufen alle Maßregeln nicht darauf hinaus, dem Schmerz zu entrinnen, sondern ihn zu bestehen.«³⁵

29 So konnte Jünger in seinem Werk »Der Arbeiter« das »Klappern der Webstühle von Manches-ter« und »das Rasseln der Maschinengewehre von Langemarck« unmittelbar nebeneinanderstellen. Vgl. Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: 1982 (Orig. 1932), S. 137.

30 E. Jünger: 1982, S. 215.

31 E. Jünger: 1982, S. 126.

32 Vgl. Jünger, Ernst: *Auf den Marmorklippen*, Frankfurt a.M./Berlin: 121992, S. 59ff.

33 E. Jünger: 1992, S. 65.

34 Jünger, Ernst: »Über den Schmerz«, in: E. Jünger: 1934, S. 158.

35 Ebd.

Diese von militärischen Vorstellungen geprägte Überlegung drückt nicht nur die Haltung des Kriegers, sondern auch die des asketischen Mönches aus. Sie entspricht der »unerhörte(n) Mischung aus Mönch und Krieger«³⁶, einer von Jünger seit den frühen 1930er Jahren mit Nachdruck propagierten Variante heroischer Männlichkeit in deutlicher Abgrenzung zur Empfindsamkeit: »Wir finden da sowohl in der heroischen als auch in der kultischen Welt ein ganz anderes Verhältnis zum Schmerz als in der Welt der Empfindsamkeit.«³⁷ Beide Formen der Selbstdisziplinierung, »die priesterlich-asketische, die auf Abtötung, [...] die kriegerisch-heroische, die auf Stählung gerichtet ist«³⁸, beruhen letztlich auf dem Wissen um eine »höhere(n) Ordnung«³⁹, für die der Einsatz des eigenen Lebens, konkret des eigenen Körpers und damit verbunden die Bereitschaft, Schmerz zu ertragen, lohnt. In dem Maß, in dem man bereit ist, den eigenen »Leib als Gegenstand« zu behandeln, wird nach Jünger die »Frage nach dem Rang der vorhandenen Werte«⁴⁰ beantwortet.

Jünger selbst hat diese Frage unter den Bedingungen der NS-Herrschaft mit seinem Werk »Auf den Marmorklippen« zu beantworten versucht, in welchem er asketisch-mönchischen und kriegerischen Heroismus kaum chiffriert in den Dienst einer zumindest partiell christlich geprägten Zivilisation gegen die NS-Barbarei – gegen den »Oberförster« Hitler und sein »Waldgelichter« – stellte. Obwohl Jünger in einem Nachwort vom Dezember 1972 den Begriff »Widerstand« als unpassend für dieses Werk empfand⁴¹, wurde es vielfach als »Dokument des Widerstands«⁴² gewürdigt, in dem die Werte der Zivilisation gegen die NS-Gewaltherrschaft verteidigt worden sind.

Jüngers Konzept heroischer Männlichkeit ist von Kontinuitäten und von interessanten Weiterentwicklungen speziell seit dem Beginn der 1930er Jahre geprägt. Unverändert blieb die Vorstellung, sich vom eigenen Körper wie von einem Gegenstand zu distanzieren, um so Schmerzen im Einsatz für gewählte Wertvorstellungen standhalten zu können. Während dieser Einsatz im Ersten Weltkrieg und in den 1920er Jahren stark nationalistisch und militant-heroisch bestimmt war, stellte Jünger fortan die elitären Züge seines Konzepts noch stärker heraus und betonte

36 Konitzer, Martin: Ernst Jünger, Frankfurt/New York: 1993, S. 36.

37 E. Jünger: 1934, S. 158f.

38 E. Jünger: 1934, S. 159.

39 Ebd.

40 Ebd.

41 Vgl. E. Jünger, Adnoten zu: »Auf den Marmorklippen«, in: E. Jünger: 1992, S. 141. Jünger berichtete hier (S. 139) zudem von einem Besuch von Mitgliedern des späteren Widerstands des 20. Juli 1944, vermutlich um Claus von Stauffenberg, kurz nach Fertigstellung des Romans und vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges. 1944 in Paris stationiert, gehörte Jünger zumindest zu den Mitwissern des in Paris zeitweilig erfolgreich verlaufenen Putsches gegen Hitler und wurde im Spätsommer 1944 »unehrenhaft« aus der Armee entlassen.

42 M. Konitzer: 1993, S. 87.

dabei insbesondere seine kritische Abgrenzung gegenüber dem Nationalsozialismus. Im Zuge einer Annäherung an christliche, speziell mönchisch-asketische Traditionen stand zunehmend das Bemühen um die Wahrung zivilisatorischer Standards im Mittelpunkt seiner Schriften, das nach wie vor einen heroischen, den Schmerz distanzierenden Körperumgang erforderte.

3. Tendenzen toxischer Männlichkeit und das Erleben totaler Sinnlosigkeit: Theologische Deutungen der Weltkriegserfahrungen

3.1 Toxische Männlichkeit: Härte gegenüber sich selbst und gegenüber Anderen als »opus alienum« der Nächstenliebe?

Nach einer kurzen Zeit des Vorrückens deutscher Truppen im Westen beherrschten schwere Artillerie sowie Graben- und Bunkersysteme den Verlauf des weiteren Krieges, wie es Jünger eindrücklich beschrieben hat. Diese generationenprägenden, neuen Erfahrungen von Frontsoldaten wurden in der deutschen Öffentlichkeit und auch in den Kirchen ungeachtet der propagandistischen Unterstützung der deutschen Politik – exemplarisch hierfür ist der Aufruf deutscher Gelehrter vom 4. Oktober 1914 »An die Kulturwelt!«, wesentlich von dem Theologen Adolf von Harnack konzipiert und von vielen prominenten Theologen mitunterzeichnet⁴³ – durchaus wahrgenommen und thematisiert.

Die hohen Opferzahlen des Krieges – auf allen Seiten, was jedoch in den jeweils von nationalistischem Denken tief geprägten Öffentlichkeiten kaum wahrgenommen wurde⁴⁴ – ließen, insbesondere als sich die jeweiligen Hoffnungen auf einen schnellen Sieg als Illusionen erwiesen und der Krieg an allen Fronten endgültig zum zermürenden Stellungskrieg mutierte, nach neuen Formen religiöser Kriegedeutungen suchen. Als ein aufschlussreiches Beispiel solcher Deutungen kann eine Broschüre zur Konfirmation im Jahr 1915 angesehen werden, deren Titelblatt sowohl im Blick auf die Ikonographie wie auch auf die Formulierungen die klassische nationalprotestantische Haltung prägnant zum Ausdruck gebracht hat. Der Titel »Fromm und deutsch« soll die besondere Bedeutung der Konfirmation »im Jahr des großen Krieges«⁴⁵ zum Ausdruck bringen. Die Bildgestaltung des Titelblattes zeigt eine deutsche Eiche, vor der ein überdimensional großes eisernes Kreuz platziert ist, das seinerseits von einer Dornenkrone umrankt ist. Das eiserne Kreuz als

43 Vgl. »An die Kulturwelt!«, in: Böhme, Klaus (Hg.): Aufrufe und Reden deutscher Professoren im Ersten Weltkrieg, Stuttgart: 1975, S. 47f.

44 Vgl. Greschat, Martin: Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick, Stuttgart: 2014, insbesondere S. 15-31.

45 Hennig, Martin: Fromm und deutsch. Ein Geleitwort zur Konfirmation im Jahre des großen Krieges, Hamburg: 1915, Titelblatt.

Verknüpfung christlicher wie militärischer Symbolik wird hier einerseits mit der deutschen Eiche als Symbol nationaler Stärke, Widerstandskraft und Unabhängigkeit verknüpft, vor allem aber mit der Dornenkrone Christi, wobei prägnant eine Parallelisierung des Leidens, der Schmerzen und des Kreuzestodes Christi mit dem Einsatz der Soldaten im Feld vorgenommen wurde. Die Tradition der Verklärung und Überhöhung der Verwundungen und des Todes von Soldaten in Analogie zum Leiden und dem Kreuzestod Christi spielte im Ersten Weltkrieg sehr früh eine große Rolle. Sie ist auch nach dem Krieg öffentlich präsent geblieben und hat insbesondere die Gestaltung von Kriegerdenkmälern in der Zeit der Weimarer Republik wesentlich geprägt.⁴⁶

Solche und andere Versuche, aggressiven Nationalismus, christlichen Glauben und militärisches Handeln der Soldaten zu parallelisieren und religiös zu erklären, erzielten speziell zu Beginn des Krieges eine hohe Wirkung. Im weiteren Verlauf des Krieges kam es mehr und mehr zu gegensätzlichen Reaktionen. Einerseits radikalisierten sich viele Politiker und Publizisten, darunter nicht wenige Theologen, auf dem politisch rechten Spektrum mit extrem nationalistischen und militaristischen Positionen, andererseits wurde zunehmend die Erfahrung der Sinnlosigkeit des Krieges artikuliert.

Eine Reihe namhafter Theologen hat sich an weitgehenden Umdeutungen traditioneller Kriegsethiken beteiligt mit dem Ziel, Härte gegen sich selbst und gegenüber anderen als Konsequenz der Kriegserfahrungen zu verstehen. Für die Propagierung einer solchen Form »toxischer Männlichkeit« steht exemplarisch der seinerzeit renommierte Reinhold Seeberg, der als die in seiner Sicht positiven Erträge bereits der ersten Kriegsmonate das Erwachen eines nationalen, im Kern »völkischen« Empfindens herausstellte, das ein Ende jeden Individualismus und stattdessen die Unterordnung des Einzelnen unter die Ansprüche des Volkes bedeutete. In polemischer Abgrenzung speziell zu kulturprotestantischen Positionen deklamierte er, das »persönlichkeitstrunkene Geschlecht« habe durch den Krieg erfahren müssen, dass »in dem wirklichen Leben der einzelne Mensch nichts ist, er sei denn Glied der geschichtlichen Gemeinschaft seines Volkes.«⁴⁷ Damit ist – angesichts der realen Erfahrungen in den Schützengräben des Ersten Weltkriegs realistisch, von Seeberg in problematischer Weise begrüßt – dem liberalen Gedanken der Würdigung der Persönlichkeit der Boden entzogen.

46 Der lang anhaltende Skandal, den der religiöse Sozialist Günter Dehn ausgelöst hatte, als er 1928 in Magdeburg die seinerzeit gängige Parallelisierung des Kreuzestodes Christi mit dem Soldatentod im Feld problematisierte, was seine Berufungen nach Halle und Heidelberg scheitern ließ, zeigt auf markante Weise die Bedeutung und Prägnanz dieses Motivs. Vgl. Schulz, Andreas (Hg.): Dokumente zum Halleschen Universitätskonflikt. »Der Fall Dehn«, Bochum: 1992.

47 Seeberg, Reinhold: Was sollen wir denn tun? Erwägungen und Hoffnungen, Leipzig: 1915, S. 17.

Als verhängnisvoll erwies sich in den Schriften Seebergs – nicht zuletzt im Blick auf die Wirkungsgeschichte – die »totale Moralisierung«⁴⁸ der Beziehungen zwischen den am Kriege beteiligten Nationen. Den Gegnern warf Seeberg in seinen Schriften niedere Motive wie Neid und Habsucht vor und er konnte im Blick auf sie von einer durch den Krieg eröffneten, neuen Erkenntnis des Bösen sprechen.⁴⁹ Als Beweis dieser Macht des Bösen sah er den »furchtbare(n) Haß unserer Gegner«⁵⁰ an, letztlich identifizierte er die Gegner – insbesondere England – wegen ihres Egoismus und ihrer »hinterlistigen Lüge« als »gottwidrige Mächte«, Deutschland stand nach seiner Deutung dem »Unnatürlichen und Widerwärtigen«⁵¹ gegenüber. Dieser Form des »Bösen« gegenüber war damit, so Seeberg, eine entsprechende Härte legitimiert und er konnte von der »Hingabe der eigenen Person« als einem »opus alienum« der Nächstenliebe sprechen: »Die Hingabe der eigenen Person im Dienst und zum Nutzen des Volkes – das ist der Krieg, und das ist zugleich Liebe.«⁵²

Die durch die moralische Diskreditierung der Gegner hervorgerufene Emotionalisierung eines großen Teils der Bevölkerung hat Dietrich Bonhoeffer – einer der Doktoranden Seebergs – rückblickend als Degradierung des Feindes »zum Verbrecher«⁵³ charakterisiert, wodurch diese Form der Kriegsführung die Einheit einer christlich geprägten Zivilisation in Europa faktisch beseitigt hat. Anders als die traditionelle Kriegsführung, die im Sinne der Lehre vom sogenannten gerechten Krieg zwischen erlaubten und unerlaubten Mitteln zu unterscheiden versucht hatte und die Zivilbevölkerung schonen wollte, entwickelten sich bereits im Ersten Weltkrieg Ansätze des Vernichtungskrieges⁵⁴, den die deutsche Führung im Zweiten Weltkrieg exekutierte. Bonhoeffer sah darin eine Konsequenz des Verlustes des christlichen Glaubens, weshalb nun Verbrechen gerechtfertigt werden konnten, sofern sie der eigenen Sache dienten.

In striktem Gegensatz hierzu erhoffte sich Seeberg durch den Krieg eine religiöse wie kirchliche »Wiedergeburt unseres Volkes.«⁵⁵ Er sah im Kriegserleben einen Anstoß zur Stärkung des religiösen Lebens, die zu einer Intensivierung der Suche des deutschen Volkes nach Gott führen sollte, wobei dieser »Gott freilich sein (des Volkes, T. J.) Gott oder der ›deutsche Gott‹ werden«⁵⁶ würde. In diesem

48 Brakelmann, Günter: Protestantische Kriegstheologie im 1. Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus, Bielefeld: 1974, S. 50.

49 Vgl. R. Seeberg: 1915, S. 13-16.

50 R. Seeberg: 1915, S. 14.

51 R. Seeberg: 1915, S. 16.

52 Seeberg, Reinhold: Der Krieg und die allgemeine Menschenliebe, in: ders., Geschichte, Krieg und Seele. Reden und Aufsätze aus den Tagen des Weltkrieges, Leipzig: 1916, S. 81.

53 Bonhoeffer, Dietrich: Ethik, München 1992 (DBW 6), S. 100.

54 Vgl. D. Bonhoeffer: 1992, S. 99f.

55 R. Seeberg: 1915, S. 60.

56 R. Seeberg: 1915, S. 44.

Sinn sah er es als Aufgabe der Kirche an, das nationale Empfinden im Vertrauen auf diesen »deutschen Gott« zu stärken, wozu er noch im Spätsommer 1918 aufrief und gegen allen Schmerz, alle Trauer und alle Zermürbung zu einer letzten Kraftanstrengung motivieren wollte.⁵⁷

Die als unerhörte Demütigung erfahrene Kriegsniederlage konnte im Horizont dieses Denkens nicht bewältigt werden. Seeberg und andere entwickelten stattdessen mit der Propagierung der Dolchstoßlegende »Abwehrmechanismen, die [...] vor weiteren Kränkungen schützen [...] (und) vor der Erfahrung von Schmerz bewahren«⁵⁸ sollten. Solche Strategien der Abwehr schmerzhafter Emotionen führen häufig zur Ausbildung einer von Hass und Zorn gegenüber den scheinbaren oder wirklichen Verursachern der Demütigung bestimmten Grundhaltung: Neben den Kriegsgegnern waren diese Verursacher für die politische Rechte in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg die demokratischen Parteien, kommunistische Gruppen sowie im Zuge eines militanter werdenden Antisemitismus vor allem »das« Judentum. In diesem Kontext konnten entsprechende Ressentiments »weit über das Ursprungsereignis hinaus [...] zu politischen Gefühlen heranwachsen«⁵⁹ und schließlich von der NS-Bewegung instrumentalisiert werden. Dieser Mechanismus lässt sich exemplarisch in den nationalprotestantischen Traditionen nach 1918 rekonstruieren und ist besonders prägnant in der sich radikalierenden Umdeutung christlicher Traditionen im Umfeld der Bewegung der »Deutschen Christen« (DC) aufweisbar.

Die DC radikalisierten das Leitbild heroischer Männlichkeit in ein »männlich-kämpferisches Christentum mit einem heroischen Jesus«⁶⁰ als Kämpfer gegen das Judentum. Eine besondere Rolle spielte dabei die Szene der Tempelreinigung.⁶¹ Die DC bekannten sich in ihren Richtlinien zu einem »artgemäßen Christusglauben« mit einer »heldischen Frömmigkeit«⁶² und betonten mit Nachdruck die Notwen-

57 Vgl. G. Brakelmann: 1974, S. 134f.

58 Koppetsch, Cornelia: Die Gesellschaft des Zorns, Bielefeld: 2019, S. 151.

59 Ebd.

60 Vollnhals, Clemens: »Nationalprotestantische Traditionen und das euphorische Aufbruchserlebnis der Kirchen im Jahr 1933«, in: Manfred Gailus/ders. (Hg.), Christlicher Antisemitismus im 20. Jahrhundert. Der Tübinger Theologe und »Judenforscher« Gerhard Kittel, Göttingen: 2020, S. 43-61, hier: S. 54.

61 Es war zudem das »häufigste Motiv, mit dem Hitler Jesus in der Öffentlichkeit« (Leutzsch, Martin: »Karrieren des arischen Jesus zwischen 1918 und 1945«, in: Uwe Puschner/Clemens Vollnhals [Hg.], Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus, Göttingen: 2012, S. 195-217, hier: S. 197.) zitierte, insbesondere in den frühen 1920er Jahren, seit 1930 unterließ er Bezugnahmen auf Jesus.

62 Artikel 4 der zehn »Richtlinien« der DC vom 6.6.1932, in: Hans-Walter Krumwiede et al. (Hg.), Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Neuzeit. Bd. IV/2, Neukirchen: 1980, S. 118f, hier: S. 118.

digkeit des »Kampfes«⁶³ gegen gesellschafts- und kirchenpolitische Gegner. Die Innere Mission wird vor der Haltung des »bloßen Mitleid(s)«, welches das Volk »verweichlicht«⁶⁴, gewarnt. Mit den Stereotypen des heldischen Kampfes in Abgrenzung zu Tendenzen der Verweichlichung werden Männlichkeitskonstruktionen zum Leitbild erhoben, welche in einem deutlichen Widerspruch zur Schmerz- und Leidempfindlichkeit der christlichen Tradition stehen. Darüber hinaus findet sich in Teilen der DC-Bewegung die bereits bei Seeberg als zumindest plausibel diskutierte⁶⁵ Konstruktion des »arischen Jesus«, wobei auch hier neben der rassistischen Komponente eine heldisch gedeutete Männlichkeit als »normative Kategorie«⁶⁶ fungierte. Dass diese Propagierung »toxischer Männlichkeit« nicht folgenlos blieb, zeigen die Verstrickungen einzelner Theologen aus dem DC-Umfeld in Gewalt- und Mordaktionen im Zweiten Weltkrieg, insbesondere gegen jüdische Menschen.⁶⁷

3.2 Versuche theologischer Bearbeitung der Erfahrungen totaler Sinnlosigkeit

Indem die Kriegsführung im Ersten Weltkrieg zu einer reinen Material- und Abnutzungsschlacht wurde, erlebten viele Soldaten den Krieg als Degradierung zum bloßen Kriegsmaterial. Diese Erfahrung stand in einer deutlichen Spannung zum traditionellen religiösen Trost, wie ihn die Kirchen zu vermitteln versuchten. Indizien für diese veränderte Konstellation lassen sich als Thema in Predigten bereits im Jahr 1915 finden, die einen Glaubensverlust als Resultat der Kriegserfahrungen aufgriffen und seelsorgerlich zu bearbeiten versuchten. Ein Großteil dessen, was die Menschen an traditionellen religiösen Vorstellungen und individueller Frömmigkeit mitbrachten, wurde durch die Dramatik der Leid- und Schmerzerfahrungen in Frage gestellt. Vor diesem Hintergrund haben insbesondere liberale Theologen sehr früh im Verlauf des Krieges von einer »Erschütterung des Glaubens durch den Weltkrieg«⁶⁸ gesprochen. Insbesondere die kulturprotestantische Vorstellung der Hoffnung auf einen weltweiten, christlich geprägten Kulturfortschritt wurde

63 Artikel 5 und 6 der Richtlinien der DC vom 6.6.1932, in: H.-W. Krumwiede et al. (Hg.): 1980, S. 118.

64 Artikel 8 der Richtlinien der DC vom 6.6.1932, in: H.-W. Krumwiede et al. (Hg.): 1980, S. 119.

65 Vgl. Seeberg, Reinhold: »Die Herkunft der Mutter Jesu«, in: Theologische Festschrift für C. Nathanael Bonwetsch, Leipzig: 1918, S. 13-24. Vgl. auch M. Leutzsch: 2012, S. 198-204.

66 M. Leutzsch: 2012, S. 202.

67 Vgl. Gailus, Manfred/Vollnhals, Clemens (Hg.): Für ein artgemäßes Christentum der Tat. Völkische Theologen im »Dritten Reich«, Göttingen: 2016. Besonders involviert waren die Theologen Ernst Szymanowski/Biberstein (S. 239-259) und Walter Hoff (S. 299-317).

68 Dieser Topos findet sich häufig bei Otto Baumgarten, vgl. Brakelmann, Günter: Krieg und Gewissen. Otto Baumgarten als Politiker und Theologe im Ersten Weltkrieg, Göttingen: 1991.

selbstkritisch revidiert. Prägnant stellte Martin Rade die problematische Kluft zwischen den christlichen Völkern Europas heraus und bezeichnete dies als »Bankerott der Christenheit als eines völkerverbindenden Ganzen.«⁶⁹

Der in der Zeit der Weimarer Republik viel gelesene Theologe Karl Heim hat vor dem Hintergrund eigener Kriegserfahrungen eine deutlich an die Schriften Jüngers erinnernde Haltung bei vielen Soldaten festgestellt, die er als »heroischen Säkularismus«⁷⁰ interpretierte. Diese Haltung durfte nach Heim theologisch nicht vorschnell denunziert werden und stellte eine Herausforderung für die christliche Verkündigung dar. Heim veranschaulichte dies am Beispiel eines Lazarett-Erlebnisses, als ein Infanterist, der einen Bauchschuss erlitten hatte, qualvolle Schmerzen litt, dem Tod entgegenging, ohne an ein Fortleben nach dem Tod zu glauben, und in dieser Lage durch heitere Anekdoten den ganzen Krankensaal zum Lachen brachte. Nach Heim lebte dieser Mann »bis zur letzten Stunde ganz im Augenblick«.⁷¹

Das heroische Ertragen von Schmerzen und das Hinnehmen des nahenden Todes wurden von Heim im Sinn der Haltung eines heroischen Säkularismus gewürdigt, »bei dem sich der Mensch alle hinterweltlichen Zukunftsgedanken versagt, um ganz der Stunde zu leben.«⁷² Weder die kirchliche Kritik an einer säkularen Haltung noch die klassischen Trostmechanismen der Religion wären nach Heim in der Lage gewesen, adäquat auf eine solche Situation zu reagieren. Dementsprechend sah er die Theologie vor dem Hintergrund dieser völlig neuen Erfahrungen vor die Herausforderung gestellt, die religiöse Wahrheit des Christentums in anderer Weise als bisher zu verkündigen, wobei Heim die Perspektive der Mystik im Sinn einer Verinnerlichung der Glaubenswahrheit und der Offenheit für spirituelle Erfahrungen als mögliche Antworten des christlichen Glaubens aufzuzeigen versuchte.

Eindrücklich und ebenfalls durch unmittelbares Erleben geprägt hat der junge Theologe Paul Tillich, der als Feldprediger am Ersten Weltkrieg teilnahm, die durch das Fronterleben hervorgerufenen Erschütterungen des traditionellen Welt- und Glaubensverständnisses zum Ausdruck gebracht. Die Erfahrungen des alltäglichen Leidens und Sterbens interpretierte er als Verlust des zum Leben notwendigen »Boden(s), der tragfähig ist. Nicht nur, dass man sterben kann, sondern, dass alle sterben, wirklich sterben, diese unerhörte Tatsache, die jetzt tägliches Erlebnis ist«⁷³, ließ ihn neu nach theologischen Antworten suchen. Die Erfahrungen des alltäglichen Sterbens verdichteten sich für Tillich in einer Nacht in Verdun, wo er

69 Rade, Martin: Christenglaube im Krieg, Marburg: 1915, S. 21.

70 Heim, Karl: Säkularismus und Mystik, Berlin: 1932, S. 12.

71 K. Heim: 1932, S. 11.

72 K. Heim: 1932, S. 12.

73 Tillich, Paul: Brief an Maria Rhine vom 15.10.1916, in: ders., Gesammelte Werke (GW), Bd. XIII, S. 70.

nach starkem Artilleriebeschuss und einem stundenlangen Umherirren zwischen Toten und Verwundeten einschlief und schließlich aufgrund eines Nervenzusammenbruchs zeitweilig in eine Heilanstalt eingewiesen wurde, was er im Vergleich zu den Schmerzen der schwer Verwundeten und insbesondere zum Schicksal der Gefallenen als ein »kleines Opfer«⁷⁴ betrachtete. Tillich deutete diese psychisch wie physisch äußert schmerzhaften Erfahrungen so, dass für ihn endgültig das idealistische Denken zerbrach⁷⁵ und er sich seither als Existenzialist verstand. Der Erste Weltkrieg bedeutete das Erleben eines Abgrundes, der sich »für mich und meine ganze Generation so auftat, dass er sich nie mehr schließen konnte.«⁷⁶ Die Erfahrung des Abgrundes interpretierte er als Bedrohung durch das »Nicht-Sein«, weshalb die Sinnfrage neu in den Mittelpunkt seines theologischen Denkens trat.

Dementsprechend stand die Eröffnung neuer Sinnperspektiven im Mittelpunkt der Orientierungsversuche Tillichs, wobei er in der Zeit der Weimarer Republik das Konzept eines religiösen Sozialismus als eine neue Einheit von Religion und Kultur entwickelte. Er parallelisierte die Weltkriegserfahrungen mit dem Schicksal der Proletarier, in deren von Schmerz und Leiden geprägten Lebenswirklichkeit die geistig-seelischen und die körperlichen Zerstörungen des Kapitalismus konkret werden. Diese vom Proletariat als ungesichert, aus der Gesellschaft ausgestoßen, hoffnungslos und letztlich sinnlos erfahrene Situation⁷⁷ negiert die Würde des Menschen. Aufgrund der »Einheit des Vitalen und Geistigen im Menschen« bedeutet die proletarische Situation zumeist »das Zerschneiden des Lebenssinnes überhaupt.«⁷⁸ Demgegenüber führt die menschliche Einheit von Leib und Seele nach Tillich zu der Forderung, den Sinn menschlicher Existenz in engstem Zusammenhang mit den konkreten materiellen Existenzbedingungen zu sehen. Die Sicherung solcher Lebensbedingungen hielt er in einer sozialistischen Gesellschaftsordnung für möglich, die mit Perspektiven religiöser Sinndeutungen der Lebensführung verknüpft werden sollten.⁷⁹ Tillich wie auch Heim haben die schmerzlichen Erfahrungen des Weltkrieges in einer Weise verarbeitet, dass sie die gängigen theologi-

74 Tillich, Paul: Brief an seinen Vater Johannes Tillich vom 13.4.1918, in: ders., GW XIII, S. 94.

75 Dieses – hinsichtlich der Authentizität nicht unumstrittene – Zitat Paul Tillichs, dass ihm »in dieser Nacht« vor Verdun »das idealistische Denken« zerbrach, überliefert Zahrt, Heinz: Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München: 1966, S. 384.

76 Tillich, Paul: Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs. Auswahlband zur Friedenspreisverleihung, Stuttgart: 1962, S. 39. Die Formulierung passt zu den Beschreibungen Remarques der jungen, von der Schulbank an die Front geschickten, »verlorenen Generation«, die durch Trommelfeuer, Schmerz, Verzweiflung und Mannschaftsbordellen zu »Menschentieren« gemacht wurden. Vgl. Remarque, Erich M.: Im Westen nichts Neues, Berlin 1929.

77 Vgl. Tillich, Paul: Klassenkampf und religiöser Sozialismus, in: ders., GW Bd. II, S. 182f.

78 Tillich, Paul: Religiöser Sozialismus II, in: ders., GW II, S. 165

79 Einen ausgearbeiteten Entwurf legte Tillich 1933 mit seinem Werk: Die sozialistische Entscheidung, Potsdam 1933 vor.

schen Antworten in Frage gestellt und im Sinn einer leidempfindlichen Theologie neue Wege beschritten haben.

4. Ausblick

Die in diesem Beitrag diskutierten Impulse, durch eine säkular-heroische Lebenshaltung oder im Rahmen unterschiedlicher, christlich geprägter Sinndeutungen die Leidenserfahrungen des Ersten Weltkrieges zu bewältigen, müssen sich dem Einwand stellen, dass – noch einmal verschärft durch die NS-Barbarei – »wir es mit Übeln, mit Schmerzen zu tun haben, deren Übermaß mit keinem bekannten Guten ausgeglichen werden kann.«⁸⁰ Die Position, durch den Bezug auf das »Volk« zugleich zur Opferbereitschaft des eigenen Lebens und zur Härte gegenüber anderen Völkern aufzurufen und damit der Ausbildung einer »toxischen Männlichkeit« Vorschub zu leisten, ist nach 1945 als ein schuldhafter Irrweg des Protestantismus bekannt worden.⁸¹ Aber auch theologische Neuansätze nach 1918 müssen sich fragen lassen, inwieweit sie auf eine Deutung der Wirklichkeit im Horizont eines nicht unproblematischen Sinnoptimismus zielen. Demgegenüber ist nach den Katastrophenerfahrungen des 20. Jahrhunderts die Einsicht festzuhalten, dass das erfahrene Leiden nicht in ein System einzupassen und der entsprechende Schmerz nicht ruhig zu stellen sind.⁸² Dies gilt ebenso angesichts der Versuche einer säkular-heroischen Deutung von Schmerz und Leid, die sich für verschiedene politische Zwecksetzungen als anschlussfähig erwiesen haben und zudem eine problematische Distanzierung von Körpererfahrungen implizieren.

Die bundesdeutsche Gesellschaft der Gegenwart lässt sich als eine »postheroische Gesellschaft« bezeichnen, da sie gelernt hat, sich bewusst von den Idealen des Heroismus abzugrenzen.⁸³ Zudem ist die zunehmende Individualisierung der Lebensführung nur bedingt mit einer Opferbereitschaft für ein Kollektiv zu verbinden. Spielerische Inszenierungen von Heroismus finden sich hingegen in den Medien in großem Maße. Dies zeigen viele Beispiele der Popular-Kultur, zugespitzt in

80 Ricœur, Paul: Das Böse, Zürich: 2006, S. 35.

81 Vgl. Jähnichen, Traugott: »Schuldverstrickungen. Zum Umgang mit Schuld im deutschen Protestantismus nach 1945«, in: Arno Lohmann (Hg.), 80 Jahre Beginn des Zweiten Weltkrieges, Norderstedt 2020, S. 113-133.

82 Vgl. Metz, Johann B.: »Theodizee-Empfindliche Gottesrede«, in: ders. (Hg.), »Landschaft aus Schreien«. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz: 1995, S. 81-102, insbesondere S. 93-97.

83 Den Begriff des »Postheroismus« in dem o.g. Sinn hat Herfried Münkler in die Debatte eingebracht. Vgl. sein Interview im Deutschlandfunk vom 19.10.2015, https://www.deutschlandfunk.de/kriegssplitter-von-herfried-muenkler-was-bedeutet-krieg-in-1310.de.html?dram:article_id=334482

der Rap-Kultur, sowie die Welt der Sportidole und mit Einschränkungen die Leitbilder der körperlichen Selbstoptimierung der Fitness-Kultur. Problematisch ist, dass diese Inszenierungen an die Leitbilder heroischer und teilweise auch toxischer Männlichkeit bewusst anknüpfen. Dementsprechend sind sie potenziell im Sinn des Leitbildes des »Kriegers« aktivierbar und speziell im Bereich von Subkulturen für die Steigerung von Gewaltbereitschaft ausbeutbar. Demgegenüber ist an biblische Traditionen⁸⁴ einer Kultur der Empfindsamkeit für fremden wie auch für eigenen Schmerz⁸⁵ zu erinnern. Angesichts zunehmender Gewaltbereitschaft an den Rändern der Gesellschaft ist ein »leidempfindliches Christentum ... dringlicher als je gefragt und gefordert.«⁸⁶

84 Impulse, die Männlichkeit Jesu als Gegenentwurf zu toxischer Männlichkeit zu deuten, sind in diesem Sinn ebenfalls einzubeziehen. Vgl. die Osterausgabe der SZ vom 18.04.2019.

85 Vgl. J. B. Metz: 1995, S. 101.

86 J. B. Metz: 1995, S. 102.

»Vergewaltigung als säkularer Gott«¹

Theologisch-ethische Perspektiven zu sexualisierter Gewalt, Schmerzdeutungen und weiblich gelesenen Körpern im Krieg

Nathalie Eleyth

1. Geschlechterdimensionen von Schmerz am Beispiel der sexualisierten Gewalt

Schmerz verfügt über eine Geschlechterdimension. Nicht nur die Wahrnehmung der Intensität von Verletzungen variiert mit dem Geschlecht, auch wird männlichen wie weiblich gelesenen Menschen auf unterschiedliche Art und Weise Schmerz zugefügt, wie sich am Ausmaß der sexualisierten Gewalt gegen Frauen² darstellen lässt.

Das »gegenderteste Verbrechen« (Mithu Sanyal) kann nur vor dem Hintergrund wirkmächtiger kultureller Skripte verstanden werden, die zum einen den Mann als verletzungsmächtig und die Frau als verletzungsoffen geschlechtsdualistisch imaginieren. Zum anderen fördern kulturelle Botschaften sexualisierte Grenzverletzungen zum Nachteil von Frauen durch die Bagatellisierung männlicher Übergriffe und ungerechte Narrative zu weiblicher Körperlichkeit und Sexualität. Ins-

1 Einige Abschnitte dieses Aufsatzes wurden vorab in englischer Sprache veröffentlicht in: Eleyth, Nathalie: »Overcoming sexual violence and dismantling rape culture: Perspectives on a theological approach to cultural narratives on corporeality, gender and war«, in: Pascal Bataringaya et al. (Hg.), *Overcoming Violence. Perspectives from Africa and Europa*, Zürich: 2021.

2 Hier ist explizit von Frauen die Rede, da Statistiken zu Gewalt noch nicht ausreichend die größere Gruppe der FINTA berücksichtigen. Das Akronym FINTA steht für Frauen, Inter, Nichtbinär, Trans und Agender Menschen und soll verdeutlichen, dass es auch andere Lebensrealitäten abseits der heterosexuellen und cis-geschlechtlichen Norm gibt. Der Ausdruck »weiblich gelesene Personen« zeigt auf, dass die von außen zugeschriebene Geschlechtsidentität nicht deckungsgleich ist mit dem Selbstempfinden der betroffenen Person. Trans, inter, nonbinäre und genderfluide Personen können ebenfalls als weiblich gelesen werden. Wenn im Folgenden von Frauen die Rede ist, liegt das daran, dass die Referenzliteratur explizit von Frauen spricht.

besondere in Kriegszeiten sind die Folgen dieser Kodierungen zu weiblicher Körperlichkeit wie unter einem Brennglas zu beobachten, weil sie Frauenkörper als symbolische Repräsentanten für Nation und Kultur bestimmen und diese dadurch zum Angriffsziel von Gewalthandlungen prädestinieren. Daher kann in der Konsequenz auch der männliche Schmerz nach der Erfahrung sexualisierter Folter nicht »gedacht« werden und wird tabuisiert.

Der Aufsatz möchte den Diskurs zu Vergewaltigungen und konfliktverbundener sexualisierter Gewalt als ein Feld aufzeigen, das geprägt ist von Mythen und Ideologien zu Geschlecht, Sexualität und Körperlichkeit. Zentrale Erkenntnisse aus kulturwissenschaftlichen Arbeiten zu »rape culture« und aus dem transdisziplinären Forschungsfeld »wartime rape« sollen für eine theologisch-ethische Reflexion sexualisierter Gewalt fruchtbar gemacht werden. Ziel ist es, zu eruieren, welche eigenständigen Perspektiven die Theologie in die herausfordernde Diskussion über sexualisierte Gewalt einbringen kann, welche Geschlechterlogiken, kulturellen Codes um den Körper und Sexualität kritisch zu befragen sind. Ferner skizziert ein Ausblick, wie sich Kirche im Diskurs zu sexualisierter Gewalt positionieren sollte, die sich dem Ziel der Geschlechtergerechtigkeit, Überwindung sexualisierter Gewalt respektive der Minderung ihrer Folgen gewidmet hat.

2. Kulturelle Narrative zu Geschlecht, Sexualität und Gewalt

Frau zu sein, bedeutet »vergewaltigbar« zu sein – diese prekäre Schlussfolgerung könnte im Hinblick darauf gezogen werden, wie die Angst vor dem Erleben sexualisierter Gewalt das alltägliche Leben von weiblich gelesenen Personen bestimmt. Die Kulturwissenschaftlerin Mithu Sanyal beschreibt unter Bezugnahme auf unterschiedliche Erlebnisberichte das teilweise unterschwellige, teilweise deutliche Bedrohungsgefühl von Frauen, die ihren Alltag in der Vorahnung sexualisierter Gewalt gestalten beispielsweise durch einen Schlüssel zwischen den Fingern auf dem Heimweg. Sie stellt fest, dass die Warnung vor Vergewaltigungen »zu den Initiationen in die Geschlechterverhältnisse« gehören würde.³ Des Weiteren bemerkt sie: »Es ist auffällig, dass über sexuelle Gewalt häufig nicht als spezifisches Verbrechen gesprochen wird, sondern als eine Art Risiko der *conditio humana* – solange diese Menschen Frauen sind.«⁴ In ihrer gesellschaftskritischen Analyse zeigt sie auf, wie Bilder und vor allem die Sprache zu Sexualität für eine nachhaltige geschlechtsdichotomische Wahrnehmung sorgen in der – auf Basis biologistischer Erklärungen – Repräsentation des Männlichen durch Aktivität, Dominanz und Triebhaf-

3 Vgl. Sanyal, Mithu M.: Vergewaltigung. Aspekte eines Verbrechens, Bonn: 2017, S. 12.

4 M. Sanyal: 2017, S. 11.

tigkeit und der Konstruktion der Frau als passiv, schutzbedürftig und potentiell bedroht.

So »hält sich die Vorstellung, dass der weibliche Körper besonders verletzlich ist – genauer gesagt: besonders verletzlich durch sexuelle Handlungen –, aber umgekehrt selbst eine geringere Macht besitzt zu verletzen, hartnäckig.«⁵ Das Resultat dieses kulturellen Skripts lasse sich auch an vormaligen deutschen wie aktuell gültigen Gesetzestexten anderer europäischer Länder aufzeigen, die die Straftat einer Vergewaltigung als erzwungenen penetrativen Sexualverkehr durch einen männlichen Täter imaginieren.

Obleich der feministische Anti-Rape-Aktivismus vielfach darauf aufmerksam gemacht hat, dass zu sexualisierter Gewalt weder ein männlich-aggressiver Täter noch ein weiblich-gebrochenes Opfer noch penetrativer Sex gehören, scheinen geschlechtsdualistische Narrative derart wirkmächtig zu sein, dass Sanyal resümiert, dass der Vergewaltigungsdiskurs durch alle politischen Lager und Gesellschaftsschichten »eine der letzten Bastionen und Brutzellen für Geschlechterzuschreibungen, die wir ansonsten kaum wagen würden zu denken [...]«⁶ sei.

Unter Bezugnahme auf unterschiedliche, öffentlich bekannt gewordene Fälle von sexualisierter Gewalt gegen Frauen weist sie nach, wie Überlebende sexualisierter Gewalt als unglaublich charakterisiert wurden, wenn sie nicht dem erwarteten Bild des seelisch gebrochenen und traumatisierten Opfers entsprachen. Anschließend folgt eine aus theologischer Perspektive eindruckliche Formulierung Sanyals, die das vorherrschende gesellschaftliche Narrativ zu Vergewaltigung als »die einzige essenzielle Geschichte [...], die letzte wesenhafte Wahrheit, eine Art säkularer Gott«⁷ bezeichnet.

Sie kritisiert damit die gegenwärtigen kulturellen Skripte rund um Geschlechter- und Gewaltlogiken, die Überlebende sexualisierter Gewalt auf eine Opferidentität festzulegen versuchen. Allerdings seien Deutungen von Vergewaltigung nicht kultur- und zeitunabhängig. Während in früheren Zeiten das Erleben einer Vergewaltigung mit negativen sozialen Konsequenzen assoziiert wurde, stünden heute vielmehr die spirituellen Folgen im Fokus (der Narrative), der totale psychische Zusammenbruch, der »Seelenmord«, der durch sexualisierte Gewalt erfahren würde.⁸

Sexualität ist im Hinblick auf ihre Lustdimension von kulturellen Bedeutungszuschreibungen überladen. Vielfach wird – allein schon auf sprachlicher Ebene – Sexualverkehr nicht als egalitär gedacht, sondern diskursiv entlang asymmetrischer Geschlechterarrangements und der Artikulation von Macht-

5 M. Sanyal: 2017, S. 18.

6 M. Sanyal: 2017, S. 13.

7 M. Sanyal: 2017, S. 87.

8 Vgl. M. Sanyal: 2017, S. 77ff., S. 93ff.

und Herrschaftswillen verhandelt. Daher ist die sexualisierte Form von Gewalt eine effektive Methode der Erniedrigung, da neben der Gewalt bereits die Konstruktion sexuellen Begehrens durch den Nexus zu Dominanzstrukturen als Herrschaftsmittel fungieren kann.

Sexualisierte Gewalt kann nicht auf einen evolutionsbiologisch veranlagten Sexualtrieb oder biochemische Hormonlevel zurückgeführt werden, sondern kann »durch kulturelle Botschaften und Normen gefördert oder vermindert werden«⁹. In einem Kontext, indem heterosexuelle Interaktionen von cis Männern mit der Vergewisserung eines maskulinen Selbstkonzepts einhergehen, sind auch sexualisierte Gewaltakte ein Mittel, um Männlichkeit herzustellen.

2.1 Vergewaltigungskultur

In einer heteronormativ strukturierten Gesellschaft mit geschlechtlichen Rollenbildern und einer damit verbundenen Geschlechterhierarchie wird sexualisierte Gewalt gegen FINTA häufig trivialisiert, normalisiert oder gar nicht als solche wahrgenommen. Zur Erklärung dieses soziokulturellen Umgangs mit sexualisierter Gewalt hat sich der Begriff »rape culture« etabliert.

Rape culture bezeichnet ergo einen Komplex gesellschaftlicher Vorstellungen, die sexualisierte Gewalt verharmlosen oder zu entschuldigen versuchen. Dazu zählt die Argumentationsfigur des »victim blaming«, das Beschuldigen der von sexualisierter Gewalt betroffenen Person mit der Unterstellung, diese hätte durch ihr Verhalten die Tat provoziert. Durch gezielte Fragen nach Kleidung, aktiver Verteidigung, Flirtverhalten oder Alkoholkonsum des Opfers soll der meist männliche Täter von der alleinigen Verantwortung für sein grenzverletzendes Verhalten entlastet werden.

»Vergewaltigungswitze«, die vermeintlich humoristische Thematisierung sexualisierter Gewalt gegen FINTA, Kinder aber auch Männer sind ebenfalls Merkmale der rape culture, indem sie die Lebensrealität betroffener Menschen in Frage stellen bzw. ins Lächerliche ziehen.

Betroffene erleben dadurch nicht nur eine Demütigung ihrer Person, möglicherweise auch eine Retraumatisierung; die Sprecher*innen der »Witze« tragen darüber hinaus auch aktiv zur Reproduktion gesellschaftlicher Machthierarchien bei. Eben jene Machthierarchien äußern sich auch in gesellschaftlichen Debatten im Hinblick auf Straftaten gegen die sexuelle Selbstbestimmung durch die Nutzung von »Derailing«. Hierbei handelt es sich um eine Ablenkungsstrategie, die häufig in sozialen Medien zu beobachten ist: bei der Thematisierung sexualisierter Gewalt gegen Frauen melden sich Männer zu Wort, die die Erfahrungsberichte

9 M. Sanyal: 2017, S. 120.

betroffener Personen relativieren, polemisieren, durch den Verweis auf Vergewaltigungen von Männern vom Kern des Gesprächs und letztlich von der eigenen Verantwortungsübernahme ablenken. Mit dem vielfach zitierten Slogan »not all men (are rapist)« können Männer vermeiden, sich eigene Privilegien innerhalb einer sexistischen Gesellschaft einzugestehen und die Auswirkungen struktureller Diskriminierung von FINTA kritisch in den Blick zu nehmen.

Da sexualisierte Gewalt überwiegend im persönlichen Nahbereich stattfindet und von mehrheitlich männlichen (Ex-)Partnern ausgeht, erleben Betroffene häufig »Gaslighting«. Mit dieser Strategie soll die Wahrnehmung der Realität – nämlich Opfer einer sexualisierten Gewalthandlung geworden zu sein – angezweifelt werden. Die Schilderung der Erfahrungen der betroffenen Person wird vom Täter zu seinen Gunsten manipuliert und das Opfer in seiner Wahrnehmung derart verunsichert, dass es seine eigene Urteilsfähigkeit in Frage stellt.

Die beschriebenen Manipulations- und Ablenkungsmechanismen können dazu führen, dass missbräuchliche Handlungen gar nicht als solche von Opfern erkannt werden respektive Täter sich nicht darüber bewusst sind, dass sie den Rahmen einer (moralisch) zulässigen sexuellen Handlung verlassen haben.

Eine eindrückliche Schilderung der Auswirkungen von rape culture liefert die britische Autorin und Journalistin Laurie Penny, die nachzeichnet, wie Vergewaltigungen von Partnerinnen/Ehefrauen, schlafenden Frauen, Sexarbeiterinnen, durch das heimliche Abstreifen des Kondoms (»Stealthung«) oder von Frauen, mit denen man bereits einvernehmlichen Geschlechtsverkehr hatte, nicht als solche anerkannt und als »schlechte Bettmanieren« diskursiv verhandelt werden.¹⁰

2.2 Schande, Ehrverlust und der Nexus zu sexualisiertem Gewalthandeln

Als eine der größten ethischen Herausforderungen ist die prekäre Allianz von Ehrkonzepten, *Schande*, Scham und sexualisierten Gewalterfahrungen in der Auseinandersetzung mit Vergewaltigungen zu benennen. In Abhängigkeit vom kulturellen Kontext ist eine Folge der sexualisierten Gewalt die Ächtung der Opfer. Indem ein sprachlich-assoziativer Konnex zwischen Sexualität, Ehrkonzepten und Reinheit produziert wird, lastet auf den Überlebenden sexualisierter Gewalt das Stigma »entehrt«, »geschändet« worden zu sein. Diese Begriffe stehen im Deutschen synonym für Vergewaltigung und bringen zum Ausdruck, dass die Scham für die erlittene Gewalt nicht auf der Seite des Täters, sondern auf der Seite des weiblich gedachten Opfers zu liegen hat. Dieses Denken hat unmittelbare soziale Konsequenzen, die sich in Marginalisierung und Diskriminierung der Opfer zeigen.

Sanyal nennt das hier wirksame kulturelle Skript das Konzept der weiblichen Geschlechtstheorie, das bis heute unterschwellig wirksam ist, wenn es um sexuali-

10 Vgl. Penny, Laurie: *Bitch Doktrin. Gender, Macht & Sehnsucht*, Hamburg: 2017, S. 239ff.

sierte Gewalt geht. Sie erörtert, dass im Gegensatz zum Mann die Ehre der Frau in ihrem Körper verortet wurde durch den Status der Jungfräulichkeit, als ehrbare Ehefrau oder Witwe. In Kunst und Literatur wurden bewusst fiktive Frauenfiguren porträtiert, die sich in der Konsequenz ihrer eigenen Vergewaltigung suizidiert haben. Durch die Weitergabe des Narratives, dass der eigene Suizid eine legitime Konsequenz auf eine Vergewaltigungserfahrung darstellt, begegnen wir auch gegenwärtig Erzählmustern, die Vergewaltigung als »sozialen Tod« oder »schlimmer als der Tod« deuten. Der zunehmende Einfluss des Christentums in der antiken Kultur führte zu einer Verurteilung des Suizids, der Todeswunsch galt aber weiterhin als angemessene Reaktion auf sexualisierte Gewalt. Im gegenwärtigen Vergewaltigungsdiskurs in Deutschland sei der Begriff der Ehre durch den Begriff der Scham ersetzt worden. Weiterhin sind aber Überlebende sexualisierter Gewalt mit kulturellen Skripten und gesellschaftlichen Erwartungshaltungen konfrontiert, die davon zeugen, dass eine Vergewaltigung das schlimmste sei, was einer Frau passieren kann und psychische Zerrüttung die unweigerliche Konsequenz aus diesem Erlebnis sei.¹¹

2.3 Die Vagina als Sitz der (verletzungsoffenen) weiblichen Identität

In populär- wie fachwissenschaftlichen Erörterungen zu sexualisierten Gewalterfahrungen wird vielfach unterstellt, der sexualisierte Angriff sei eine Gewalthandlung *sui generis*, die im Kontrast zu anderen Angriffen auf die körperliche Integrität, die weibliche Identität bzw. das personale Selbst der Frau verletze.

So wird die Vagina als Ort des weiblichen Selbstwertgefühls, der weiblichen Kreativität, der »Verbundenheit zu Dingen und Menschen« imaginiert, der auf neuronale Weise mit dem weiblichen Gehirn verknüpft ist, daher als »Teil der weiblichen Seele« verstanden werden muss.¹² Das Erleben einer Vergewaltigung hinterlässt in dieser Deutung eine Traumatisierung, die nicht mit den Traumatisierungen durch Zwangsarbeit, Amputationen oder Artilleriebeschuss vergleichbar sei.¹³

Diese unreflektierte (und bei Wolf im Übrigen lediglich auf der eigenen Wahrnehmung beruhende) Annahme deckt sich nicht mit einigen Kriegsschilderungen von Frauen aus dem Bosnienkrieg, die den Tod von Angehörigen bzw. die Anwesenheit bei der Folter von Familienmitgliedern als gravierender beschrieben als die eigene Vergewaltigungserfahrung. Mehr noch ignoriert sie in übergriffiger Weise individuelle Schmerzdeutungen. Indem Vergewaltigung als gewaltvolle Penetration der Vagina und Angriff auf den zentralen Kern weiblicher Persönlichkeit be-

11 Vgl. M. Sanyal: 2017, S. 52-63; S. 76-88.

12 So exemplarisch bei Wolf, Naomi: *Vagina. Eine Geschichte der Weiblichkeit*, Hamburg: 2019, S. 15.

13 Vgl. N. Wolf: 2019, S. 113.

schrieben wird, entfaltet sich eine Opferhierarchie. In dieser Opferhierarchie erleben Betroffene von anderen Akten der Gewalt gegen ihre Person, dass ihr Leid zwangsläufig unterhalb der Traumatisierung durch Vergewaltigung anzuordnen ist und erfahren folglich keine Validierung ihres Schmerzes.

Die Vagina wird in diesem Narrativ als verletzungsoffener Ort gedeutet, in dem die weibliche Essenz liegt, die geschützt werden muss. Sanyal setzt sich ebenfalls mit der von Wolf skizzierten »Verbindung von Seele und Vagina« auseinander und reflektiert die dadurch konstruierte Reduktion der Frau auf ihre Geschlechtsorgane kritisch. Wolfs Aussagen erinnern sie »dabei frappierend an die Vorstellungen von einer weiblichen Essenz, die behütet und unter Verschluss gehalten werden muss, da sie jederzeit durch äußere Einflüsse zerstört werden kann«¹⁴.

»Zu Implizieren, dass tief in jeder Frau etwas Wesentliches ist, das gesehen oder berührt werden kann, ein Gefäß, das ihr wahres Selbst enthält und von jemand anderem gestohlen werden kann, ist eine absolute Objektivierung von Frauen.«¹⁵

3. Sexualisierte Kriegsgewalt: Hintergründe und Motivlagen

»Der Krieg ist eine zutiefst körperliche Angelegenheit, bei der es um die Zerstörung von Materialität geht: Ziel des Krieges [...] ist die Zerstörung von materiellen Objekten und menschlichen Körpern. Die Erfahrung von Tod und Zerstörung wird häufig als Moment beschrieben, in dem »alle Menschen gleich sind«. Obwohl Männern und Frauen im Kriegsgeschehen radikal verschiedene Rollen zugeschrieben werden, scheint die existenzielle und kataklystische Erfahrung des Krieges, scheinen Schmerz, Tod und Verwundung Augenblicke zu sein, in denen die Geschlechterdifferenz keine Rolle (mehr) spielt. Doch dieser Eindruck trägt. Auch in den Momenten des körperlichen Schmerzes und des Sterbens entfalten Geschlechterkonstruktionen ihre Wirksamkeit. Männer und Frauen sterben in Kriegen auf verschiedene Weise, an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten und werden aus unterschiedlichen Gründen getötet.«¹⁶

Die mitunter epidemischen Ausmaße von Vergewaltigungen bzw. sexualisierter Folter Zivilistinnen im Kontext kriegerischer Auseinandersetzungen wurden lange

14 Vgl. M. Sanyal: 2017, S. 92.

15 Veselka, Vanessa: »The Collapsible Woman. Cultural Responses to Rape and Sexual Abuse«, in: Lisa Jarvis/Andi Zeisler (Hg.), BITCHfest. Ten years of cultural criticism from the pages of bitch Magazine, New York: 2006, S. 56, zitiert nach M. Sanyal: 2017, S. 82.

16 Seifert, Ruth: »Im Tod und Schmerz sind nicht alle gleich: Männliche und weibliche Körper in den kulturellen Anordnungen von Krieg und Nation«, in: Steffen Martus et al. (Hg.), Codierung von Gewalt im medialen Wandel, Berlin: 2003, S. 235-246, hier: S. 235.

Zeit als bedauerliches, teilweise unvermeidbares Nebenprodukt des Krieges bagatellisiert. Erst im Jahr 2008 beschloss der UN Sicherheitsrat die Resolution 1820, die feststellt, »dass Vergewaltigung und andere Formen sexueller Gewalt ein Kriegsverbrechen, ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit oder eine die Tatbestandsmerkmale des Völkermords erfüllende Handlung darstellen können«¹⁷. Damit ist rechtlich anerkannt, dass Vergewaltigungen zu Kriegszeiten nicht als Kollateralschaden zu relativieren sind.¹⁸ Die Militärsoziologin Ruth Seifert charakterisiert die Situation für Frauen im Krieg treffend als »Zweite Front« aufgrund der an historischen Beispielen verdeutlichten hohen Anzahl an Opfern sexualisierter Gewalt.¹⁹

Die definitorische Bestimmung der UN zum Terminus der konfliktverbundenen sexualisierten Gewalt (»conflict-related sexual violence«) bezieht sich auf Vergewaltigung, sexuelle Sklaverei, Zwangsprostitution, Zwangsschwangerschaft, Zwangsabtreibung, Zwangssterilisation, Zwangsheirat und jede andere Form sexualisierter Gewalt von vergleichbarer Schwere, die gegen Frauen, Männer, Mädchen oder Jungen verübt wird und direkt oder indirekt – zeitlich, kausal, geographisch – mit einem Konflikt verbunden ist. Der Begriff umfasst auch Menschenhandel zum Zweck der sexuellen Ausbeutung, wenn er in der Konfliktsituation begangen wird.²⁰

Sexualisierte Kriegsgewalt ist ein Resultat komplexer Dynamiken und nicht monokausal auf eine Motivlage zurückzuführen, da diese abhängig vom geographischen Raum, historisch-kulturellen Kontext, selbst innerhalb eines Konflikts variieren können.

Als Gründe für sexualisierte Übergriffe auf Zivilist*innen sind u.a. zu benennen:

1. Kriegs- und Hasspropaganda, die insbesondere die »Frau des Feindes« zur Kriegsbeute oder Trophäe erklärt, 2. Rache für begangene Verbrechen des Feindes, 3. ein Klima der Straflosigkeit und der Wegbruch von Zivilisation, 4. die Auflösung moralischer Normen- und Wertsysteme im kriegerischen Kontext, 5. militärische toxische Maskulinitätskonzepte, 6. psychologische Mechanismen wie

17 Resolution 1820 (2008) vom 19. Juni 2008, https://www.un.org/depts/german/sr/sr_07-08/sr1820.pdf vom [09.03.2021].

18 1998 hatte bereits der Internationale Strafgerichtshof für Ruanda in Arusha den ruandischen Politiker Jean Paul Akayesu für die gezielte Vergewaltigung von Frauen der Tutsi-Minderheit unter seiner Verantwortung verurteilt und bewertete die sexualisierte Gewalt dabei rechtlich als Völkermordhandlung.

19 Seifert, Ruth: »Die zweite Front – Zur Logik sexueller Gewalt in Kriegen«, in: Sicherheit und Frieden 11:2 (1993), S. 66-71.

20 Vgl. United Nations Security Council, Report of the Secretary-General on conflict-related sexual violence (S/2018/250), März 2018, <https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/N1808325-1.pdf> vom [09.03.2021].

Gruppenkohäsion, die Tendenz der Segmentation der sozialen Welt in Eigengruppen (Ingroups) und Fremdgruppen (Outgroups) wie auch Deindividuation²¹ und 7. persönliche Motive wie individuelle Frustration.

Ferner spielt in vielen bewaffneten Konflikten sexualisierte Gewalt als Instrument gegenseitiger männlicher Kommunikation eine Rolle: »Sie vermittelt dem Feind, daß er nicht in der Lage ist, seine Zivilbevölkerung zu beschützen. So werden die Widersacher nicht nur in ihrer männlichen Ehre gekränkt, sondern auch in ihrer Rolle als Kämpfer und Verteidiger demoralisiert.«²²

Marie-Janine Calic schreibt in ihrer Untersuchung zum ethnopolitischen Bürgerkrieg in Bosnien:

»Psychologen sind der Ansicht, daß nicht die aggressive Handlung im Krieg an sich attraktiv erscheint, sondern die Exzeptionalität der Erlebnisumstände. Mutproben und Heldentaten verschaffen Anerkennung und Selbstbestätigung, und die in Anbetracht der akuten Lebensgefahr entstehenden Grenzerfahrung oder die Solidarisierung mit Gleichgestellten können Sinnhaftigkeit suggerieren. Viele Beschreibungen und Lebenserinnerungen von Kriegsteilnehmern, wie die Ernst Jüngers, lassen auf diese psychosozialen Funktionen der Kampferfahrung schließen.«²³

Es kann daraus geschlussfolgert werden, dass nicht nur individuelle Motivationen, Rollenidentifikationen und Gruppendenken für die Eskalation von sexualisierter Gewalt im Krieg verantwortlich zu machen sind; vielmehr ist es das Extrem des bewaffneten Konfliktes oder Krieges an sich, welches auf Soldaten im Krieg erotisierend wirken kann und Formen sexualisierten Gewalthandels hervorbringt.

Laut Dara Cohen et al. gehöre es zu den »major misconceptions about wartime sexual violence«, dass Kriegsvergewaltigungen unvermeidlich oder ubiquitär wären. So gäbe es kaum Berichte über sexualisierte Gewalt im Israel-Palästina-Konflikt trotz zahlreicher anderer Menschenrechtsverletzungen.²⁴ Sexualisierte Gewalt kann unter Umständen im Kriegskontext »dysfunktional« sein und der Zielsetzung einer militärischen Gruppe im Weg stehen.²⁵

21 Vgl. Sust, Larissa: »Kriegsrituale«, in: Dieter Frey (Hg.), *Psychologie der Rituale und Bräuche. 30 Riten und Gebräuche wissenschaftlich analysiert und erklärt*, Berlin: 2018, S. 303-312, hier: S. 307ff.

22 Calic, Marie-Janine: *Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina*, Frankfurt: 1996, S. 140.

23 M. Calic: 1996, S. 146f.

24 Vgl. Cohen, Dara K. et al.: *Wartime sexual violence. Misconceptions, implications, and ways forward*, Washington, DC: United States Institute of Peace, 2013, Bd. 323, S. 3.

25 Ruth Seifert führt aus, dass es im amerikanischen Bürgerkrieg kaum zu Vergewaltigungen von Frauen gekommen sein soll. Vor dem Hintergrund ihrer Analyse der diskursiven Figur der weiblichen Nation wäre die sexualisierte Gewalt im Kontext des US-amerikanischen Bürgerkrieges dysfunktional, da »die Zielsetzung des Konflikts in der Erzeugung einer gemein-

Im transdisziplinären Forschungsfeld zu »wartime rape« findet die These breite Zustimmung, dass die Dimension sexualisierter Gewalt in bewaffneten Konflikten bzw. in Kriegszeiten nur adäquat verstanden werden kann, wenn sie mit den Gewaltverhältnissen in Friedenszeiten in Verbindung gebracht wird. Vergewaltigungen in Friedens- wie in Kriegszeiten sind nichts »Zufälliges«, sondern eingebettet in einen kulturellen Konstruktionsapparat.

Die soeben skizzierten Dynamiken von rape culture, misogynen kulturelle Einstellungen und toxischen Männlichkeitskonzepten sind als eine der Ursachen für das mitunter hohe Ausmaß sexualisierter Gewalttaten gegen Frauen zu nennen.

Die radikalfeministische Rechtswissenschaftlerin Catharine MacKinnon stellt einen Zusammenhang zwischen Vergewaltigung im Krieg und Vergewaltigung im Frieden her, indem sie einen Vergleich zwischen beiden Gewaltkontexten und dem Verhältnis von Antisemitismus und Holocaust eröffnet: »Without everyday anti-Semitism a Holocaust is impossible, but the scale of horror is vastly different.«²⁶ Damit bringt sie zum Ausdruck, dass Männer nicht durch das Wegbrechen von Rechtsstaatlichkeit und zivilisierten Regeln des Miteinanders zu brutalisierenden Vergewaltigern werden, sondern präexistente soziokulturelle Normen, alltägliche sexistische Strukturen die Quantität und Sichtbarkeit sexualisierter Gewaltverbrechen in Kriegszeiten verstärken.

Die mitunter gezielte Anordnung von Vergewaltigungen in bewaffneten Konflikten durch staatliche Autoritäten oder nicht-staatliche befehlshabende Personen paramilitärischer Gruppierungen verdeutlicht, dass sexualisierte Gewalt nicht sexuell motiviert ist, sondern als pseudo-sexueller Akt systematisch eingesetztes Element der Kriegsstrategie und des Terrors sein kann.²⁷

3.1 Der verletzungsoffene weibliche Körper als Symbol der Nation

Um zu erfassen, warum weiblich gelesene Körper überproportional häufig Ziel krieglerisch-terroristischer Angriffe und damit verbundenen sexuell konnotierten

samen Nation bestand und eben kein »Anderes« langfristig ausgegrenzt werden sollte«, vgl. R. Seifert: 2003, S. 243.

26 MacKinnon, Catharine A.: »Rape, Genocide and Women's Human Rights«, in: Alexandra Stiglmyer (Hg.), *Mass Rape: The War Against Women in Bosnia-Herzegovina*, Toronto: 1994, S. 183-196, hier: S. 187.

27 Seifert weist aber ebenso explizit daraufhin, dass sexualisierte Gewalt nicht nur mit den Schlagworten »Kriegswaffe« oder »Kriegsstrategie« diskursiv-analytisch gerahmt werden sollte, da häufig der Befehl höherer militärischer Vorgesetzte nicht nachweisbar ist und durch die Fokussierung auf sexualisierte Gewalt als systematisch gegen Frauen eingesetzte Kriegswaffe die männlichen Opfer sexualisierter Gewalt aus dem Blick geraten, vgl. dazu Seifert, Ruth: »Sexualisierte Gewalt als »Kriegsstrategie«? Zur Problematik dieser Rahmung«, in: *Wissenschaft und Frieden* 36:3 (2018), S. 28-31, hier: S. 29f.

Formen der Machtausübung werden, ist ein Blick auf die metaphorische Allianz von Frau und Nation erhellend. Ruth Seifert zeigt auf, inwiefern sexualisierte Gewalt geeignet ist, kulturzerstörerisch zu wirken und weshalb die körperliche wie psychische Zerstörung von Frauen die soziale und kulturelle Stabilität eines Landes oder einer Gemeinschaft gefährden kann:

»Ein weiterer Aspekt dieser Kulturzerstörung leitet sich aus der symbolischen Bedeutung des weiblichen Körpers ab. So fungiert der weibliche Körper in vielen Kulturen als symbolische Repräsentation des Volkskörpers. Das zeigt sich auch an vielen künstlerischen Darstellungen oder nationalen Symbolen. Genannt werden kann hier die »französische Marianne« als Symbolbild Frankreichs, die Freiheitsstatue der USA, die Bavaria u.v.a. [...] Die Vergewaltigung von Frauen einer Gemeinschaft, Kultur oder Nation kann demnach als symbolische Vergewaltigung des Körpers dieser Gemeinschaft betrachtet werden. Darüber hinaus impliziert die soziale Konstruktion des weiblichen Geschlechts das, was Wobbe eine »Verletzungsoffenheit« nennt, die in die Konstruktion von Männlichkeit nicht eingebaut ist.«²⁸

Vergleichbar dazu legt Nira Yuval-Davis in ihrer Forschung die geschlechtsspezifische Konstruktion der Nation dar und schildert, wie Frauenkörper in Prozessen der Nationenbildung zum Symbol für die Nation stilisiert wurden und den Frauen gleichzeitig die Verantwortung für die Reproduktionsarbeit zugedacht wurde.²⁹

Insbesondere in kriegerischen Auseinandersetzungen ist eine Politisierung der Gebärfähigkeit von Frauen zu beobachten, denen die Aufgabe übertragen wird, die Reproduktion der Nation zu garantieren und als Kultur- und Traditionsbewahrerinnen zu fungieren. Diese Kodierung von weiblicher Körperlichkeit in einem spezifischen kulturellen Kontext lässt nachvollziehen, warum Angriffe gezielt und taktisch gegen Zivilistinnen erfolgen.

In einem kulturellen Umfeld mit einem strikt binären Geschlechtercode und einem gesellschaftlich wirksamen Narrativ, dass sexualisierte Gewalterfahrungen bei Frauen mit Ehrverlust und Schande verknüpft, erreichen Tätergruppen, dass Überlebende sexualisierter Gewalt eine Stigmatisierung und Ächtung in Familie und sozialem Umfeld erfahren.

Daher kann – wie Seifert in dem oben angegebenen Zitat schlussfolgert – Vergewaltigung tatsächlich, unbestritten der Tatsache, dass es sich um ein individuelles Verbrechen handelt, als Vergewaltigung des Körpers der Gemeinschaft verstanden werden.

28 R. Seifert: 1993, S. 69.

29 Vgl. Davis, Nira Yuval: *Geschlecht und Nation*, Emmendingen: 2001, S. 42ff.

Die »Frau« ist deshalb ein gelungenes Symbol für die Nation und Repräsentation der Gemeinschaft, da ihr die Hauptaufgabe der Reproduktion, Care-Arbeit und die Verantwortung für den familiären Zusammenhalt, für die Familie als Keimzelle der Gesellschaft zugeschrieben wird. Während der männliche, der soldatische Körper als kulturelle Repräsentanz des Staates, körperloser Ideen, Überzeugungen und Interessen der Machtsysteme der materiellen Welt fungiert, symbolisiert der weibliche Körper im Krieg die Respektabilität der Nation sowie Grenzen von Nation und Ethnie.³⁰

Durch historische Beispiele kollektiver Angstbilder wie dem vom »jüdischen Verführer«, »schwarzen Vergewaltiger« oder »unzivilisierten Slawen« unterstreicht Seifert, dass Phantasien über den weiblichen Körper als Repräsentanz des Volkskörpers häufig unter nationalistischen Vorzeichen stehen und die Aufrechterhaltung der »Reinheit der eigenen Ethnie« Frauen übertragen wird, die durch Grenzüberschreitungen eine Infiltrierung der Nation zulassen.³¹

Beispielhaft nennt Seifert unter Berufung auf Wendy Bracewell einen Gesetzesvorschlag in Serbien in den 1990er Jahren, der sexualisierte Gewalt zum Nachteil von Frauen durch Männer der eigenen ethnischen Gruppe weniger streng ahnden sollte als durch männliche Angehörige einer fremden ethnischen Gruppe.³²

Unter Rekurs auf Yuval-Davis und Silva Meznaric, die sich vor allem auf die Situation in Jugoslawien beziehen, schildert Seifert, dass Frauen in der Konstruktion der Nation eine symbolische »Grenzwächterfunktion« erfüllen, ergo zum »Ethno-Marker« nationaler Grenzen werden.³³

Diese These kann auch unter Berücksichtigung der jüngsten und jüngeren deutschen Vergangenheit gestützt werden. Die perfide, antifeministische Verknüpfung von Sexualität(skontrolle), Nation, Geschlecht und Bedrohungsszenarien in gegenwärtigen rechten Diskursen hat ihre historischen Vorläufer in Deutschland u.a. in der nationalsozialistischen Propaganda zu Rassenhygiene und der Verhinderung der »Bastardisierung« des Volkes. Ebenso existierten in Deutschland für Frauen, die Beziehungen zu ausländischen Soldaten eingingen wie auch für Frauen in Norwegen, Frankreich oder Belgien, die mit deutschen Soldaten liiert waren, pejorative Bezeichnungen. Mitunter erlebten diese Frauen zusätzlich zu verbaler Herabwürdigung und Repressalien auch körperliche Übergriffe zum Beispiel durch das öffentliche Abrasieren der Haare.

»Der Körper der Frau wird von der Nation beansprucht, sie begeht durch die Fraternisierung mit Männern anderer Nationalität »nationalen Ehebruch«. Die be-

30 Vgl. R. Seifert: 2003, S. 238f.

31 Vgl. R. Seifert: 2003, S. 239.

32 Vgl. R. Seifert: 2003, S. 240.

33 Vgl. ebd.

setzte Nation ist impotent, sie ist entmannt und wird durch die sexuelle Fahnenflucht der Frau noch weiter entmaskulinisiert.«³⁴

Auch jenseits der konsensuellen sexuellen Beziehungen bleiben Frauen, die als verletzungsoffen und vergewaltigungsgefährdet kulturell konstruiert werden, »labile Grenzwächterinnen der Nation«³⁵. Die Frau mit der ihr zugeschriebenen Verletzungsoffenheit, mit ihrem »penetrierbaren« Körper vertritt nicht nur die moralische Integrität der Nation, sondern ist zugleich deren Schwachstelle. Wohingegen männliche Soldatenkörper nicht als »penetrierbar« thematisiert werden können, weil diese Vorstellung das Bild des Beschützers der Nation konterkariert.³⁶ Die stete Stabilisierung des Bildes des verletzungsmächtigen Mannes führt auch dazu, dass das Sprechen über Männer als Opfer sexualisierter Kriegsgewalt nach wie vor tabuisiert ist.

3.2 Das »Tabu im Tabu«³⁷: Die Thematisierung von Männern als Opfer sexualisierter Kriegsgewalt

Durch die Fokussierung auf Frauen und den langen Weg zur Anerkennung sexualisierter Gewalt an Frauen als Element der Kriegsstrategie gerieten Männer als Betroffene sexualisierter Gewalt aus dem Blickfeld; folglich sind auch hier vergeschlechtlichte »Opferhierarchien« entstanden. So verlangt der UN-Sicherheitsrat beispielsweise in der vorbezeichneten Resolution 1820 in Paragraph 3 die Evakuierung der unmittelbar von sexualisierter Gewalt bedrohten Frauen und Kinder an einen sicheren Ort.³⁸ An dieser Stelle ist die kritische Rückfrage berechtigt, weshalb sexualisierte Gewalt bei Frauen als gravierender wahrgenommen wird als eine akute Bedrohung durch Bombardierung oder die Bedrohung durch sexualisierte Gewalt zum Nachteil von Männern?³⁹

Dass Frauen aus kulturell-geschlechtsspezifischen Gründen anders von Kriegsgewalt betroffen sind als Männer, schließt eben nicht aus, dass Männer Kriegsvergewaltigungen oder sexuelle Folter erleben. Die Vernachlässigung von Männern in diesem Menschenrechtsdiskurs und die fehlende Wahrnehmung ihrer Betroffenheit von sexueller Folter zementiert das Konzept der hegemonialen Männlichkeit und den »Mythos vor der männlichen Wehrhaftigkeit und Unverletzlichkeit [...],

34 R. Seifert: 2003, S. 240f.

35 R. Seifert: 2003, S. 241f.

36 Vgl. R. Seifert: 2003, S. 243.

37 Der Terminus geht auf die kroatische Sozialwissenschaftlerin Dubravka Zarkov zurück, die sexualisierte Gewalt gegen Männer in den Balkankriegen erforscht hat.

38 Vgl. Resolution 1820: 2008.

39 Vgl. eine exemplarische Kritik von Aroussi, Sahla: »Women, Peace and Security«: Addressing Accountability for Wartime Sexual Violence«, in: International Feminist Journal of Politics 13:4 (2011), S. 576-593.

umso mehr, wenn diese Gewalt auch wie zum Beispiel in Abu Ghraib durch Frauen ausgeübt wird.«⁴⁰.

Neueste Untersuchungen von Konfliktforscher*innen zum Ausmaß sexualisierter Gewalt zeigen, dass Männer stärker betroffen sind als bislang angenommen. Seifert verweist unter anderem auf eine Befragung von 6000 männlichen Gefangenen in einem KZ in Sarajevo, von denen 80 Prozent angaben, Opfer einer Vergewaltigung geworden zu sein.⁴¹

Im Bosnienkrieg waren Akte sexualisierter Gewalttaten gegen Männer vor allem in Gefangenenlagern verbreitet. Der United Nations Commission of Experts' Final Report aus dem Jahr 1994 stellt fest:

»Men are also subject to sexual assault. They are forced to rape women and to perform sex acts on guards or each other. They have also been subjected to castration, circumcision or other sexual mutilation.«⁴²

»Sexual assaults were also practised against men: one witness saw prisoners forced to bite another prisoner's genitals. In addition, 10 of those interviewed had witnessed deaths by torture and seven of the group had survived or witnessed mass executions (there or in other camps). Another incident related in an interview involved prisoners lined up naked while Serb women from outside undressed in front of the male prisoners. If any prisoner had an erection, his penis was cut off. The witness saw a named Serb woman thus castrate a prisoner. Another ex-detainee told of suffering electric shocks to the scrotum and of seeing a father and son who shared his cell forced by guards to perform sex acts with each other.«⁴³

Eine Sichtbarmachung und profunde Auseinandersetzung mit diesen Schilderungen der Folter viktimisierter Männer bedeutet einen massiven Angriff auf traditionell-maskuline Selbstbilder. So stellt das männliche Opfer »ein kulturelles Paradox dar: Entweder gilt jemand als Opfer oder er ist ein Mann.«⁴⁴

Männlicher Schmerz nach einer sexualisierten Grenzverletzung »darf« nicht sein; die Dimension der körperlichen Eingriffstiefe sexualisierter Gewalt gegen einen Mann kann kaum gedacht werden, geschweige denn in ihren Auswirkungen

40 Hentschel, Gitti: Friedens- und Sicherheitspolitik braucht Geschlechteranalysen – Essay | APuZ, 2010, <https://www.bpb.de/apuz/32314/friedens-und-sicherheitspolitik-braucht-geschlechteranalysen-essay?p=all> vom [09.03.2021].

41 Vgl. R. Seifert: 2018, S. 30.

42 United Nations Commission of Experts' Report, S/1994/674, 27 May 1994, S. 56, https://www.icty.org/x/file/About/OTP/un_commission_of_experts_report1994_en.pdf vom [09.03.2021].

43 United Nations Commission of Experts' Report, S. 59.

44 Lenz, Hans-Joachim: »Männer als Opfer von Gewalt«, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 52-53 (2004), S. 10-18, hier: S. 13.

für den Mann verbalisiert werden. Betroffene Männer finden daher häufig keine Sprache, um ihrem mit der Gewalterfahrung verbundenen Schmerz Ausdruck zu verleihen.

In Anlehnung an Zarkov kann nur die Entmännlichung durch sexualisierte Gewalt als symbolische Entmännlichung des Staates bzw. der Nation der »Anderen« betrachtet werden, indem männliche Opfer nie als Teil der eigenen Gruppe dargestellt werden.⁴⁵

3.3. Erzwungene Schwangerschaften und »children of the enemy«

Über die Brutalisierung weiblicher Körper eine Zerstörung von Familien, sozialen Gemeinschaften und Kulturen zu bewirken, war ursächlich für die Einordnung von Vergewaltigungen als Kriegswaffe, die den Tatbestand des Genozids erfüllen kann.

Dazu zählen im Wesentlichen auch erzwungene Schwangerschaften. Im vormaligen Jugoslawien existierten u.a. serbische »Vergewaltigungslager«, in denen bosnische Frauen über Monate gefangen gehalten wurden. Ziel war nicht nur die Demütigung und Marginalisierung der Frauen in ihrer eigenen Community: in einem fortgeschrittenen Schwangerschaftsmonat – um einen Schwangerschaftsabbruch seitens der Frauen zu verhindern – wurden diese zu ihren Ehemännern oder Familien zurückgeschickt. Da in diesem Kulturkreis die Ethnie des Vaters respektive dessen Nationalität über die des Kindes bestimmt, war die dahinter liegende Strategie, den Gegner in seiner Männlichkeit zu treffen und zu desavouieren.

In those camps, all of the women are raped quite frequently, often in front of other internees, and usually accompanied by beatings and torture. Some captors also state that they are trying to impregnate the women. Pregnant women are detained until it is too late for them to obtain an abortion. One woman was detained by her neighbour (who was a soldier) near her village for six months. She was raped almost daily by three or four soldiers. She was told that she would give birth to a chetnik boy who would kill Muslims when he grew up. They repeatedly said their President had ordered them to do this.⁴⁶

In Frankreich galten die Kinder französischer Frauen und deutscher Soldaten als »les enfants du barbare«, bei erlittener sexualisierter Gewalt stand nicht die individuelle Leidenssituation der Frau im Zentrum der Debatte angesichts von un-

45 Vgl. Zarkov, Dubravka: »The Body of the Other Man. Sexual Violence and the Construction of Masculinity, Sexuality and Ethnicity in Croatian Media«, in: Caroline O. N. Moser/Fiona C. Clark (Hg.), *Victims, Perpetrators or Actors? Gender, Armed Conflict and Political Violence*, London/New York: 2001, S. 69-82.

46 Vgl. United Nations Commission of Experts' Report, S/1994/674, S. 59.

gewollter Schwangerschaft und Kind, sondern die symbolische Bedeutung dieses Angriffs auf die französische Nation.

»Dies zeigt sich auch in der Fokussierung auf die imaginierten »Horden« von Kindern, die als Ergebnis von Vergewaltigungen durch den Feind antizipiert wurden, sowie auf deren Auswirkung auf die Identität und die »rassische« Integrität der französischen Nation. Offensichtlich gab es eine weit verbreitete Annahme, dass les enfants du barbare – die Kinder des Barbaren, wie sie damals in der öffentlichen Debatte hießen – männliche Kinder sein und prima facie die »Rasse« des Feindes, nicht jene der Mutter, repräsentieren würden. So wurden sie als Fremdkörper begriffen, als eine Kontamination der nationalen Reinheit. Dies gab den Anlass für eine kontrovers geführte Auseinandersetzung in den französischen Printmedien über die angemessene Reaktion auf solche Schwangerschaften. Während einige Kommentatoren grundsätzlich für Massenabtreibungen plädierten, um auf diese Weise die »französische Rasse« vom Makel des deutschen Bluts zu befreien, machten andere geltend, dass die katholische Tugend der Mütterlichkeit – zu einem wesentlichen Bestandteil der französischen nationalen Identität deklariert – triumphieren und die französische, katholisch geprägte Mutterliebe diese Kinder schließlich zu wahren Vertretern der französischen Nation machen würde.«⁴⁷

Kinder aus erzwungenen Schwangerschaften erfahren mitunter soziale Stigmatisierung, Gewalt und starke Identitätskonflikte. In Ruanda sind schätzungsweise 10.000 Kinder nach sexualisierten Übergriffen während des Genozids geboren worden, die als »children of hate« bezeichnet werden.⁴⁸ Studien mit Frauen, die von der ugandischen LRA verschleppt und sexuell versklavt wurden, konnten aufzeigen, dass eine Mehrheit der Mütter den Kindern negativ konnotierte Namen gibt, wie »I am unfortunate«, »I have suffered«, »Things have gone bad« und »Only God knows why this happened to me«⁴⁹, die den gewaltvollen Kontext ihrer Entstehung widerspiegeln. In der Demokratischen Republik Kongo verweisen stigmatisierende Bezeichnungen wie »les enfants mauvais souvenir« oder »les enfants indésirés« auf die schmerzlichen Gewalterfahrungen der Mütter.

47 Vgl. Stanley, Ruth/Feth, Anja: »Die Repräsentation von sexualisierter und Gender-Gewalt im Krieg. Geschlechterordnung und Militärgewalt«, in: Susanne Krasmann/Jürgen Martschukat (Hg.), Rationalitäten der Gewalt. Staatliche Neuordnungen vom 19. bis zum 21. Jahrhundert, Bielefeld 2007, S. 137-160, hier: S. 140.

48 Vgl. Devov, Myriam: »Children born of wartime rape: The intergenerational realities of sexual violence and abuse«, in: Ethics, Medicine and Public Health 1:1 (2015), S. 61-68, hier: S. 64f.

49 Vgl. Shanahan, Fiona/Veale, Angela: »How mothers mediate the social integration of their children conceived of forced marriage within the Lord's Resistance Army«: Child abuse & neglect 51 (2016), S. 72-86, hier: S. 73.

Forschende gehen davon aus, dass circa 90 Prozent aller deutschen Frauen, die durch die Vergewaltigung eines sowjetischen Soldaten gegen Ende des Zweiten Weltkrieges geschwängert wurden, einen Schwangerschaftsabbruch haben durchführen lassen. Unter der »ethischen Indikation« und auf Basis eines Erlasses von März 1945 zur »Unterbrechung der Schwangerschaften, die auf eine Vergewaltigung der Frauen durch Angehörige der Sowjetarmee zurückzuführen sind«, war es im Raum Berlin legal möglich, »rassisch unerwünschte Nachkommenschaft« zu vermeiden; der Abbruch von Schwangerschaften, die durch die Vergewaltigung von westalliierten Soldaten zu Stande kamen, war zumindest offiziell untersagt.⁵⁰

Diese Regelung zeigt in auffälliger, wenn auch nicht überraschender Weise, dass nicht die Empathie für die individuelle Lebenssituation der von Gewalt betroffenen Frau im Mittelpunkt des politisch-juristischen Kalküls stand und sich die vermeintlich ethische Indikation als »rassistische Indikation« erweist.

3.4 Die Zerstörung weiblicher Identität und Körper in der sexualisierten Folter

Der 2018 mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnete Gynäkologe Denis Mukwege schildert in seiner Autobiografie, dass die sexualisierte Gewalt im Kongo eine aus seiner Perspektive bis dato unbekannt Dimension erreicht habe. Diverse bewaffnete Milizen ringen im Ost-Kongo um die Vormacht in der an Bodenschätzen wie Coltan und Cobalt reichen Region. Systematische Massenvergewaltigungen werden von ihnen dabei gezielt als Strategie der Einschüchterung und Vertreibung eingesetzt, um Rebellen wie Regierungssoldaten den Zugang zu ertragreichen Minen zu sichern.

Mukwege berichtet, dass er sich in seiner medizinischen Praxis mit schwersten Traumata in der Genitalregion von Frauen konfrontiert sah:

»Ich bin gegen meinen Willen zum Experten für eine ganz besondere Art von Verletzungen geworden – Traumata der Genitalien durch Waffengewalt. Manche Täter stoßen zum Abschluss der Vergewaltigung ein Bajonett in die Scheide, andere verwenden einen Stab mit erhitztem flüssigem Kunststoff, wieder andere gießen Säure über den Unterleib oder führen einen Gewehrlauf ein und drücken ab. Das Ziel ist immer dasselbe: Die Täter wollen ihr Opfer nicht töten, sondern körperlich und seelisch zerstören. Das ist ein Akt von unvorstellbarer Brutalität mit verheerenden Konsequenzen. Viele der verletzten Frauen können ihren Urin und ihren Stuhl nicht mehr halten. Schmutzig und stinkend quälen sie sich durch ihre täglichen Aufgaben. Sexuelle Beziehungen sind nicht mehr möglich, oft ist ihre Geni-

50 Vgl. Schmidt-Harzbach, Ingrid: »Eine Woche im April. Berlin 1945. Vergewaltigung als Massenschicksal«, in: Feministische Studien 3:2 (1984), S. 51-65, hier: S. 60f.

talregion so zerstört, dass sie nie wieder Kinder bekommen können. In den Augen der Ehemänner sind sie besudelt – nicht wegen ihrer Verletzungen, sondern weil andere Männer mit ihr geschlafen haben. Es spielt keine Rolle, dass man sie mit Gewalt dazu gezwungen hat. Sie werden ausgestoßen und müssen ein Leben in sozialer Isolation führen.«⁵¹

Die biografischen Schilderungen von Überlebenden sowie die ärztliche Einschätzung des Ausmaßes der Zerstörung von weiblicher Körperlichkeit unterstreichen, warum Betroffene wie auch Forschende den Begriff der sexualisierten Folter für konfliktbedingte sexualisierte Gewalt präferieren.

In ihrem Buch »The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World« widmet sich die US-amerikanische Literaturwissenschaftlerin Elaine Scarry u.a. den Folgen von Krieg und Folter für den Menschen respektive den menschlichen Körper. Sie beschreibt das Zusammenspiel aus Macht, Dehumanisierung und dem Zufügen extremer Schmerzen. Extremer Schmerz, wie er sich in der Folter eines Menschen zeigt, zerstört das Selbst und die Welt einer Person. Dieser Schmerz kann nicht artikuliert werden, denn für ihn existiert keine Sprachform: »Intense pain is also language-destroying: as the content of one's world disintegrates, so that which would express and project the self is robbed of its source and its subject.«⁵² Das Zufügen extremer Schmerzen bedeutet eine Selbstaushöhlung der Welt des*der Folternden, das Erleiden von Schmerzen lässt die eigene Welt zusammenschrumpfen und je größer der Schmerz der gefolterten Person wird, desto größer wird die Welt des*der Folternden.⁵³

In dieser extremen Form der Brutalisierung weiblicher Körper verbinden sich die Motivlagen der Demütigung, der Vertreibungsstrategie, der Misogynie und der Zerstörung familiär-sozialer Systeme. Die sexualisierte Folter kann in Anlehnung an Scarry als ein Machtereignis für die folternde Person beschrieben werden, die durch immer höhere Eskalationsstufen in der Ausübung ihrer Gewalt die Welt des Folteropfers stetig verkleinert. Der von diesem Akt der sexualisierten Gewalterfahrung betroffene Mensch wird dadurch entmenschlicht, dass der ihm eigene Körper – mit dem er sich in der Welt bewegt, durch welchen er die Welt wahrnimmt, der gleichzeitig auch seine Welt ist – auf den reinen Schmerz reduziert wird. Die gefolterte Person erlebt die Negation ihrer Person, den völligen Verlust körperlicher Selbstbestimmung.

Mit Blick auf das o.g. Beispiel der Dimensionen der sexualisierten Gewaltakte im Kongo ist der gezielte Angriff auf die weibliche Genitalregion und die Zerstö-

51 D. Mukwege: 2018, S. 41.

52 Scarry, Elaine: The body in pain. The making and unmaking of the world, Oxford: 1985, S. 35.

53 Im Orig.: »the absence of pain is a presence of world; the presence of pain is the absence of world« und »the larger the prisoner's pain (the smaller the prisoner's world and therefore, by comparison) the larger the torturer's world«, E. Scarry: 2018, S. 37.

nung der weiblichen Fortpflanzungsorgane als Vernichtung von Weiblichkeit und Reproduktion zu interpretieren. Der perfide Angriff auf die Frauen einer Gemeinschaft ist auf Basis kultureller Codes von Reinheit und Ehre eine wirksame Strategie, soziale Systeme erodieren zu lassen.

Diese Form der sexualisierten Folter darf nicht als archaisch-irrationale, unsystematische Gewalt verstanden werden. Diese Angriffe auf die weibliche Zivilbevölkerung (und dazu zählen auch Mädchen im Kindesalter) erfolgen als strategische Militärtaktik, geplant mit der »rationalen« wie heimtückischen Logik, Dorfgemeinschaften zu zerstören.

4. Beobachtungen zu Vergewaltigungskultur und sexualisierter Kriegsgewalt aus theologisch-ethischer Perspektive

Wie begegnet eine evangelische Ethik, die für die Werte der Geschlechtergerechtigkeit, Gewaltfreiheit, Anerkennung der Vulnerabilität und Würde eines jeden Menschen votiert, der Herausforderung des Redens über und des Umgangs mit (konfliktbezogener) sexualisierter Gewalt? Ich möchte dazu acht Punkte anführen.

1. Eichler/Müllner weisen darauf hin, dass sexualisierte Gewalt nicht mehr tabuisiert wird, der gesellschaftliche mediale Diskurs allerdings zu problematisieren sei. Mit dem Begriff des »postkritischen Schweigens« verdeutlichen sie, dass bei der Rede über sexualisierte Gewalt nur bestimmte Narrative bedient werden.⁵⁴ Diese Kritik geht in die gleiche Richtung wie Sanyals Einschätzung hinsichtlich der einschränkenden Vergewaltigungsnarrative mit ihrem dichotomen Geschlechterverständnis, in dem Opfer als weiblich und Täter als männlich vergeschlechtlicht werden. Ferner sind kulturelle Skripte zu kritisieren, die von Überlebenden sexualisierter Gewalt ein bestimmtes »opfertypisches Verhalten« fordern und einen öffentlich-selbstbewussten Umgang Betroffener als »verdächtig« kennzeichnen. Eine evangelische Perspektive kann das Bewusstsein für die individuellen Dimensionen von Schmerzerfahrungen stärken, auf den Menschen und nicht das Kollektiv blicken und in Gemeinschaft mit anderen Disziplinen an multiplen, befreiende Gegenarrativen arbeiten, die ein Weiterleben der Betroffenen jenseits der »Opferidentität« ermöglichen. Damit soll das individuell empfundene Leid nicht nivelliert werden. Vielmehr verweist eine evangelische-christozentrische Sicht darauf, dass Leiden überwunden werden können und ein Leben in befreiter Versöhnung mit schmerzvoller Vergangenheit möglich ist. Eine evangelische Ethik sollte dafür werben, keine defizitorientierte Sicht auf Überlebende sexualisierter Gewalt

54 Vgl. Eichler, Ulrike/Müllner, Ilse: Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie, Gütersloh: 1999, S. 7.

einzunehmen und ihren Status als Hilfs- und Schutzbedürftige festzuschreiben, sondern in ihnen Individuen mit Ressourcen zu erkennen, die es zu stärken gilt. Dadurch kann »an die Stelle von Schuldgefühlen und fortgesetzt erlebter Wehr- und Wertlosigkeit die Konstruktion der eigenen Geschichte und die Entdeckung eigener Handlungsmöglichkeiten jenseits der Opfersituationen treten«⁵⁵.

2. Kulturelle Botschaften, die männliche Aggression fördern und Vergewaltigungen verharmlosen, sind Teil der rape culture. Rape culture basiert auf der sozialen Ungleichheit der Geschlechter, durch die Erfahrungen und Wahrnehmungen von FINTA im Hinblick auf sexualisierte Gewalt ignoriert oder manipulativ bearbeitet werden. Es kann an dieser Stelle nicht erörtert werden, inwiefern Theologie und Kirche in Vergangenheit und Gegenwart durch ihre Rede zur Stabilisierung von rape culture beigetragen haben. Allerdings gilt es, selbstkritisch zu hinterfragen, welche Verständnisprämissen, theologischen Denkmuster und kirchlichen Handlungen nach wie vor wirksam sind, die Genderungleichheit und damit verbundene Gewalt gegenüber FINTA begünstigen.

Bereits vermeintlich harmlose Botschaften zu spezifisch weiblichem, spezifisch männlichem Sexualverhalten oder geschlechtsdualistische Konzeptionen von Mann- oder Frau-Sein in der Welt tragen zu einem Nährboden bei, in dem sozial-kulturell geschaffene Unterschiede naturalisiert und Menschen auf ein Bild festgelegt werden, welches sie in ihrer individuellen Lebensgestaltungsfreiheit einschränkt. Denn es sind ja vor allem geschlechtsdichotome, sexualmoralische Normen, die zur Stabilisierung von rape culture beitragen. Es ist also keineswegs aus ethischer Perspektive ausreichend, sexualisiertes Gewalthandeln zu verurteilen, welches sich körperlich-aggressiv gegen Menschen richtet. Die Gewalt im Sinne einer strukturellen oder kulturellen Gewalt beginnt bereits bei der Schaffung von Sexualnormen, die sozial-konstruiertes Verhalten von Männern und Frauen biologisieren. Die Ausblendung in dem sexualisierten Gewaltdiskurs von trans, inter oder nicht-binären Personen trägt darüber hinaus dazu bei, deren Gewalterfahrungen zu übersehen.

3. Gerade auch die evangelische Sexualethik muss ihre Konzeption verantwortungsvoll gelebter Sexualität einer kritischen Prüfung unterziehen. Indem gelingende Sexualität in einer auf Dauer angelegten, monogamen Zweierbeziehung verortet wird, wird zu schnell übergangen, dass der partnerschaftlich (institutionalisierte) Rahmen eine gewaltfreie und nicht-ausbeuterische Sexualität nicht garantieren kann, wie sexualisierte Grenzverletzungen durch (Ehe-)Partner belegen.

55 Schmidt, Tanja: »Auf das Opfer darf sich keiner berufen«. Opferdiskurse in der öffentlichen Diskussion zu sexueller Gewalt gegen Mädchen, Bielefeld: 1996, S. 39.

Vergewaltigung (im Krieg) muss als pseudosexueller Akt verstanden werden, da nicht das Ausleben sexueller Bedürfnisse im Vordergrund steht, sondern eine sexualisierte Form von Aggressivität. Dass Sexualität als strategisch eingesetzte oder nicht-strategische Kriegswaffe ein so dramatisches Ausmaß annehmen kann, ist ohne die kulturelle, sexistische Kodierung von sexuellem Begehren nicht zu erfassen. Da unsere Sprache für sexuelles Begehren nicht genderneutral ist, sondern durch sie binäre Geschlechterstereotype und Machthierarchien reproduziert werden, ist die an die theologische Rede gerichtete Aufgabe zu priorisieren, wie sie dazu beitragen kann, konsequent Sexualpessimismus und Tabuisierung von Sexualität zu überwinden. In Betonung des sexualfreundlichen theologischen Erbes, der Sexualität als guter, zu kultivierender Gabe Gottes, können sexpositive Theolog*innen dazu beitragen, gewaltvolle Sprache im Hinblick auf sexuelles Begehren zu überwinden. Nur eine wertschätzende Sprache, die Sexualität mit den Dimensionen von Lebensfreude, Lebenszufriedenheit, Konsens und Respekt vor der personalen Würde zu verbinden mag, führt schließlich zu einem wertschätzenden Umgang mit Menschen und soll dazu verhelfen, Vorstellungen von Sexualität als Mittel gewaltvoller Erniedrigung und Demütigung wirksam abzuwehren.

4. Dass Geschlechterkonstruktionen reale und gewaltvolle Konsequenzen haben können, zeigt sich in den Folgen der diskursiven Verknüpfung von Nationen und weiblichen Körpern, die Vlasta Jalusic als »Blut- und Boden-Weiblichkeit« bezeichnet.

Mag die konstruierte Imagination von der Frau als Hüterin von Tradition, Kultur und der Respektabilität einer Nation auf den ersten oberflächlichen Blick positiv erscheinen, verbirgt sich dahinter letztlich der Versuch, weibliche Sexualität zu kontrollieren, für einen vordefinierten »eigenen« Raum zu beanspruchen und die reproduktive Dimension der Sexualität zu politisieren. Die dramatischen Folgen dieses Weiblichkeitskonzepts liegen zum einen darin, dass weiblich gelesene Körper zur Angriffsfläche in kriegerischen Auseinandersetzungen werden, mit der Strategie durch die Verletzung der Frau als »carrier of tradition« Kultur und Nation zu zerstören. Zum anderen werden die individuellen Schmerzerfahrungen durch »propagandistische Sinngebungsversuche« oder ideologisch-kollektivistische Vereinnahmungen ausgeblendet. Ein Beispiel aus der deutschen Geschichte ist (De-)Thematisierung sexualisierter Gewalt gegen Frauen von 1945 bis zum Ende der Besatzungszeit. Wenn sie nicht tabuisiert wurde, erfuhr sie eine Thematisierung in Form einer ideologischen Kollektivdeutung – die erlittenen Vergewaltigungen hätten die Frauen nicht stark belastet, da sie diese als Kollektiverfahrung deuten konn-

ten – oder äußerte sich im Topos der rassistischen Feindpropaganda – die Vergewaltiger wären »unzivilisierte Russen« oder US-amerikanische »N*-Soldaten«. ⁵⁶

5. Überlebende sexualisierter Gewalt werden, wenn ihre eigene Deutung der Schmerzerfahrung dem kulturellen Code widerspricht, wie Tamar (2Sam 13) zum Schweigen gebracht.

Silencing, eine Form epistemischer Gewalt, die marginalisierte Menschen dadurch zum Schweigen bringt, indem ihre Aussagen und Erfahrungen im Diskurs unterdrückt werden, taucht in der Annäherung an das Thema der sexualisierten Gewalterfahrungen im Krieg immer wieder auf. So werden männliche Opfer von Vergewaltigung im Krieg in den Medien unsichtbar gemacht. Eine geschlechtergerechte ethische Perspektive wird anerkennen müssen, dass der Einsatz für die Anerkennung weiblicher Schmerzerfahrungen nicht die Ausblendung männlicher Schmerzerfahrungen bedeuten darf. Sie tut gut daran, für heilsame und befreiende Neubestimmungen maskuliner Selbst- und Fremdkonzepte zu werben, gerade auch weil männliche Vulnerabilität, männliche Opfer von Verfolgung, Gewalt und Folter zentraler Bezugspunkt der neutestamentlichen Erzählungen sind.

6. Eine evangelische Ethik, die nicht nur nach dem verantwortungsvollen Handeln von Individuen fragt, sondern ferner auf eine ethisch verantwortbare Gestaltung sozialer und gesellschaftlicher Strukturen fokussiert, wird die öffentliche Rede über und mediale Darstellung sexualisierter Gewalt in oder außerhalb von Konflikten kritisch, vor allem rassistischkritisch, reflektieren müssen. Zu oft skandalisieren deutsche wie europäische Medien sexualisierte Kriegsgewalt als Teil archaischer, nicht weißer Machismo-Kulturen in der Tradition ethnosexistischer und kolonialrassistischer Erzählmuster. Sexualisierte Grenzverletzungen im eigenen Land werden vielfach nicht als Problem eigener struktureller Ungerechtigkeit wahrgenommen, sofern sie jedoch von männlichen BPoC ausgehen, dienen sie als »Apparat rassistischer Wahrheitsproduktion« ⁵⁷. Vergeschlechtlichtes, mikroaggressives Othering und Annahmen über »gefährliche Fremde« sind aus ethischer Perspektive als ethnosexistische Abgrenzungsstrategie zu diskreditieren. ⁵⁸ Dabei

56 Vgl. dazu ausführlich Gebhardt, Miriam: Als die Soldaten kamen. Die Vergewaltigung deutscher Frauen am Ende des Zweiten Weltkriegs, München: 2016, S. VIII, IX, 31.

57 Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene: Unterscheiden und herrschen: Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart, Bielefeld: 2018, S. 47.

58 Siehe dazu weiterführend auch Dietze, Gabriele: Sexueller Exzeptionalismus. Überlegenheitsnarrative in Migrationsabwehr und Rechtspopulismus, Bielefeld: 2019, ferner Scheibelhofer, Paul: Der fremd-gemachte Mann. Zur Konstruktion von Männlichkeiten im Migrationskontext, Wiesbaden: 2018.

geht es einer theologisch-ethischen Sicht nicht um »Derailing« und um die Unterdrückung der Empörung über genderspezifische Gewalt, sondern darum, die hinter den antagonistischen »Wir-Sie-Narrativen« stehenden ungerechten Paradigmen zu entlarven.

Mitunter werden die sogenannten »neuen Kriege« in der öffentlichen wie fachwissenschaftlichen Debatte mit einem bis dato unbekanntem Ausmaß an sexualisierter Gewalt gegen die Zivilbevölkerung assoziiert und gelten als Beispiele unzivilisierter Kriegsführung. Gegen die »Brutalisierungsthese« ist aus postkolonialer (aber eben auch aus theologisch-ethischer) Perspektive einzuwenden, dass die Unterscheidung von zivilisierter und nicht-zivilisierter Kriegsführung eine problematische Pauschalisierung darstellt, in der sich der Westen als moralisch überlegen präsentiert und die eigene gewaltvolle Kriegsvorgeschichte schönfärbt.⁵⁹

7. In medienethischer Perspektive ist nicht nur die Art des Blickes auf Tätergruppen relevant, sondern ebenso die Darstellung der Betroffenen von sexualisierter Gewalt.

Erica Fischer kritisiert das Begehren ausländischer Journalist*innen im Zuge des Jugoslawienkrieges scharf, vergewaltigte Frauen als »Inkarnation des Opferwesens« darzustellen »mit geröteten Augen, die Hände krampfhaft zuckend, der Blick ausdruckslos in die Ferne gerichtet«⁶⁰.

»Daß es auch vergewaltigte Frauen gibt, die keine Absicht haben, den Rest ihres Lebens als Therapiefall zu verbringen, die es wegstecken, verdrängen, als eine Kriegserfahrung unter vielen nicht minder schrecklichen Erlebnissen einordnen und in erster Linie froh sind, am Leben geblieben zu sein, paßt weder ins Weltbild der Sensationsmedien mit ihrem antiserbischen Impetus noch in das vieler deutscher Feministinnen.«⁶¹

Gerade der Jugoslawienkrieg dient als bitteres Beispiel dafür, wie Kriegslogik, Geschlechterlogik und Medienlogik einander beeinflussen, indem sich die Medien mit Spekulationen über die Anzahl der Fälle von sexualisierter Gewalt gegenseitig übertrafen, dabei aber die individuelle Situation der Betroffenen in der Berichterstattung eine untergeordnete Rolle spielte. Zudem fungierte die ethnisierende und homogenisierende Darstellung der weiblichen Opfer als Legitimationsgrund

59 Vgl. Chojnacki, Sven/Namberger, Florian: »Die »neuen Kriege« im Spiegel postkolonialer Theorien und kritischer Friedensforschung. Ein Plädoyer für die Befreiung von der Last der Vereinfachung«, in: Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung 3:2 (2014), S. 157-202, hier: S. 170ff.

60 Fischer, Erica: »Vergewaltigung als Kriegswaffe«: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 16:34 (1993), S. 137-145, hier: S. 139.

61 Ebd.

für die militärische Intervention westlicher Regierungen.⁶² Ähnliche Rechtfertigungen kriegerischen Handelns zum vorgeblichen Schutz von Frauen und Kindern waren im Vorfeld des Kosovo-Einsatzes, des Afghanistan- und Irakkriegs zu beobachten, wie Nachtigall/Bewernitz nachzeichnen; dabei sind diese Legitimationsstrategien nicht neu, da »Vorstellungen und Strukturen von Staat, Krieg, Militär und internationalen Beziehungen auf binären Geschlechterkonstruktionen [beruhen], die sich auf die Stereotype ›kämpfender/beschützender Mann‹ und ›friedfertige/schutzbedürftige Frau‹ konzentrieren«⁶³.

8. Sprache spielt eine essentielle Rolle bei der Verarbeitung sexualisierter Gewalt. Eine theologische Ethik der Sprache tritt sprachlichen Artikulationen wie gesellschaftlichen Vorstellungen von »weiblicher Schande« vehement entgegen. Weibliche Ehr- und Reinheitskonzepte sind als misogynen Ausformungen patriarchaler Kontrolle über weibliche Körper und Abwehr sexueller Selbstbestimmung zu enttarnen. Diese kulturelle Kodierung ist gewaltvoll und wirkt sich stigmatisierend wie traumatisierend auf Betroffene sexualisierter Gewalt und insbesondere auch der durch diese Gewalt gezeugten Kinder aus.

Nicht nur Vergewaltigung (im Krieg) ist eine extreme Form der Verdinglichung und Entmenschlichung, auch die Sprache, die vielfach zur Beschreibung der Wirkweisen sexualisierter Gewalt Verwendung findet, verdinglicht Betroffene.

5. Die Überwindung sexualisierter Gewalt als kirchliche Herausforderung und Auftrag

Jenseits der öffentlichen, theologischen Sprach- und Diskurskritik ist der kirchliche Raum im Hinblick auf Gewaltfreiheit zu prüfen. Ein kirchlicher Einsatz für den Abbau patriarchaler Sprachformen in der Gesellschaft ist nur dann glaubwürdig, wenn er die eigene Sprache und die theologischen Denkfiguren miteinschließt und diese kritisch bezüglich gewaltfördernder wie -mindernder Narrative reflektiert.

In gottesdienstlicher Rede und gemeindlicher Praxis sind ein gewalt- und herrschaftsfreier Dialog sowie die Förderung einer Kultur der Achtsamkeit notwendige Voraussetzungen, um keinen Nährboden für sexualisierte Grenzverletzungen und

62 Vgl. Klaus, Elisabeth/Kassel, Susanne: »Frauenrechte als Kriegslegitimation in den Medien«, in: Johanna Dorer et al. (Hg.), *Medien, Politik, Geschlecht. Feministische Befunde zur politischen Kommunikationsforschung*, Wiesbaden: 2008, S. 266-280, hier: S. 273.

63 Nachtigall, Andrea/Bewernitz, Torsten: »Von ›Frauen und Kindern‹ zu ›Embedded Feminism‹. Frauen(rechte) als Legitimation für militärische Intervention in den Medien – Variationen einer Legitimationsfigur zwischen Kosovo-, Afghanistan- und Irakkrieg«, in: Bettina Engels/Corinna Gayer (Hg.), *Geschlechterverhältnisse, Frieden und Konflikt. Feministische Denkanstöße für die Friedens- und Konfliktforschung*, Baden-Baden: 2011, S. 27-46, S. 27.

andere Formen gewalttätigen Handelns entstehen zu lassen. Gerade eine hierarchische Institution wie die Kirche, in welcher sich durch verschiedene Ämter Asymmetrien und Abhängigkeiten bilden, sollte durch Sensibilisierungstrainings im eigenen Raum, sinnvoll gewaltpräventiv agieren.

Besondere Empathie und theologische Reflexionsfähigkeit – darauf haben feministische Theolog*innen aufmerksam gemacht – ist bei den theologischen Topoi Opfer und Nachfolge erforderlich. Unter anderem gibt Eichler gibt zu bedenken, dass die Theologie ihre Metaphorik vom Opfer genau zu prüfen haben: die Rede vom Selbstopfer Christi in Verbindung mit christlicher Nachfolge in Form der Selbsthingabe für Andere führe zu einer Stabilisierung weiblicher Rollenklischees. Im Kontext sexualisierter Gewaltverhältnisse müsse hier an die Opferbereitschaft einzelner Menschen gedacht werden, die für den Erhalt von Familie bereit sind, Krankheit und Selbsterstörung auf sich zu nehmen.⁶⁴

»Es hat sich gezeigt, daß traditionelle christliche Kreuzestheologie im Kontext von Gewalt eine fatale Wirkung haben kann, da sie zum einen eine Gewalttat mit Erlösung in Verbindung bringt und zum anderen die Lebensrealität von Frauen in patriarchalischen Gesellschaften nicht reflektiert.«⁶⁵ Daher sei es Aufgabe einer theologischen Ethik, so die EKD im Jahr 2000, Frauen zu ermutigen, aus ihren passivitätsfördernden Identifizierungen mit dem leidenden Jesus und lebensschädigenden Verhältnissen und Beziehungen auszurechnen. Biblische Schriften riefen den Mut in Erinnerung, den Exodus in das gelobte Land zu beginnen, sich in eine neue Menschen- und Gottesgemeinschaft zu begeben sowie Gottes Zusage, den Schwachen in ihren Befreiungsprozessen beizustehen.⁶⁶

Durch die Kommunikation dieser befreienden Botschaft schafft die Kirche einen Raum fürsorglicher Atmosphäre, in dem Menschen angstfrei über Erfahrungen sexualisierter Gewalt sprechen können. Die Erfahrung von Kirche als Schutz- und Segensraum, in dem Menschen mit ihrer Lebensgeschichte und ihrem Schmerz angenommen sind, gilt unabhängig vom Geschlecht und ebenfalls unabhängig von der Art ihrer Gewalterfahrungen. Deshalb sollten Mitarbeiter*innen im kirchlichen Engagement für Betroffene von Gewalt aufmerksam dafür sein, nicht an der

64 Vgl. Eichler, Ulrike: »Weil der geopferte Mensch nichts ergibt. Zur christlichen Idealisierung weiblicher Opferexistenz«, in: Ulrike Eichler/Ilse Müllner (Hg.), *Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie*, Gütersloh 1999, S. 124-141, Hier: S. 130f.

65 Wehn, Beate: »Gewalt im Kontext. Notwendige Erinnerungen an Kreuze in Gegenwart und Geschichte«, in: Claudia Janssen/Benita Joswig (Hg.), *Erinnern und aufstehen – antworten auf Kreuzestheologien*, Mainz: 2000, S. 48-67, hier: S. 65.

66 Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.): *Gewalt gegen Frauen als Thema der Kirche. Ein Bericht in zwei Teilen*, Gütersloh: 2000, S. 137.

Entstehung von »Opfer-Hierarchien« mitzuwirken. Ob sexualisierte Gewalt gegen FINTA oder Männer oder auch nicht-sexualisierte, gewaltvolle (Kriegs)Erfahrungen: Gewalt ist als Sünde zu benennen und Kirche, für die Gewaltfreiheit eines der höchsten Güter ist, wird keine Verletzung über eine andere stellen, sondern alle Menschen in ihrem Schmerz annehmen und validieren.

Die EKD schreibt in ihrem Bericht zu Gewalt an Frauen:

»Es ist an der Zeit, daß die Kirchen in ihrer Verkündigung und in ihren öffentlichen Verlautbarungen deutlich machen, daß sexuelle Gewalt das Bild Gottes in dem jeweiligen Gegenüber, sei es ein Mann oder eine Frau, ein Junge oder ein Mädchen, mißachtet. Gewalt verletzt nicht nur die körperliche und seelische Integrität der Betroffenen, sondern beschädigt auch die Menschlichkeit derer, die Gewalt ausüben. Jeder Akt der Gewalt gegen Frauen im Raum der Kirche verletzt den Leib Christi und verhindert an einem grundlegenden Punkt die Gemeinschaft von Frauen und Männern.«⁶⁷

Studien mit Opfern von Krieg und Folter zeigen, dass soziale Unterstützung und Religiosität effektive Schutzfaktoren vor posttraumatischer Belastungsstörung sind.⁶⁸

Indem Kirche eine Form der religiösen Kommunikation kultiviert, die gendergerecht, gewaltfrei und sexualfreundlich ist, kann ihre Botschaft für von Gewalt betroffene Menschen einer dieser effektiven Schutzfaktoren sein zusätzlich zum kirchlich-sozialen Raum der Annahme und Unterstützung. Gegen die These der Unvermeidbarkeit menschlicher Gewaltverhältnisse und der fatalen Rede von »Vergewaltigung als weibliche *conditio humana*«, muss theologische Rede deutlich machen, dass Realität keine Normativität besitzt.

Die Ausformulierung einer leidsensiblen Theologie⁶⁹ im Raum der Kirche trägt dazu bei, Schmerz nicht erst zu benennen, wenn die »Anderen«, die »Fremden« ihn auslösen; sie beteiligt sich an keiner voyeuristischen Visibilisierung von Schmerz, nur um gesellschaftliche Affekte auszulösen und den Schmerz von Individuen dabei zu instrumentalisieren.

In Ermangelung diversifizierter gesellschaftlicher Narrative zum Umgang mit sexualisierter Gewalt, kann die biblische Tradition Menschen dabei unterstützen, ihren Gefühlen Ausdruck zu verleihen. Hier kann Kirche – mit rücksichtsvollem

67 Kirchenamt der EKD (Hg.): 2000, S. 104.

68 Vgl. Knaevelsrud, Christine et al.: »Posttraumatische Belastungsstörungen bei Folter- und Kriegsoffern. Diagnose und Behandlung«, in: Psychotherapeut 57 (2012), S. 451-464, hier S. 454.

69 Siehe hierzu auch den Beitrag von Traugott Jähnichen in diesem Band, Jähnichen, Traugott: »Heroische Schmerzbewältigung. Ausprägungen hegemonialer Männlichkeit im Kontext des Ersten Weltkrieges als Herausforderungen für eine Kultur der Leidempfindlichkeit«.

Blick auf die Bedürfnisse des individuellen Menschen – zum Lesen biblischer Psalmen und Geschichten anregen, die auf vielfache Weise (weibliche) Gewalterfahrungen benennen.

Das Lesen und Auslegen der aus weiblicher Perspektive schwer erträglichen Gewaltgeschichten beschreibt Ilse Müllner in Anlehnung an Phyllis Trible als Kampf mit Gott gegen Gott um Gott.⁷⁰ Das Lesen der »texts of terror«⁷¹ könne als widerständiger Akt betrachtet werden, auf dass Unterdrücker und Gewalttäter nicht das letzte Wort haben: »Gegen das Verschweigen erzählen schon die biblischen Schriften selbst, und gegen die Endgültigkeit der Gewalttat legen heutige LeserInnen die Texte aus.«⁷² Ungeachtet der androzentrischen Welt und Erzählweise der Bibel zieht sich durch den Kanon eine machtvollere Linie, dass Gewalt und somit auch sexualisierte Gewalt der Vision einer gerechten Gesellschaft widersprechen.

Nebstdem sollte die Kirche einen doppelten Anspruch hinsichtlich der aktiven Arbeit am Abbau von Gewaltstrukturen haben: zum einen versorgt sie die Verletzten, die auf der Straße nach Jericho unter die Räuber gekommen sind, zum anderen darf sie nicht müde werden, die Straße nach Jericho zu sichern.⁷³ Nur in der Erfüllung beider Aufgaben ist Kirche ein »safer space« und bricht mit dem »säkularen Gott« Vergewaltigung.

70 Vgl. Müllner, Ilse: »Sexuelle Gewalt im Alten Testament«, in: Ulrike Eichler/Ilse Müllner (Hg.), Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie, Gütersloh: 1999, S. 40-75, hier: S. 75.

71 Vgl. Trible, Phyllis: Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament, Gütersloh: 1987. Die amerikanische Originalausgabe aus dem Jahr 1984 trug den Buchtitel »Texts of Terror«.

72 Müllner: 1999, S. 74.

73 Die Formulierung geht auf ein Zitat von Martin Luther King Jr. zurück.

Körperschmerz als verborgenes Wissen

Explorative theologische Überlegungen auf gefährlichem Terrain

Maximilian Schell

1. Einleitung

Wer sich intensiv mit dem Phänomen Schmerz beschäftigt, wird nach einiger Zeit zu einer simplen und zugleich folgenreichen Beobachtung kommen: Es gibt ihn nicht, *den* Schmerz. Will man ein metatheoretisches und kohärentes Schmerzmodell formulieren, sieht man sich mit einer ungeheuren Komplexität und Mehrdimensionalität des Phänomens Schmerz konfrontiert. Treffend beschreibt Marni Jackson den Prozess der Auseinandersetzung mit dem Thema als Ausflug in nahezu jede Disziplin: »All I had to do was acquire a working knowledge of physiology, neurology, psychology, philosophy, pharmacotherapy, Chinese medicine, molecular biology, and acupuncture while browsing through the canon of Western literature.«¹

Vor dem Hintergrund dieser Diskursfülle und Heterogenität des Phänomens entfaltet der vorliegende Beitrag keine kohärente systematisch-theologische Schmerztheorie, sondern zeigt vielmehr punktuell gegenwärtige Perspektiven und Umgangsweisen mit dem Thema Schmerz auf, die neue Impulse innerhalb der theologischen Diskurslandschaft setzen könnten. Im Mittelpunkt der explorativen theologischen Auseinandersetzung stehen Ansätze der Körperpsycho- und Traumatherapie, die die Arbeit mit dem Körper und Körperschmerzen als Ausgangspunkt ihrer therapeutischen Maßnahmen setzen. Dabei offenbart die direkte Begegnung mit dem Körperschmerz nicht selten »verborgenes Wissen« und bis dahin unbewusste Erinnerungen, die sowohl körperlich als auch mental neu verarbeitet werden können. Die Körperansätze sind dabei eingebettet in das bisher außermedizinisch wenig rezipierte bio-psycho-soziale Krankheits- und Gesundheitsmodell, welches – in Ergänzung zu leibphänomenologischen und Embodiment Ansätzen der Gegenwart – neue Perspektiven auf die Verwobenheit

1 Jackson, Marni: *Pain. The Science and Culture of why we hurt*, London: 2003, S. vii.

somatischer und mentaler Prozesse des menschlichen Organismus wirkt und die »Body-Mind-Unity« in den Mittelpunkt der Überlegungen stellt.

Eine Rezeption solcher Ansätze bewegt sich dabei in mehrerlei Hinsicht auf gefährlichem Terrain. *Einerseits* könnte der Eindruck erweckt werden, dass jeglicher Körperschmerz als Symptom einer psychischen Verletzung verstanden wird. Dies soll nicht der Fall sein, da die Rezeption der Ansätze nicht impliziert, dass jeder Körperschmerz psychotherapeutisch und nicht medikamentös aufzulösen sei oder Schmerz *per se* auf einen tieferen Grund, unverarbeitete biografische Erlebnisse oder gar Schuld verweisen würde. Schmerz wäre so verstanden ein prinzipiell zu bejahender Begleiter und Wegweiser für tiefe Erfahrung und Heilung. Diese Gefahr der Glorifizierung und Simplifizierung des Schmerzes deutet auf einen seit mehreren Jahrzehnten geführten Diskurs hin, der in einem ersten Schritt zum Zwecke einer angemessenen Verortung des Dargestellten skizzenhaft vorgestellt wird. *Andererseits* handelt es sich nach meiner gegenwärtigen Kenntnis sowohl bei körperpsychotherapeutischen Ansätzen wie auch beim bio-psycho-sozialen Modell um bisher wenig beachtete Konzepte innerhalb der deutschsprachigen Theologie. Körperpsychotherapeutische Verfahren verbinden dabei verschiedene Prämissen sowohl des bio-psycho-sozialen Modells, als auch philosophischer und psychologischer Verkörperungstheorien, als auch der Leibphänomenologie. Alle drei Zugänge fokussieren unterschiedliche Dimensionen einer Anthropologie, die Körper-Geist- oder Leib-Seele- oder Körper-Leib-Trennungen zu überwinden versucht,² wobei bisher v.a. die Leibphänomenologie und die Embodiment Ansätze theologisch aufgegriffen und diskutiert wurden.³ Es kann also einerseits angeknüpft werden an bisherige theologische Auseinandersetzungen mit der Leibphänomenologie und dem Verkörperungsdiskurs, andererseits wird die theologische Auseinandersetzung in Bezug auf das bio-psycho-soziale Modell und körperpsychotherapeutische Verfahren eher fragend und explorativ bleiben.

2 Eine kritische Betrachtung der unterschiedlichen Differenzierungen und Semantiken sowie eine Darstellung der beiden letztgenannten Zugänge würde den Rahmen des vorliegenden Beitrags sprengen.

3 Eine theologische Perspektivierung der Embodiment Theorien liefern bspw. Etzelmüller, Gregor/Weissenrieder, Annette (Hg.): Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, Berlin/Boston: 2016. Eine systematisch-theologische Auseinandersetzung mit leibphänomenologischen Perspektiven bieten beispielweise Rieger, Hans-Martin: Leiblichkeit in theologischer Perspektive, Stuttgart: 2019; Körtner, Ulrich H. J.: Leib und Leben. Bioethische Erkundungen zur Leiblichkeit des Menschen, Göttingen: 2010; Sigurdson, Ola: Heavenly Bodies. Incarnation, the Gaze, and Embodiment in Christian Theology, Michigan: 2016; praktisch-theologisch vgl. Karle, Isolde: Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe, Gütersloh: 2014, S. 13-67.

2. Schmerzinterpretationen im Spannungsfeld von Algophobie und Algodizee

Es gibt ein breites Spektrum verschiedener Schmerzinterpretationen und entsprechend viele Plädoyers für einen »guten« Umgang mit Schmerz. Das Spektrum spannt sich vereinfacht gesagt zwischen dem Pol einer radikalen Kulturkritik einerseits und dem Pol eines Lobes auf die gegenwärtigen zivilisatorischen Entwicklungen andererseits auf.

So wird etwa am kulturkritischen Ende des Interpretationsspektrums der westlichen Gesellschaft und Kultur eine *Algophobie*, eine Schmerzangst und gewissermaßen ein Schmerzbewältigungswahn attestiert. Das primäre Ziel des gesellschaftlichen und institutionellen Lebens sei momentan die unbedingte Vermeidung, Anästhesierung und Medikalisierung von Schmerz. Negative Widerfahrnisse dürften für die algophobe Gesellschaft schlichtweg nicht sein und würden betäubt oder unterdrückt, was letztlich zu einer »Hegemonie des biomedizinisch-reduktionistischen Verständnisses von Krankheit«⁴ führe. Dagegen sehen die Kulturkritiker*innen vor allem im Aushalten und Umgehen von Schmerzen eine notwendige menschliche Fähigkeit begründet, die es ermögliche, sich als sensibles, verletzbares, leidensfähiges, fühlendes, pathisches Wesen wahrzunehmen.⁵

Auf dieser Argumentationslinie interpretieren etwa einige Autor*innen der Leibphänomenologie⁶ die Erfahrung des Schmerzes als notwendigen Bestandteil der menschlichen Existenz und Subjektivität und diagnostizieren innerhalb der westlichen Gesellschaft eine Entfremdung des Subjekts vom eigentlich tragenden Leiberleben.⁷ Schmerz gilt demnach als ein Widerfahrnis, welches die Unver-

4 Grüny, Christian: *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes* (Wittener Kulturwissenschaftliche Studien 4), Würzburg: 2004, S. 260. Klassisch für das kulturkritische Motiv ist die Studie des niederländischen Arztes und Philosophen Buytendijk, Frederik J. J.: *Über den Schmerz*, Bern: 1948. Vgl. weitergehend auch Grüny, Christian: »Vom Nutzen und Nachteil des Schmerzes für das Leben«, in: Rainer-M. E. Jacobi/Bernhard Marx (Hg.), *Schmerz als Grenzerfahrung*, Leipzig: 2011, S. 39-57.

5 Vgl. etwa Illich, Ivan: *Die Nemesis der Medizin. Die Kritik der Medikalisierung des Lebens*, München: 1995, S. 109: »Mit steigenden Graden der von außen induzierten Schmerzunempfindlichkeit schwindet gleichermaßen auch die Fähigkeit, die einfachen Freuden und Vergnügungen des Lebens zu genießen.« Vgl. auch das im Zuge der Coronakrise erschienene Buch des koreanisch-deutschen Philosophen Byung-Chul Han, *Palliativgesellschaft. Schmerz heute*, Berlin: 2020.

6 Zu nennen wären hier etwa Hermann Schmitz, Gernot Böhme und Thomas Fuchs.

7 Im Folgenden nutze ich den Doppelbegriff *Leib und Körper* als provisorisches, nicht immer ganz trennscharfes Hilfsmittel zur deskriptiven Unterscheidung der Perspektiven im Wechsel zwischen erster und dritter Person, zwischen Subjekt und Objekt. Während der Begriff *Leib* auf die erlebte Innenseite im Modus der ersten Person verweist, hebt der Begriff *Körper* als Objekt auf die Perspektive der dritten Person ab. Ein Körper kann dabei einerseits im Raum lokalisiert und durch wissenschaftliche Methoden erfasst und gemessen werden,

füßbarkeit und pathische Existenzweise des Menschen hervorhebt und auf die Leiblichkeit des Erkenntnissubjekts, sogar auf die Vernunft des Leibes selbst verweist.⁸ Es verwundert daher nicht, dass Phänomenologen wie Gernot Böhme gar von »der Geburt des Subjekts aus dem Schmerz«⁹ sprechen können. Schmerzerfahrungen, denen eine Flucht tendenz bei gleichzeitiger Unmöglichkeit von Flucht inhärent ist, machen unmittelbar deutlich, »dass es um mich geht« und verweisen nach Böhme auf die »betroffene Selbstgegebenheit« des Menschen.¹⁰ Schmerzen zeigen nach Böhme die Grenzen der menschlichen Machbarkeit und Selbstkontrolle auf und sind damit notwendiger Bestandteil menschlicher Existenz. Gemäßigt kulturkritisch stellt sich Böhme daher gegen die cartesische Trennung des autonomen Ichs vom Körper, die »die Instrumentalisierung des Körpers(,) zur trivialen Alltagsrealität gemacht«¹¹ hat und fordert, dass die pathische Existenzweise nicht durch neue technologische und genmedizinische Machbarkeiten in Vergessenheit gerät. Erst durch eine anzueignende Vertrautheit mit dem eigenen Leib kann der Mensch wirklich mündig werden und Entscheidungen treffen, inwiefern der eigene Leib als Körper zum Objekt gemacht werden soll und muss. Lässt sich systemtheoretisch das Paradox der Gleichzeitigkeit von *Körperaufwertung und Körperverdrängung* in funktional differenzierten Gesellschaften beschreiben,¹² diagnostizieren Vertreter der phänomenologisch normativen Entfremdungsthese wie Gernot Böhme oder Thomas Fuchs¹³ die Gleichzeitigkeit von *Körperkult und Leibverachtung*. Schmerz werde demnach nur unter den Bedingungen der Körperoptimierung zugelassen. Die Instrumentalisierung und Verdinglichung des Körpers vollziehe sich durch sexualisierte Körperbilder, Selbstmodellierungen und Body-Building. Unterlegt wird diese Diagnose mit dem Plädoyer einer Rückgewinnung ganzheitlicher Leiblichkeit u.a. im Modus pathischer Existenzweise.¹⁴

andererseits kann der Leib aus der Perspektive der ersten Person selbst verobjektiviert und zum dinglichen Körper werden – etwa im Rahmen einer Konsultation des Arztes, bei dem ein Schmerz lokalisiert und kontrolliert wird. Dass diese Differenzierung nicht zu einer normativen Abwertung des Körpers gegenüber dem Leib führen sollte, wird im Folgenden zu thematisieren sein. Eine kritische Perspektivierung der Differenzierung kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht erfolgen. Vgl. grundlegend Plessner, Helmut: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin/New York: 1975; H.-M. Rieger: 2019, S. 37ff.

8 Vgl. zur Einführung näher ebd., S. 35-73.

9 Böhme, Gernot: Ethik leiblicher Existenz, Frankfurt a.M.: 2008, S. 141ff.

10 Vgl. ebd., S. 156.

11 Ebd., S. 185.

12 Vgl. etwa Lewandowski, Sven: Sexualität in den Zeiten funktionaler Differenzierung. Eine systemtheoretische Analyse, Bielefeld: 2004.

13 Vgl. Fuchs, Thomas: »Zwischen Leib und Körper«, in: Martin Hähnel/Marcus Knaup (Hg.), Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit, Darmstadt: 2013, S. 82-93.

14 Ebd., S. 92: »Eine neue Diätetik, eine Kunst leiblicher Lebensführung, die wir wieder neu erlernen müssten, bestünde zunächst in der Bereitschaft, sich auf das spontane Werden des

So sehr die Beobachtungen einige problematische Tendenzen moderner Gesellschaften auch erfassen, so deutlich liegt zugleich die Gefahr der Glorifizierung von Schmerz im Sinne einer Algodizee – einer Rechtfertigung oder gar Gerechtigkeit des Schmerzes – auf der Hand. Der »Körper« wird tendenziell abgewertet und gegen den »Leib« ausgespielt. Jede Form von Medikation und aktiver Schmerzlinderung gerät in den Verdacht, zur Entfremdung des Selbst von sich selbst beizutragen. Schmerzbekämpfung als solche könnte vorschnell verdammt und das Ertragen des Schmerzes zum höchsten Wert an sich glorifiziert werden.¹⁵ Dass der Körper als »gegenständlich-erfahrbarer Körper bereits phänomenal zum Leib gehört – als widerständige Wirklichkeit und auch als Gegenstand des leiblichen Sorgens«¹⁶ – gerät aus dem Blick. Auf der anderen Seite des Interpretationsspektrums lassen sich entsprechend Positionen ausmachen, die sich gegen eine simplifizierende Algodizee wehren und die zunehmenden Möglichkeiten der Schmerzlinderung und -bekämpfung in unterschiedlicher Radikalität bejahen und würdigen. Programmatisch formuliert der Philosoph Christian Grüny: »Wer die Erfindung der Äthernarkose für einen kulturellen Sündenfall hält, weiß nicht, wovon er spricht.«¹⁷ Zudem wird die einseitige Sinnzuschreibung einer Algodizee, die den Schmerz als Initiator einer tiefen und ernsthaften Lebenskunst sieht, emphatisch abgelehnt mit dem Hinweis darauf, dass Schmerz auch schlichtweg sinnlos sein kann.¹⁸

Die beiden schematisch dargestellten Pole des Spektrums spannen das Terrain der Schmerzinterpretationen auf und verweisen zugleich auf wichtige Fragestellungen und Problemfelder: Die Anfragen an ein potenziell verobjektivierendes, mechanistisch-reduktionistisches Menschenbild im Medizinsystem, einen Leibverlust durch eine fortschreitende Medikalisierung des Lebens und einen utopischen Gesundheitsbegriff sind ebenso in den Blick zu nehmen wie die Kritik an einer simplifizierenden Sinnzuschreibung oder gar Glorifizierung von Schmerz. Die folgende Darstellung körperpsychotherapeutischer Ansätze weiß um dieses

Leibes einzulassen, statt alles machen zu wollen; und sie bestünde darin, das Sein wieder über das Haben zu stellen.« Vgl. auch H.-M. Rieger: 2019, S. 10f.

15 Vgl. Ch. Grüny: 2004, S. 260.

16 H.-M. Rieger: 2019, S. 11 mit Verweis auf Plügge, Herbert: Der Mensch und sein Leib (Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie 9), Tübingen: 1967.

17 Ebd., S. 261. Vgl. für weitere Positionen beispielweise Melzack, Ronald/Wall, Patrick D.: The Challenge Of Pain, London: 21996; Azoulay, Isabelle: Schmerz. Die Entzauberung eines Mythos, Berlin: 2000.

18 Vgl. Ch. Grüny: 2011, S. 49-57, der differenziert die zahlreichen Schmerzinterpretationen und Sinnzuschreibungen Friedrich Nietzsches untersucht, die sich je nach seiner biografischen Situation veränderten. Vgl. aus theologischer Perspektive etwa. Schneider-Flume, Gunda: Leben ist kostbar. Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens, Göttingen: 2002; Karle, Isolde: »Sinnlosigkeit aushalten! Ein Plädoyer gegen die Spiritualisierung von Krankheit«, in: Wege zum Menschen 61 (2009), S. 19-34.

schwierige Spannungsfeld. Die Ansätze verweisen auf *einen* möglichen und der Situation hoffentlich angemessenen Schmerz Umgang, der zugleich deutlich und paradigmatisch vor Augen führt, wie eng die Verweisungszusammenhänge zwischen »Körper« und »Geist«, zwischen somatischen und psychischen Prozessen, zwischen Körperhaltung, Kognition und Erinnerung sein können.

3. Das bio-psycho-soziale Modell und körperpsychotherapeutische Ansätze

Die körperpsychotherapeutischen Ansätze sind anthropologisch eingebettet in das seit ca. 30 Jahren in medizinischen und psychologischen Fachkreisen immer breiter rezipierte »(erweiterte) bio-psycho-soziale Modell«, das den Menschen in seiner »Body-Mind-Unity« zu beschreiben versucht.¹⁹ Grundlegend für diese anthropologische Metatheorie ist die »systemtheoretische Konzeption einer Körper-Seele-Einheit«²⁰ sowie ein mehrdimensionales Krankheitsverständnis durch Einbezug von biologischen Aspekten, psychischen Dimensionen und öko-sozialen Lebenswelten.

Im Kern wird die Natur und Umwelt des Menschen als eine interdependente Hierarchie von Systemen verstanden, wobei komplexere und größere Einheiten über den weniger komplexen angeordnet sind (bspw. Gewebe – Organe – Person – Zwei-Personen-Beziehung – Familie – Gemeinschaft usw.). Eine Veränderung auf einer Hierarchieebene hat unmittelbare Folgen auf die angrenzenden Systemebenen aufgrund horizontaler und vertikaler Vernetzungen.²¹ Entscheidend für das Verständnis des Menschen als »Körper-Geist-Einheit« bzw. für ein Verständnis der Wechselwirkungen zwischen geistigen Phänomenen einerseits und körperlichen Phänomenen andererseits ist dabei der Begriff der *Emergenz*. Emergenz wird verstanden als »das Hervorbringen von Phänomenen, die auf der jeweils darunter liegenden Systemebene nicht vorhanden sind und deswegen dort auch nicht als Erklärungsgrundlagen zur Verfügung stehen.«²² Ein Gedanke als mentales Phänomen ist damit relativ zum Nervensystem emergent, d.h. er ist »zwar bestimmt durch und auch erzeugt von physiologischen und physiko-chemischen Ereignissen«²³, jedoch nicht allein durch diese erklärbar. »Auf der psychologischen Ebene

19 Vgl. Egger, Josef W.: Integrative Verhaltenstherapie und psychotherapeutische Medizin. Integrative Modelle in Psychotherapie, Supervision und Beratung, Wiesbaden: 2015. Inwiefern das ursprüngliche bio-psycho-soziale Modell innerhalb der letzten Jahrzehnte erweitert und modifiziert wurde, kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht erörtert werden.

20 Ebd., S. 53.

21 Vgl. ebd., S. 55-60.

22 Ebd., S. 86.

23 Ebd.

entstehen Phänomene, die wir als solche auf der physiologischen Ebene nicht erkennen können. (...) Es ist eine Subjekt orientierte, also individuelle Schöpfung des Menschen, die parallel ablaufenden physiologischen Prozesse auf einer dazu höher liegenden, komplexeren (psychologischen) Ebene zu empfinden, zu deuten und zu nutzen.«²⁴

Diese Grundannahmen haben radikale Folgewirkungen für das Verständnis von Krankheiten und die Einordnung von Schmerzerfahrungen. »Jedes Ereignis oder jeder Prozess, der an der Ätiologie, der Pathogenese, der symptomatischen Manifestation und der Behandlung von Störungen beteiligt ist, ist folgerichtig *nicht* entweder *biologisch* oder *psychologisch*, sondern *sowohl* biologisch *als auch* psychologisch.«²⁵ Jede Veränderung auf einer Ebene hat Entsprechungen auf anderen Ebenen, psychologische Therapie ist damit ebenso biologische Behandlung wie eine biologische Behandlung Auswirkungen auf die psychische Dimension hat. Es geht dabei wohlgemerkt nicht um eine prinzipielle Psychologisierung von somatischen Krankheiten – es sind auch Erkrankungsprozesse denkbar, die allein auf der somatischen Ebene entstehen, aber sodann im Sinne der Emergenz Auswirkungen auf die größeren Systemeinheiten haben.²⁶ Das Modell fördert die stärkere Berücksichtigung von »Wechselwirkungen in nichtlinearen Systemen«²⁷ und von zahlreichen Variablen, die am Krankheits- und v.a. am Gesundheitsprozess beteiligt sind. Als krank gilt der Mensch dann, wenn nicht ausreichend autoregulative Kompetenzen des Organismus vorhanden sind, um mit Störungen bzw. Veränderungen auf unterschiedlichen Systemebenen fertig zu werden.²⁸ Schmerzen sind vor dem Hintergrund dieses »ganzheitlichen Schmerzmodell(s)«²⁹ auf unterschiedlichen Hierarchieebenen zugleich erlebbar und tauchen im verschalteten System nicht als isolierte auf. Dass beispielsweise bei der Behandlung von chronischen Schmerzen nicht mehr nur Analgetika verschrieben, sondern auch Entspannungs-

24 Ebd., S. 87.

25 Ebd., S. 71 (Hervorhebungen im Original).

26 Ich danke an dieser Stelle Elis Eichener für die anregenden Hinweise im Hinblick auf die Möglichkeiten starker und schwacher Emergenz. Vgl. zur Kritik an Schuldzuschreibungen und einseitigen Erklärungsmustern von Krankheiten aus theologischer Perspektive: Karle, Isolde, »Die Sehnsucht nach Heil und Heilung in der kirchlichen Praxis. Probleme und Perspektiven«, in: Günter Thomas/dies. (Hg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Stuttgart: 2009, S. 543-556.

27 Ebd., S. 91.

28 Vgl. J. W. Egger: 2015, S. 77.

29 Vgl. Müller-Busch, Hans C.: »Kulturgeschichtliche Bedeutung des Schmerzes«, in: Birgit Kröner-Herwig et al. (Hg.), *Schmerzpsychotherapie, Grundlagen – Diagnostik – Krankheitsbilder – Behandlung*, Berlin/Heidelberg/New York: 2011, S. 166-182, hier S. 176.

und Desensibilisierungsübungen vermittelt werden oder zu Sport und Spaziergängen geraten wird, ist durch das Modell vermittelbar.³⁰

Ein eindrückliches Beispiel, wie die Erkenntnis über nichtlineare Wechselwirkungen der verschiedenen Hierarchieebenen und Systeme salutogenetisch genutzt werden kann, sind die erwähnten körperpsycho- und traumatherapeutischen Verfahren der Gegenwart. Dass eine Intervention auf einer Ebene Auswirkungen auf alle anderen Ebenen haben kann, wird hier für den potenziellen Gesundungsprozess genutzt. Dabei ist es besonders die Arbeit mit dem Körper, Körperschmerzen³¹ sowie subjektiven Leibempfindungen, die die Kompetenz zur Selbstregulation des Systems anregen soll, ohne den psychischen Schmerz – etwa durch »körperlose« Gesprächstherapie, kognitive Umstrukturierung etc. – direkt und kommunikativ anzusteuern.³² Eingebettet in den Theorierahmen des bio-psycho-sozialen Modells und erweitert durch leibphänomenologische Beobachtungen und die Erkenntnisse der jüngeren Embodiment Theorien, gehen körperpsychotherapeutische Ansätze auf die engen Wirk- und Verweisungszusammenhänge von Körper, Erleben, Urteilen und Verhalten ein.

Demnach beeinflussen *Körperhaltung und -bewegung* unsere kognitiven Prozesse und Emotionen; durch Veränderung der Körperhaltung kann vice versa auf Gefühlszustände oder kognitive Urteile eingewirkt werden.³³ Außerdem kann das bewusste *leibliche Spüren* (auch von Körperschmerz) im Vordergrund der therapeutischen Maßnahmen stehen. Es soll u. a. vermittelt werden, dass bestimmte Gefühle und Stimmungen konkret im Körper spür- und erlebbar sind.³⁴ Der eingangs erwähnte Leibphänomenologe Gernot Böhme spricht in diesem Zusammenhang von »leiblichen Regungen« und erläutert kulturkritisch: »Die Regungen des eigenen Leibes sind für viele moderne Menschen häufig befremdlich und werden dann leicht als Symptome für eine Störung im Körper gedeutet. [...] Der europäische Mensch hat überhaupt verlernt, leibliche Regungen als die Erfahrung von Gefühlen zu deuten. Dass mir das Herz schwer wird oder dass jemand Schmetterlinge im Bauch fühlt, wird als metaphorische Rede verstanden bzw. das Phänomen selbst als irrelevante Begleiterscheinung von Psychischem.«³⁵ Innerhalb von körperpsychotherapeutischen Verfahren zielt die Übung des leiblichen Spürens dagegen auf eine

30 Vgl. J. W. Egger: 2015, S. 316-356, Kapitel »Verhaltensmedizinische Therapie für chronische Schmerzpatienten«.

31 Bewusst wird hier noch vom Körperschmerz als distanzierte, lokalisierbare Erfahrung des Selbst gesprochen, der sich gewissermaßen durch therapeutische Interventionen »einverleibt« wird.

32 Vgl. Geuter, Ulfried: *Körperpsychotherapie. Grundriss einer Theorie für die klinische Praxis*, Berlin/Heidelberg: 2015, S. 106f.

33 Vgl. ebd., S. 159ff.

34 Vgl. ebd., S. 91f.

35 G. Böhme: 2008, S. 158f.

Sensibilisierung des körperlichen Erlebens von Empfindungen und positiven wie negativen Widerfahrnissen. »Spüren heißt, die körperlichen Spuren meines Erlebens zu verfolgen, indem ich meine Aufmerksamkeit auf die Empfindungen des Körpers richte und das, was in ihm vorgeht, genau wahrzunehmen versuche. Ob mir zum Beispiel der Satz gefällt, den ich gerade geschrieben habe, ob ich ihn richtig oder falsch finde, empfinde ich im Körper [...]. Je mehr wir spüren, desto mehr erschließt sich, wie etwas für uns ist.«³⁶ Ein weiterer wichtiger Baustein der Therapie ist der Einbezug des *Körpergedächtnisses* als therapeutische Intervention. Im Einklang mit neuropsychologischen Studien wird davon ausgegangen, dass biographische Erfahrungen nicht allein kognitiv gespeichert werden, sondern sich auch im impliziten prozeduralen Gedächtnis körperlich als affekt-motorische Schemata und *verkörperte Erinnerungen* (*»embodied memories«*) speichern.³⁷

Um die exemplarisch geschilderten Grundannahmen und Verfahrensweisen dieses Ansatzes mit Leben zu füllen, sei ein Therapiebeispiel von Griffith und Griffith genannt, bei dem die therapeutische Intervention im Angesicht eines spezifischen Körperschmerzes zur bewussten Aufarbeitung einer verschütteten Erinnerung führt:

»Eine Patientin, die unter starken Kopfschmerzen leidet, greift sich in einer Stunde an den Kopf und den Nacken. Mit den Worten ›erdrückend‹ und ›deformiert‹ beschreibt sie, wie sich ihr Kopf anfühlt. Dabei sagt sie, sie sehne sich danach, klein zu sein. ›Ich fragte, welche Körperposition sie einnehmen würde, wenn sie der Führung des Körpers folge. Sie nahm sich Kissen, kringelte sich auf der Couch zusammen und bedeckte sich mit den Kissen. Dann fragte ich sie, welche wichtigen Geschichten aus ihrem Leben sich mit dieser Körperhaltung verbinden. Während sie zusammengerollt und versteckt blieb, erzählte sie, wie sie sich als kleines Kind in dieser Weise auf der Toilette zusammenrollte, wenn der Vater sie geschlagen hatte.«³⁸

Der Körperschmerz bringt durch das Aufgreifen im therapeutischen Prozess und die anschließende Einnahme einer dem Schmerz entsprechenden Körperhaltung ein verborgenes Wissen, eine verborgene Erinnerung hervor. Dass die eingenommene Haltung der Körperhaltung der traumatischen Situation entspricht, ist ge-

36 U. Geuter: 2015, S. 92f.

37 Vgl. ebd., S. 88f.; Levine, Peter A.: Trauma und Gedächtnis. Die Spuren unserer Erinnerung in Körper und Gehirn, München: 2016. Traumatisierten Menschen, deren Körpergedächtnis schon bei ungefährlichen Stimuli mit Zuständen des Überwältigt-Seins bzw. Abschaltens reagiert, werden im Rahmen der Traumatherapie schrittweise durch Körper- und Atemübungen Kompetenzen der Selbstregulierung des Nervensystems nähergebracht, bevor über das Erlebnis selbst gesprochen wird.

38 Griffith, James L./Griffith, Melissa E.: The Body Speaks. Therapeutic Dialogues for Mind-Body Problems, New York: 1994, S. 37.

mäß des Embodiment Ansatzes Grundvoraussetzung der erstmals verbalisierten Erinnerung.³⁹

Das Beispiel zeigt einen möglichen Umgang mit Schmerz auf, der das Wissen um die engen Verweisungszusammenhänge der verschiedenen Systemebenen des menschlichen Organismus nutzt und der zugleich nicht übertragbar ist auf alle Schmerzphänomene. Gemäß des bio-psycho-sozialen Modells sollte je nach Einzelfall entschieden werden, auf welcher Ebene des Organismus primär angesetzt wird. Es geht also vor dem Hintergrund des Modells um eine kontext- und situationssensible Wahrnehmung heilsamer Einflussmöglichkeiten auf das komplexe nichtlineare System Mensch.

4. Theologisch-explorative Perspektiven und Ausblick

Der Ausflug in das theologisch bisher wenig rezipierte Feld körperpsychotherapeutischer Verfahren sowie des bio-psycho-sozialen Modells liefert verschiedene Impulse für weiterführende theologische Überlegungen: Körperpsychotherapeutische Verfahren führen zunächst, vereinfacht gesagt, im Einklang mit den Verkörperungstheorien vor Augen, dass der Mensch sowohl von innen nach außen, als auch von außen nach innen lebt, ohne dabei einer Richtung den Vorrang einräumen zu können. »Es gibt nichts Inneres, was nicht auch äußerlich ist – und es gibt nichts Äußeres, das nicht auch innerlich ist.«⁴⁰ Demnach können durch Einflussnahme auf den Körper nicht nur Emotionen verändert und evoziert, sondern gar längst verschüttete Erinnerungen wachgerufen werden. Es wird zugleich im Einklang mit leibphänomenologischen Ansätzen erlebniszentriert nach dem Spüren in der ersten Person, nach Leibeswahrnehmungen und leiblichen Verortungen von Emotionen und Stimmungen gefragt. Und zuletzt wird dem bio-psycho-sozialen Modell entsprechend die Gleichzeitigkeit von biologischen und mentalen Prozessen hervorgehoben. Ein Schmerz auf somatischer Ebene kann somit eng in Verbindung stehen mit Schmerzen auf mentaler Ebene. Eine Veränderung auf einer Ebene kann aufgrund der Interdependenz im nicht-linearen Systemkomplex Mensch zu Veränderungen auf anderen Ebenen führen. Was bedeuten diese Erkenntnisse und Ansätze nun für die Theologie?

Zunächst ist es von Nöten, die Ansätze und Modelle *theologisch-anthropologisch* einzubetten. Die von den o.g. Ansätzen beschriebenen Prozesse verbleiben gewissermaßen in der innerweltlichen Sphäre des Erlebens, Fühlens und Erleidens. Leiblichkeit formiert sich hier über intra- und inter-subjektive Erfahrungen und

39 Vgl. Dijkstra, Katinka/Kaschak, Michael P./Zwaan, Rolf A.: »Body posture facilitates retrieval of autobiographical memories«, in: *Cognition* 102 (2007), S. 139-149.

40 Etzelmüller, Gregor: »Einführung«, in: ders., A. Weissenrieder: 2009, S. 1-27, hier S. 9.

Relationen. Theologische Anthropologie verweist darüber hinaus auf die relationale Konstituierung des Person-Seins durch Gott und somit auf eine Differenzierung – nicht Trennung – von Person- und Leib-Sein.⁴¹ Anhand der biblischen Rede vom Herzen kann dieser Sachverhalt skizziert werden. Das Herz ist in der biblischen Rede v.a. ein »inneres Orientierungsorgan des Menschen«, sein »zentrales Beziehungs- und Vermittlungsorgan«⁴² und damit eng verbunden mit der Grundausrichtung des Menschen und seines Person-Seins. Einerseits verweist zwar auch die biblische Rede in Entsprechung zu den o.g. leibphänomenologischen Ansätzen auf die Möglichkeit des Herzens innerweltlich bzw. leiblich zu resonieren⁴³ – vgl. die Rede vom »hörenden Herz« in 1 Kön 3,9-12 oder die Vorstellung vom Herzen als Sitz von Gefühlen wie Angst und Freude in Ps 25,17 oder Spr 15,13 –, andererseits wird die Ausrichtung und der Zustand des Herzens auch dezentral bestimmt durch die Gottesbeziehung und Gott selbst – vgl. etwa Ez 36,26f., wo die Erneuerung des Herzens allein in Gottes Machtbereich liegt. Diese »Dezentralisierung des Subjekts«⁴⁴ durch die Gottesrelation als Kennzeichen theologischer Anthropologie hat nicht nur erhebliche Konsequenzen für sozialetische Problemhorizonte,⁴⁵ sondern stellt zugleich gesellschaftliche Ganzheitsideologien und Heilungs- und Gesundheitszwänge in Frage. Inmitten aller Einsichten in bio-psycho-soziale Zusammenhänge und Gleichzeitigkeiten, inmitten der körperpsychotherapeutischen Erwägungen zum Umgang mit Schmerzphänomen und der Linderung somatischer und psychischer Schmerzen bleibt aus theologischer Perspektive die menschlich leibliche Existenz zugleich von einem unverfügbaren Außen konstituiert und mitbestimmt. Das Person-Sein des Menschen ist somit zwar durch Leiblichkeit mitkonstituiert und vermittelt, aber es geht nicht in der Leiblichkeit selbst auf. Der Mensch verfügt nie gänzlich über seine leibliche Verfassung und Heilung, vice versa verliert er auch bei ausbleibender Gesundheit oder Heilung nicht sein Person-Sein und seine Gottebenbildlichkeit. Aufbauend auf diesen anthropologischen Überlegungen lassen sich folgende Impulse für ein theologisches Nach- und Weiterdenken formulieren:

Gregor Etzelmüller hat in seiner Auseinandersetzung mit den Embodiment Theorien bereits darauf hingewiesen, dass die Erkenntnisse einer »Body-Mind-Unity« fundamentale Auswirkungen auf die *Gebetstheologie* haben. Bittet etwa ein

41 Vgl. dazu näher H. M. Rieger: 2019, S. 230-236.

42 Ebd.: S. 93.

43 Vgl. ebd.: »Wenn [...] der Grundzug des Herzens letztlich darin besteht, inneres Orientierungsorgan des Menschen zu sein, so darf dabei von seiner pathischen Selbst- und Weltbeziehung und davon, dass sich im Herzen leibliche Erfahrungen gewissermaßen kondensieren, nicht abgesehen werden.«

44 Ebd., S. 74.

45 Vgl. etwa U. Körtner: 2010 im Hinblick auf bioethische Fragestellungen; H. M. Rieger: 2019 im Hinblick auf den Umgang mit demenziellen Erkrankungen.

von Schmerz erfüllter Mensch um Geduld, ist dies nicht mehr nur als die Bitte um eine »innerliche« Gabe zu verstehen: »Eine solche Geduld kann sich [...] nur auf der Grundlage einer Fülle neurologischer und physiologischer Prozesse unseres Körpers einstellen. Sie ist keine geistige Gabe, die man von körperlichen Prozessen lösen könnte. Ein Gott, der einem diese Gabe schenkt, muss ebenso auf körperliche Prozesse wirken, wie ein Gott, den man um die äußerliche Gabe bittet, von der Krankheit als solcher geheilt zu werden.«⁴⁶ Es wird also in neuer Form in Frage gestellt, ob es so etwas wie ein »inneres Wirken Gottes« überhaupt geben kann. Kann die Erfahrung göttlicher Gnade vor dem Hintergrund der Ansätze noch unabhängig von menschlicher Leiberfahrung gedacht werden? Rechtfertigung wäre demnach nicht nur ein kognitives Verstehen einer Botschaft, die den Menschen rein innerlich erreicht und durch die »vom Leiblichen unabhängiges Leben gefunden werden soll.«⁴⁷

Entsprechend könnte auch die Art der verbalen und non-verbalen Kommunikation des Evangeliums stärker auf die körperliche Verfasstheit der Glaubenden abgestimmt werden. Der von außen kommende simple Zuspruch von bedingungsloser Liebe im Erleben von Schmerz würde aus der Verkörperungsperspektive wie billige Vertröstung wirken, die weder leiblich erfahrbar noch kognitiv verstehbar wäre. Manche Schmerzprozesse auf somatischer und psychischer Ebene sorgen dafür, dass das Evangelium in seinem herkömmlichen Gewand eben nicht mehr leiblich resoniert. Das Kennzeichen einer *leib- und schmerz-sensiblen Theologie* wäre dann ein Wissen darum, dass im Schmerz Gott gerade leiblich da erfahrbar wird, wo die Schmerzensklage ihren Raum findet, wo Christus als am Schmerz Leidender identifiziert wird und wo der Schmerz leiblich vor Gott inszeniert werden kann.⁴⁸

Es wäre entsprechend weitergehend einerseits zu fragen, wie sich die Gnadenbotschaft in Abhängigkeit von anderen leiblichen Verfasstheiten wie Anspannung, Angst, Freude, Ruhe oder Niedergeschlagenheit angemessen vermitteln lässt. Andererseits formiert sich besonders vor dem Hintergrund des bio-psycho-sozialen Modells die Schwierigkeit einer Differenzierung von *Heilung und Heil* neu. Die Grenzen drohen noch stärker zu verwischen. Die Erfahrung von Heil hätte immer

46 Etzelmüller, Gregor: »Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie«, in: ders., A. Weissenrieder: 2009, S. 219-242, hier S. 235.

47 Wick, Peter: »Zur Interdependenz von Körperdeutungen und Krankheitsdeutungen«, in: G. Thomas/I. Karle: 2009, S. 203-212. Vgl. auch G. Etzelmüller: »Verkörperung« 2009, S. 235: Ein Verstehen der Rechtfertigungsbotschaft ist ein »körperlicher Prozess, der nicht nur den Aufbau und Erhalt einer Fülle körperlicher Funktionen voraussetzt, sondern auch den Aufbau und Erhalt eines Kommunikationszusammenhangs, der mir jene materialen Texte überliefert und erschließt, die es mir überhaupt ermöglichen, mich als ein vor Gott gerechtfertigter Mensch zu verstehen.«

48 Vgl. für eine solche schmerz- und leib-sensible Theologie die Ausführungen von Thomas, Günter: »Krankheit im Horizont der Lebendigkeit Gottes«, in: ders./I. Karle: 2009, S. 489-520.

eine leibliche Dimension und würde eine Art Heilung bzw. Veränderung (auch somatischer) implizieren. Die therapeutische Wirkung der Heilsbotschaft könnte überschätzt werden, es wäre dementsprechend noch deutlicher hervorzuheben, dass die leiblichen Auswirkungen der Heilsbotschaft »nur im Ausnahmefall eine therapeutische Alternative zur Medizin«⁴⁹ darstellen.

Praktisch-theologisch könnte darüber hinaus reflektiert werden, wie die Erkenntnisse der Embodiment Theorien in *Ritual und Seelsorge* genutzt werden könnten. Neue Ritualformen könnten bewusst daraufhin befragt werden, welche Körperformationen und -haltungen in Abhängigkeit der vermittelten verbalen (und non-verbalen) Botschaft zu bestimmten Emotionen und Kognitionen führen könnten. Im Sinne der Religionswissenschaftlerin Anne Koch wäre zu klären, »welche Bedeutung dem Körper in der religiösen somatischen Sozialisation zukommt, welche Möglichkeiten der Ritualisierung von Körperwissen es gibt, und welche Möglichkeiten der Bildung und Behandlung von emotionalem Körperwissen beziehungsweise verkörperten Emotionen.«⁵⁰ Dabei muss die Intentionalität der Praktiken immer auf potenziell manipulative und totalitäre Elemente hin befragt werden und gerahmt sein durch selbstkritische theologische Reflektionen, die mit Bonhoeffer gesprochen rituelle Körperpraktiken nicht im Sinne einer »Methodik«, sondern im Sinne der »Wegbereitung« nutzen.⁵¹ Des Weiteren wäre zu reflektieren, inwiefern körperpsychotherapeutische Ansätze, das Wissen um leiblich identifizierbare Gefühlsregungen und der bewusste Einsatz des Körpers Einzug in die poimenische Ausbildung finden können.⁵²

Die theologisch explorativen Ausführungen zeigen, dass die Rezeption körperpsychotherapeutischer Ansätze und des bio-psycho-sozialen Modells ein theologisches Um- und Weiterdenken von alten Selbstverständlichkeiten erfordern könnte. Der johanneische Spitzensatz »Das Wort ward Fleisch« (Joh 1,14) könnte dann programmatisch für eine Theologie stehen, die sich nicht abfindet mit einem »innerlichen« kognitiven Verstehen, sondern die auf ein ganz leibliches Verstehen des Wortes Gottes setzt. Es könnte eine Theologie gefordert sein, die auch der non-verbalen Kommunikation des Evangeliums durch Schmerzinszenierung, Stille, Meditation,

49 I. Karle: 2009, S. 550.

50 Koch, Anne: »Körperwissen«: Modewort oder Grundstein einer Religions-somatik und Religionsästhetik?, in: Oliver Krüger/Nadine Weibel (Hg.), Die Körper der Religionen – Corps en religion (CULTuREL 7), Zürich: 2015, S. 21-45, hier S. 35.

51 Heike Ernsting hat entsprechend volkscirchliche Salbungsgottesdienste praktisch-theologisch auf ihre Chancen und Grenzen hin befragt, vgl. Ernsting, Heike: Salbungsgottesdienste in der Volkskirche. Krankheit und Heilung als Thema in der Liturgie, Leipzig: 2012.

52 Isolde Karles Überlegungen zu Gender und Körperlichkeit in der Seelsorge könnten aufgegriffen und durch die Embodiment Theorien und Verfahren der Körperpsychotherapie neu perspektiviert werden. Vgl. Karle, Isolde: Praktische Theologie (Lehrwerk Evangelische Theologie 7), Leipzig: 2020, S. 422-429.

Tanz und Bewegung neu Gehör verschafft. Und es wäre letztlich eine Theologie, die verständlich macht, dass das Wort Gottes tatsächlich den ganzen Menschen, seine bio-psycho-soziale Einheit verändert, ohne falsche Ganzheitsversprechen zu verkündigen und die Fragmentarität der menschlichen Existenz zu negieren.

Flieg, Aua, Flieg!?

Eine Evaluation trans- und posthumanistischer Anliegen zur Überwindung von Schmerz und Leid

Benedikt Paul Göcke, Anna Sindermann

Der Transhumanismus fordert, dass die Erkenntnisse der modernen Wissenschaften genutzt werden sollen, um dem Menschen zu ermöglichen, kontrolliert seinen eigenen Körper und seine seelischen Zustände im Rahmen morphologischer Freiheit zu gestalten und zu kontrollieren. Der Posthumanismus fordert darüber hinaus, dass sich der Mensch mithilfe von Technologie sogar in die Lage versetzen dürfen soll, seine psychophysische Existenz als *homo sapiens sapiens* zu transzendieren, um eine virtuelle Existenzform anzunehmen, die ihn von den Beschränkungen der Existenz als biologischer Organismus befreit. Das Motiv der trans- und posthumanistischen Anliegen zur technologischen Gestaltung und Überwindung menschlichen Lebens liegt dabei in der Annahme begründet, dass der kontrollierte Einsatz der neuen Technologien eine notwendige und hinreichende Bedingung ist, um dem Menschen oder seinen posthumanen Nachfahren ein Leben zu ermöglichen, das frei ist von den Kalamitäten der natürlichen Existenz des *homo sapiens sapiens* und ein möglichst gutes Leben garantieren kann. Da Schmerzen und Leid aus trans- und posthumanistischer Sicht wesentliche Faktoren sind, die ein gutes Leben verhindern, fordern Trans- und Posthumanisten, dass die Erkenntnisse der modernen Wissenschaften im Zuge der Gestaltung und Transzendierung menschlichen Lebens auch genutzt werden sollen, um ein schmerz- und leidbefreites Leben zu ermöglichen. Im Folgenden wird nach einer vertiefenden Analyse der trans- und posthumanistischen Anliegen zunächst die komplexe Natur des Schmerzes sowie seine existentielle und moralische Bedeutung analysiert, bevor dafür argumentiert wird, dass eine vollständige Eliminierung von Schmerzen nur um den Preis der Eliminierung der Möglichkeit eines authentischen und selbstbewussten Lebens zu haben ist.

1. Die Anliegen des Trans- und Posthumanismus

Um die Anliegen des Trans- und Posthumanismus zu verstehen, ist es notwendig, das wissenschaftliche Fundament zu skizzieren, auf dem sie aufbauen. Mit dem gegenwärtigen Paradigma der Kosmologie gehen Trans- und Posthumanismus davon aus, dass das physikalische Universum vor ungefähr 13,8 Milliarden Jahren mit einer Anfangssingularität zu existieren begann und zumindest seit der Zeit nach der Planck-Epoche eine durch Naturgesetze beschreibbare Entwicklung genommen hat, die dazu führte, dass das beobachtbare Universum in der Form existiert, in der wir es heute vorfinden.¹ Die mit der Anfangssingularität initiierte Existenz des Universums führte dabei nicht nur zur enormen raumzeitlichen Ausdehnung des Universums samt seiner 50 Milliarden vom Menschen beobachtbaren Galaxien, sondern auch zur Entwicklung unseres Planeten und damit zur Existenz des diese Galaxien beobachtenden *homo sapiens sapiens*. Obwohl es aus biologischer Sicht umstritten ist, wie genau und wann der Übergang von anorganischen Strukturen auf unserem 4,6 Milliarden Jahre alten Planeten seinen Ursprung nahm², geht die moderne Evolutionsbiologie davon aus, dass der seit 300.000 Jahren fossil belegte moderne Mensch in der Gattung der Hominiden das gegenwärtig letzte Glied einer evolutiven Entwicklung des Lebens ist, die sich als Prozess beschreiben lässt, der denjenigen Lebensformen die größten Überlebens- und Fortpflanzungschancen zuschreibt, die sich aufgrund vererbbarer genetischer Mutationen im Erbgut am besten an ihre natürliche Lebenswelt anpassen können.³ Aus wissenschaftlicher Sicht ist die Entwicklung des modernen Menschen aufgrund

-
- 1 Obwohl es alternative Modelle zur Entstehung des Universums gibt, welche ohne die Anfangssingularität auszukommen versuchen, ist die ›Urknall‹-Theorie das gängige Paradigma in der Kosmologie. Aus religionsphilosophischer Perspektive führt die Existenz der Anfangssingularität zur Frage nach der hinreichenden Ursache dieser Singularität und somit zur Frage eines nicht-physikalischen Schöpfers des Universums. Dieser Frage kann hier nicht nachgegangen werden, siehe aber Copan, Paul/Craig, William (Hg.): *The Kalam Argument*. Volume One: *Philosophical Arguments for the Finitude of the Past*, New York: 2018 und Dies. (Hg.): *The Kalam Argument*. Volume Two: *Scientific Evidence for the Beginning of the Universe*, New York: 2018 und Göcke, Benedikt Paul: »Der naturwissenschaftliche Beitrag zur Frage der Existenz Gottes. Allgemeine Grenzen und das Beispiel der Anfangssingularität des Universums«, in: *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien* (im Erscheinen).
 - 2 Vgl. Scherer, Siegfried: »Denkvoraussetzungen und weltanschauliche Überzeugungen in der Biologie«, in: Ulrich Lüke/Georg Souvignier (Hg.), *Wie objektiv ist die Wissenschaft?* Darmstadt: 2017, S. 45-80, S. 57. Vgl. auch Kreiner, Armin: *Jesus, UFOs, Aliens. Außerirdische Intelligenz als Herausforderung für den christlichen Glauben*, Freiburg: 2011, S. 121: Vgl. auch de Duve, Christian: »Welchen Zwängen unterliegen Ursprung und Evolution des Lebens?«, in: Tobias Wabbel (Hg.), *Leben im All. Positionen aus Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie*, Düsseldorf: 2005, S. 27-36, S. 28.
 - 3 Für eine Analyse der wissenschaftstheoretischen Implikationen und Probleme der modernen Evolutionsbiologie vgl. S. Scherer: 2017.

der zahlreichen involvierten Variablen des natürlichen Selektionsprozesses dabei von kontingenten und indetermierten Faktoren abhängig gewesen, so dass die Existenz des *homo sapiens sapiens* selbst ein kontingentes Ergebnis der Evolution des Lebens ist.⁴ Die Evolution des Lebens implizierte also keine intrinsische Notwendigkeit, dass sich der *homo sapiens sapiens* auf dem Planeten Erde entwickeln musste: Würde man die Zeit bis zur Entstehung des organischen Lebens zurückdrehen, wäre es fraglich, ob der *homo sapiens sapiens* erneut die Bühne des Lebens betreten würde.⁵ Aus Sicht der Evolutionsbiologie ist es darüber hinaus völlig offen, ob der *homo sapiens sapiens* über einen längerfristigen Bestand verfügt, da er als biologische Art nach wie vor dem evolutionären Prozess unterworfen ist.⁶ Genetische Mutationen, Gendrift und Selektionsdruck sind heute zwar eingebettet in die kulturelle Evolution des Menschen, die die unmittelbaren Folgen der biologischen Evolution oft abfedern oder nivellieren kann, doch ist davon auszugehen, dass sich ohne menschliches Eingreifen auf lange Sicht kontingente und wesentliche Eigenschaften des *homo sapiens sapiens* dergestalt ändern werden, dass vom Aufkommen einer neuen biologischen Art gesprochen werden kann. Lassen wir den Dingen ihren natürlichen Lauf, dann ist der *homo sapiens sapiens* wohl nur ein kurzes Flackern im Leuchtfeuer des Lebens.

Obwohl es eine Vielzahl unterschiedlicher trans- und posthumanistischer Positionen gibt, konstituiert sich ihre Familienähnlichkeit vor dem skizzierten wissenschaftlichen Hintergrund dadurch, dass Trans- und Posthumanisten einerseits

-
- 4 Obwohl der gegenwärtige Stand der Forschung keine natürlichen Ursachen identifizieren kann, die notwendigerweise zur Entwicklung des Menschen führten, lässt sich aus metaphysischer Perspektive dennoch die schwächere These rechtfertigen, dass die Existenz des Menschen zumindest als Möglichkeit durch die Anfangssingularität des Universums impliziert gewesen ist: Wäre die Existenz des Menschen keine durch die Anfangssingularität implizierte Möglichkeit, dann könnte es den Menschen in seiner jetzigen Gestalt nicht geben. Zur Frage, ob das Universum für die Möglichkeit menschlichen oder bewussten Lebens *fine-tuned* ist, vgl. Haught, John F.: *The New Cosmic Story. Inside Our Awakening Universe*, New York/London: 2017 und Goff, Philip: »Hat sich das Universum selbst entworfen?«, in: Benedikt Paul Göcke/Klaus Müller/Fana Schiefen (Hg.), *Welt – Geist – Gott. Erkundungen zu Panpsychismus und Pantheismus*, Münster: 2020, S. 77-114.
- 5 Vgl. C. de Duve: 2005, S. 30: »Heute vertreten die meisten Evolutionsforscher folgende Meinung: Angesichts der Vielzahl zufälliger Ereignisse, die den Weg von der gemeinsamen Urform des Lebens bis zur Spezies Mensch kennzeichnen, ist die Wahrscheinlichkeit, dass Menschen entstanden sind, als verschwindend gering und die Wahrscheinlichkeit, dass sie sich an anderen Orten reproduziert haben, als extrem unwahrscheinlich einzustufen.« Vgl. auch Gould, Stephen: *Wonderful Life*, New York: 1989, S. 14.
- 6 Vgl. Juengst, E. T.: »What's Taxonomy Got to Do with It?>Species Integrity«, Human Rights, and Science Policy«, in: Julian Savulescu/Nick Bostrom (Hg.), *Human Enhancement*, Oxford: 2013, S. 43-58, hier S. 50: »Species are not static collections of organisms that can be »preserved« against change like a can of fruit; they wax and wane with every birth and death and their genetic complexions shift across time and space.«

einer negativen Argumentation bezüglich des normativen Status des *homo sapiens sapiens* folgen, während sie andererseits einer positiven Argumentation bezüglich des intrinsischen Wertes selbstbewussten Lebens zustimmen, um darauf basierend ihre Forderung nach einer wertschöpfenden technologischen Gestaltung oder Transzendierung des *homo sapiens sapiens* zur Verwirklichung eines im Rahmen des Möglichen maximal guten selbstbewussten und personalen Lebens zu begründen.⁷

1.1 Es ist erlaubt, den *homo sapiens sapiens* zu gestalten und zu überwinden!

Die dem trans- und posthumanistischen Denken zugrundeliegende negative Argumentation lässt sich als deduktiv gültiges Argument wie folgt formulieren:

- (1) Der *homo sapiens sapiens* ist das kontingente Ergebnis der evolutionären Entwicklung des Lebens.
- (2) Wenn der *homo sapiens sapiens* das kontingente Ergebnis der evolutionären Entwicklung des Lebens ist, dann verfügt der *homo sapiens sapiens* über keinen normativen Status.
- (3) Wenn der *homo sapiens sapiens* über keinen normativen Status verfügt, dann gibt es weder ein Gebot, den *homo sapiens sapiens* in seiner gegenwärtigen Form zu konservieren, noch ein Gebot, die zukünftige Existenz des *homo sapiens sapiens* sicherzustellen.
- (4) Wenn es weder ein Gebot gibt, den *homo sapiens sapiens* in seiner gegenwärtigen Form zu konservieren, noch ein Gebot, die zukünftige Existenz des *homo sapiens sapiens* sicherzustellen, dann ist es sowohl erlaubt, den *homo sapiens sapiens* zu

7 Vgl. Tirosh-Samuelson, Hava: »Engaging Transhumanism«, in Gregory Hansell/William Grassie (Hg), *Transhumanism and its Critics*, Philadelphia: 2011, S. 19-54, S. 29. Vgl. auch Tirosh-Samuelson, Hava: »Transhumanism as a Secularist Faith«, in: *Zygon* 47 (2012), S. 710-734 und Helmus, Caroline: *Transhumanismus – Der neue (Unter-)Gang des Menschen? Das Menschenbild des Transhumanismus und seine Herausforderungen für die Theologische Anthropologie*, Regensburg: 2020 für eine Analyse der unterschiedlichen trans- und posthumanistischen Positionen. Vgl. Loh, Janina: *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*, Hamburg: 2018 für eine kurze Einführung in trans- und posthumanistisches Denken. Der Oxforder Philosoph Nick Bostrom (Bostrom, Nick: »In Defense of Posthuman Dignity«, in: Hansell/Grassie, *Transhumanism and its Critics* (2011), S. 55-66, hier S. 55) beschreibt den Transhumanismus wie folgt: »Transhumanism is a loosely defined movement that has developed gradually over the past two decades and can be viewed as an outgrowth of secular humanism and the Enlightenment. It holds that current human nature is improvable through the use of applied science and other rational methods, which may make it possible to increase human health span, extend our intellectual and physical capacities, and give us increased control over our own mental states and moods.«

gestalten, als auch, den *homo sapiens sapiens* vollständig zu überwinden.

Also:

- (5) Es ist sowohl erlaubt, den *homo sapiens sapiens* zu gestalten, als auch, den *homo sapiens sapiens* vollständig zu überwinden.

Da das Argument deduktiv gültig ist, ist die entscheidende Frage die, ob es auch ein schlüssiges Argument ist. Die gegenwärtigen Erkenntnisse sowohl der Kosmologie als auch der Evolutionsbiologie zeigen, dass Prämisse (1) wahr ist: Dass der *homo sapiens sapiens* samt seinen spezifischen Eigenschaften existiert, ist, wie gesehen, aus naturwissenschaftlicher Sicht das kontingente Ergebnis der Evolution des Lebens. Da naturwissenschaftliche Erkenntnisse *a posteriori* gerechtfertigt und damit fallibel sind, gibt es bei gleichbleibender Erkenntnislage in der Evolutionsbiologie nur zwei Möglichkeiten, wie die Falschheit der These, dass der Mensch das kontingente Ergebnis der Evolution ist, gezeigt werden könnte: Auf der einen Seite könnte ein deduktiv schlüssiges Argument *a priori* die Negation von Prämisse (1) rechtfertigen. Ein solches Argument müsste in der Lage sein, alleine auf Vernunfteseinsichten basierend die These zu rechtfertigen, dass der *homo sapiens sapiens* das notwendige Ergebnis des evolutionären Prozesses auf der Erde ist. Auf der anderen Seite könnten die Erkenntnisse der Evolutionsbiologie in einen größeren philosophisch-theologischen Kontext eingegliedert werden, der in der Lage ist, zu erklären, warum einerseits die Naturwissenschaften davon ausgehen, dass die Entwicklung des Menschen kontingent ist, sie auf der philosophisch-theologischen Ebene aber dennoch als eine zielgerichtete und damit notwendige Entwicklung zu verstehen ist. Um aus dem Sein des *homo sapiens sapiens* zu folgern, dass er sein soll, wie er ist, müssen also zusätzliche philosophisch-theologische Annahmen hinzugenommen werden. Ein vieldiskutierter Ansatz mit diesem Ziel besteht darin, im Rahmen einer theistischen Evolution die Phylogenese des Menschen als Resultat göttlichen Wirkens auf der für genetische Mutationen mitverantwortlichen Ebene der Quantenmechanik zu verorten, da Gott durch den Zusammenbruch der Wellenfunktion auf der physikalischen Mikroebene in der Lage sei, makrophysikalische Wirkungen zu erzielen.⁸ Wäre ein solches Modell erfolgreich, würde es zeigen, dass der Mensch trotz seiner naturwissenschaftlichen Kontingenz sehr wohl das metaphysisch notwendige und intendierte Resultat göttlichen Handelns in der Welt sein kann. Da aber nicht nur kein schlüssiges Argument *a priori* für die Notwendigkeit des *homo sapiens sapiens* vorliegt, und darüber hinaus die Versuche einer philosophisch-theologischen Begründung der Notwendigkeit des *homo sapiens sapiens* als

8 Für eine ausführliche Analyse dieser Position und ihrer metaphysischen und theologischen Chancen und Probleme vgl. Böth, Florian: *The God Who Acts. Nicht-interventionistisches objektives Handeln Gottes bei Robert John Russel*, Freiburg: 2019.

biologischer Art aufgrund ihrer hohen metaphysischen und wissenschaftstheoretischen Kosten und Probleme nicht überzeugen können, ist es weiterhin rational, von der Wahrheit von Prämisse (1) auszugehen.⁹

Die zweite Prämisse führt diesen Gedanken weiter aus und besagt, dass der *homo sapiens sapiens* über keinen normativen Status verfügt, wenn er das kontingente Ergebnis der evolutionären Entwicklung des Lebens ist. Der Begriff des normativen Status wird dabei wie folgt verstanden: Eine Entität hat genau dann einen normativen Status, wenn (a) sie über diejenigen Eigenschaften und Dispositionen verfügt, die sie haben soll, weil es (b) eine intentionale Instanz gibt, die dafür verantwortlich ist, dass ihr diese Eigenschaften und Dispositionen auf eine moralisch relevante Art und Weise zukommen.¹⁰ Da die biologische Art des *homo sapiens sapiens* aufgrund genetischer Variationen und epigenetischer Faktoren faktisch eine große Varianz physikalischer und mentaler Eigenschaften und Dispositionen der menschlichen Individuen impliziert¹¹, folgt, dass der *homo sapiens sapiens* genau dann einen normativen Status sein Eigen nennt, wenn es der Fall sein soll, dass die Art *homo sapiens sapiens* über genau die Varianz physikalischer und mentaler Eigenschaften und Dispositionen verfügt, die sie *de facto* konstituieren, weil es eine intentionale Instanz gibt, die dafür verantwortlich ist, dass ihr diese Eigenschaften und Dispositionen auf eine moralisch relevante Art und Weise zukommen.¹² Um zu zeigen, dass der *homo sapiens sapiens* über einen normativen Status verfügt,

-
- 9 Vgl. Engelhardt Jr., Hugo Tristram: »Die menschliche Natur – Kann sie Leitfaden menschlichen Handelns sein? Reflexionen über die gentechnische Veränderung des Menschen«, in: Kurt Bayertz (Hg.), *Die menschliche Natur*, Paderborn: 2005, S. 32-51, hier S. 40: »Für eine säkulare Darstellung des speziellen Standpunktes der biologischen Natur des Menschen ist die menschliche Natur, wie wir sie vorfinden, das Produkt von (1) spontanen Mutationen, (2) Selektionsdruck, (3) Gendrift, (4) chemischen und anderen Determinanten biologischer Prozesse und von (5) verschiedenen Katastrophen [...], die allesamt das Ergebnis der Evolution bestimmen. Im allgemein säkularen Kontext ist die menschliche Natur, anders als in der traditionell christlichen Auffassung, das kontingente Produkt zufälliger Ereignisse und blinder Naturprozesse und nicht das Ergebnis eines normierenden Aktes göttlicher Schöpfung.«
- 10 Technische Artefakte sind eindeutige Fälle von Entitäten, die einen normativen Status haben, da sie auf eine bestimmte Art und Weise vom Menschen konstruiert sind und daher sein sollen, wie sie konstruiert sind. Ein vom Wind zusammengetragener Haufen Laub hat dagegen keinen normativen Status, da es keinen Grund gibt, anzunehmen, dass er über diejenigen Eigenschaften und Dispositionen, die er hat, aufgrund der kausalen Wirkung des Windes, verfügen soll.
- 11 Vgl. Fukuyama, Francis: *Das Ende des Menschen*, München: 2004, S. 190.
- 12 Für eine generelle Diskussion über den normativen Status des menschlichen Körpers vgl. Bayertz, Kurt: »Die menschliche Natur und ihr moralischer Status«, in: ders., *Die menschliche Natur* (2005), S. 9-31; Roughley, Neil: »Was heißt menschliche Natur? Begriffliche Differenzen und normative Ansatzpunkte«, in: Bayertz, *Die menschliche Natur* (2005), S. 133-156 und Heyd, David: »Die menschliche Natur. Ein Oxymoron?«, in: Bayertz, *Die menschliche Natur* (2005), S. 52-71.

müsste also eine Instanz identifiziert werden, die aus sich heraus begründet, dass der *homo sapiens sapiens* mitsamt seinen physikalischen und mentalen Eigenschaften und Dispositionen ist, wie er sein soll. Die Schwierigkeit an dieser Stelle besteht aber darin, dass in Bezug auf die kosmische und biologische Evolution des Menschen nur ein göttliches Wesen in der Lage wäre, als letztbegründende Quelle und Garant des normativen Status des *homo sapiens sapiens* zu fungieren. Da, wie bei der Rechtfertigung von Prämisse (1) gesehen, ein göttliches Eingreifen in den Evolutionsprozess zur Verwirklichung dieses normativen Status mit großen metaphysischen und wissenschaftstheoretischen Problemen behaftet ist, fällt diese Option zumindest aus Sicht der Trans- und Posthumanisten weg. Da aber der Mangel eines Argumentes für die Rechtfertigung des normativen Status des *homo sapiens sapiens* kein Argument für die Negation dieser These ist, muss ein positives Argument für Prämisse (2) gefunden werden. Dieses Argument basiert auf der Einsicht, dass sich der für die Existenz und die Eigenschaften des *homo sapiens sapiens* verantwortliche evolutionäre Prozess alleine aufgrund natürlicher Ursachen abspielt, die zwar teleologisch auf eine immer höhere Komplexität des Lebens ausgelegt und deswegen zur Existenz einer Entität führen könnten, die über einen intrinsisch positiven Wert verfügt¹³, es aber einem Kategorienfehler und naturalistischem Fehlschluss gleichkäme, diesen natürlichen Vorgang normativ aufzuladen: Gerade weil der *homo sapiens sapiens* als biologische Art das kontingente Ergebnis der Evolution ist, verfügt er über keinen normativen Status.¹⁴

13 Für ein Argument für eine teleologische Naturauffassung vgl. Nagel, Thomas: *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, New York: 2012.

14 Vgl. D. Heyd: 2005, S. 70-71 zum hier verwendeten Begriff der biologischen, also artspezifischen Existenz des *homo sapiens sapiens*: »Menschliche Natur meint entweder die biologisch (und psychologisch) konstitutiven Eigenschaften der Mitglieder der menschlichen Art oder den unwandelbaren Kern des idealen menschlichen Wesens. Im ersten Fall hat die menschliche Natur keine normativen Implikationen; im zweiten Fall ist sie selbst ein normativer Begriff.« – Ohne Kenntnis der Debatte behauptet Precht, Richard David: *Künstliche Intelligenz und der Sinn des Lebens*, München: 2020, hier S. 103, das Folgende: »Die trans- und posthumanistische Sicht der Evolution ist wissenschaftlicher Humbug, weil sie [...] die Entwicklungsgeschichte selbst zum bewussten Akteur macht. Evolutionäre Prozesse mögen gewisse Regelmäßigkeiten und ›Gesetze‹ aufweisen [...], aber die Evolution selbst *macht* nichts.« Vgl. auch ebd., hier S. 111: »Trans- und Posthumanismus sind Denkweisen von gestern, als Philosophen die Evolution noch für vorherbestimmt hielten und mit einem Perfektionierungsauftrag ausstatteten; Mythologien aus einer Zeit, in der Menschen die Entwicklung der Menschheit noch ohne allzu tiefe Einsicht in Fragen der Individualität, der Soziologie und der Dimension des Sinns betrachteten.« Es ist absurd und wohl nur dem wissenschaftliche Tiefenanalysen vermeidenden essayistischen Schreibens Prechts zu verdanken, dass er die trans- und posthumanistische Auffassung der Evolution derart grotesk und an der Debatte vorbei als billig abzuschießenden Strohhalm aufbaut und nicht in der Lage ist, die metaphorische Rede über die Evolution, die zu etwas führte, von den metaphysischen und wissenschafts-

Die dritte Prämisse des Argumentes besagt, dass es weder ein Gebot gibt, den *homo sapiens sapiens* in seiner gegenwärtigen Form zu konservieren, noch ein Gebot, die zukünftige Existenz des *homo sapiens sapiens* sicherzustellen, wenn er über keinen normativen Status verfügt. Auch diese Prämisse ist wahr: Ein Gebot ist eine normative Handlungsanweisung. Um ein Gebot zu rechtfertigen, muss je nach Kontext begründet werden, warum bestimmte Handlungen ausgeführt werden sollen. Um das Gebot zu rechtfertigen, dass der *homo sapiens sapiens* mit seiner jetzigen Varianz an physikalischen und mentalen Eigenschaften und Dispositionen konserviert werden sollte, müsste gezeigt werden, dass eine Veränderung oder Überwindung der Existenzweise des *homo sapiens sapiens* entweder gegen grundlegende moralische Prinzipien und Werte verstößt oder gegen den normativen Status des *homo sapiens sapiens*. Da Trans- und Posthumanisten, wie weiter unten ausgeführt, allerdings davon ausgehen, dass gerade grundlegende moralische Prinzipien die Veränderung oder Überwindung des *homo sapiens sapiens* befürworten, und da sie des Weiteren davon ausgehen, dass es keinen normativen Status des modernen Menschen gibt, folgt, dass es keine Gebote gibt, die implizieren, dass die gegenwärtigen physikalischen und mentalen Eigenschaften und Dispositionen des *homo sapiens sapiens* konserviert werden sollen, und darüber hinaus auch keine begründeten Gebote existieren, die fordern, dass die zukünftige Existenz des *homo sapiens sapiens* sichergestellt werden soll.

Die vierte Prämisse schlussendlich besagt, dass es genau dann erlaubt ist, den Menschen zu gestalten oder zu überwinden, wenn es kein Gebot gibt, ihn zu konservieren oder seine zukünftige Existenz sicherzustellen. Auch diese Prämisse ist wahr, wenn das moralische Prinzip, dass erlaubt ist, was nicht verboten ist, zugrunde gelegt wird: Da ein Gebot für eine Handlungsweise aus logischer Sicht das Verbot der Unterlassung dieser Handlungsweise ist, folgt, dass im Falle, dass es kein Gebot für eine Handlungsweise gibt, auch kein Verbot der Unterlassung existiert. Damit aber liegt die Erlaubnis vor, den Menschen zu gestalten oder zu überwinden.

Da die Wahrheit aller Prämissen des trans- und posthumanistischen Argumentes gegen den normativen Status des *homo sapiens sapiens* gerechtfertigt ist, folgt aussagenlogisch schlüssig die Konsequenz des Argumentes: Unter Berücksichtigung grundlegender moralischer Prinzipien ist es sowohl erlaubt, den *homo sapiens sapiens* zu gestalten, als auch, den *homo sapiens sapiens* vollständig zu überwinden. Die einzigen Fälle, in denen eine Gestaltung oder Überwindung des *homo sapiens sapiens* verboten wäre, sind die Fälle, in denen erfolgreich gezeigt werden könnte,

theoretischen Aussagen zu trennen, die gemeint sind. Aus trans- und posthumanistischer Sicht hat die Evolution nicht notwendig zur Existenz des *homo sapiens sapiens* geführt, woraus aber nicht folgt, dass sie nicht *de facto* zur Existenz selbstbewussten Lebens geführt hat, das nun gezielt seine biologische Konstitution verändern kann.

dass die Evolution des modernen Menschen das intendierte und normativ fixierte Ergebnis eines letztbegründenden göttlichen Willens ist oder die Gestaltung und Transzendierung des *homo sapiens sapiens* gegen grundlegende moralische Prinzipien verstößt.¹⁵

1.2 Es ist geboten, die Qualität selbstbewussten Lebens zu steigern!

Das skizzierte Argument gegen den normativen Status des *homo sapiens sapiens* wird im Trans- und Posthumanismus durch ein positives Argument für die Schlussfolgerung flankiert, dass die Existenz selbstbewussten und personalen Lebens nicht nur *per se* intrinsisch wertvoll ist, sondern aus axiologischer Perspektive ein umso besseres individuelles Leben ermöglicht wird, je besser die zum intrinsischen Wert des selbstbewussten Lebens beitragenden Eigenschaften und Dispositionen ausgeprägt sind. Um ein im Rahmen des Möglichen maximal gutes Leben sicherzustellen, ist es aus trans- und posthumanistischer Sicht daher geboten, genau die Eigenschaften und Dispositionen zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Verbesserung des individuellen Lebens führen. Da aus trans- und posthumanistischer Sicht die modernen Technologien eine solche Verbesserung oder Transzendierung ermöglichen, möchten Trans- und Posthumanisten also die existentiellen Bedingungen selbstbewussten Lebens durch den Einsatz von Technologie auf eine solche Art und Weise gestalten, dass ein möglichst gutes Leben die Folge ist. Das Argument für diese Schlussfolgerung lässt sich wie folgt formulieren:

- (1) Die Existenz selbstbewussten Lebens hat einen intrinsisch positiven Wert.
- (2) Wenn die Existenz selbstbewussten Lebens einen intrinsisch positiven Wert hat, dann ist es geboten, mit den geeigneten Mitteln die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen.
- (3) Wenn die Existenz selbstbewussten Lebens einen intrinsisch positiven Wert hat, dann ist es geboten, mit den geeigneten Mitteln diejenigen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiolo-

15 H. T. Engelhardt: 2005, S. 33 argumentiert, »dass die Hoffnung auf substantielle säkulare und normative Leitlinien für die Nutzung der Gentechnologie, abgeleitet aus Reflexionen über die moralische Bedeutung der menschlichen Natur [d. i. abgeleitet aus Reflexionen über die moralische Bedeutung des *homo sapiens sapiens*], vergebens ist. Das säkulare Bestreben, in der menschlichen Natur eine intrinsische Würde, Wert oder Begrenzung zu entdecken, die der menschlichen Umgestaltung der biologischen Natur des Menschen und der absichtlichen Steuerung der menschlichen Evolution moralische Grenzen setzen, ist im Rahmen einer säkularen Moral nicht zu rechtfertigen.« Für ein Argument gegen trans- und posthumanistische Veränderungen der Keimbahn des Menschen siehe Habermas, Jürgen: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt a.M.: 2001.

gisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen.
Also:

- (4) Wenn die Existenz selbstbewussten Lebens einen intrinsisch positiven Wert hat, dann ist es geboten, mit den geeigneten Mitteln die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen und mit den geeigneten Mitteln diejenigen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen.
- (5) Der Einsatz von Technologie ist ein geeignetes Mittel, um die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen und diejenigen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen.

Also:

- (6) Wenn die Existenz selbstbewussten Lebens einen intrinsisch positiven Wert hat, dann ist es geboten, durch den Einsatz von Technologie die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen und diejenigen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen.

Also:

- (7) Es ist geboten, durch den Einsatz von Technologie die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen und diejenigen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen.

Das Argument ist deduktiv gültig: Wenn die Prämissen wahr sind, dann kann es nicht der Fall sein, dass die Schlussfolgerung falsch ist. Unter der formalen Voraussetzung, dass eine Entität genau dann über intrinsisch positiven Wert verfügt, wenn ihre Existenz an sich besser ist als ihre Nichtexistenz¹⁶, wird die erste Prämisse aus trans- und posthumanistischer Perspektive wie folgt gerechtfertigt: Obwohl der *homo sapiens sapiens* als evolutionär kontingente biologische Art keinen normativen Anspruch hat, in seiner jetzigen Form erhalten zu bleiben, hat die Evolution durch und mit dem *homo sapiens sapiens* etwas erzeugt, das über einen in-

16 Vgl. Steinfath, Holmer: »Gefühle und Werte«, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 55 (2001), S. 196-220, hier S. 199: »Mit Ausdrücken wie ›angenehm‹ und ›bewundernswert‹ zeichnen wir etwas üblicherweise als intrinsisch, mit einem Ausdruck wie ›nützlich‹ dagegen als extrinsisch wertvoll aus. Der Wertbegriff kann jedoch auch so eingegrenzt werden, dass er allein für intrinsische Werte steht. Etwas hat einen intrinsischen positiven Wert, wenn es sich für sich genommen lohnt, dass es gehabt oder getan wird oder einfach nur da ist. Was intrinsischen positiven Wert besitzt, von dem gilt, dass für sich genommen seine Existenz seiner Nichtexistenz vorzuziehen ist.«

trinsischen Wert verfügt. Dasjenige, das am *homo sapiens sapiens* intrinsisch wertvoll ist, ist aber nicht seine spezifische Existenz als biologische Art, sondern die durch und mit dem menschlichen Organismus gegebene Existenz selbstbewussten und personalen Lebens.¹⁷ Die Existenz selbstbewussten personalen Lebens, die nach gegenwärtigen Erkenntnissen im Universum einzig und alleine durch die biologische Art des *homo sapiens sapiens* verwirklicht wird, ist von intrinsischem Wert, weil die Eigenschaften und Dispositionen, die in ihrem Verbund ein selbstbewusstes und personales Leben konstituieren, selbst intrinsisch wertvoll sind. Zu diesen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens gehört auf der einen Seite wesentlich die Fähigkeiten zu fühlen, zu wollen und zu denken und auf der anderen Seite das Vermögen, durch einen Leib-konstituierenden Körper in der Welt handeln zu können.¹⁸ Ein leibliches, fühlendes, denkendes und wollendes Individuum zu sein, ist von intrinsisch positiven Wert, nicht nur, weil es die notwendige Bedingung dafür ist, sich des Universums in all seinen Facetten bewusst werden zu können und somit zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, sondern darüber hinaus, weil es eine notwendige Voraussetzung ist, sowohl um sich mit der Welt und anderen Individuen in liebender Gemeinschaft zu versammeln als auch durch die Erkenntnis des moralisch Guten wertschöpfend in der Welt handeln zu können.¹⁹ Die Existenz selbstbewussten Lebens ist aus trans- und posthumanistischer Perspektive aber nicht nur deswegen intrinsisch wertvoll, weil es die Erkenntnis des Wahren, Schönen und Guten ermöglicht, sondern auch deswegen, weil ohne die Existenz von Lebewesen, die in der Lage sind, sich fühlend, wollend und denkend in der Welt zu verhalten und sich wertschöpfend auf sie zu beziehen, das Universum ein derart sinnlos auf sein thermodynamisches Ende zusteuender

-
- 17 Vgl. K. Bayertz: 2005, S. 29: »Die menschliche Natur [d.i. der *homo sapiens sapiens*] hat demnach einen prima-facie-Wert, der sich aus ihrer engen Verbundenheit mit der jeweiligen Person herleitet.«
- 18 Damit ist weder ausgeschlossen, dass es noch weitere Eigenschaften gibt, welche den intrinsischen Wert selbstbewussten Lebens ausmachen noch, dass der intrinsische Wert selbstbewussten Lebens auf eine bestimmte Menge an Eigenschaften und Dispositionen reduziert werden kann. Darüber hinaus ist damit nicht ausgeschlossen, dass es noch andere Entitäten im Universum gibt, die über einen intrinsisch positiven Wert verfügen.
- 19 Dass die Erkenntnis der Wahrheit, die Fähigkeit zu liebenden Beziehungen sowie die Verwirklichung des moralisch Guten intrinsisch wertvoll sind, scheint mir ein Axiom menschlicher Selbst- und Weltvergewisserung zu sein, das als Grundlage für weitere metaphysische Reflexionen dienen, aber nicht selbst weiter zirkelfrei aus höheren Prinzipien begründet werden kann. Obwohl sie irreduzible Vermögen selbstbewussten Lebens sind, sind Fühlen, Denken und Wollen in vielfacher Weise aufeinander bezogen: Das Denken kann gewollt werden, das Fühlen kann gedacht werden, das Wollen kann erkannt werden etc.

Prozess wäre, dass seine Sinnlosigkeit nicht einmal verstanden werden könnte. Die Existenz des Universums wäre die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind.²⁰

Die zweite Prämisse besagt, dass es geboten ist, mit den geeigneten Mitteln die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen, wenn es einen intrinsisch positiven Wert hat. Diese Prämisse ist begrifflich und damit *a priori* wahr: Von dem, das einen intrinsisch positiven Wert hat, gilt, dass seine Existenz besser ist als seine Nichtexistenz. Wenn selbstbewusstes Leben einen intrinsischen Wert hat, dann ist seine Existenz besser als seine Nichtexistenz. Wenn es also eine Wahl zwischen der Option, die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens zu verhindern, und der Option, die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens zu sichern, gibt, dann sollte aus axiologischer Sicht aufgrund des intrinsischen Wertes selbstbewussten Lebens immer die zweite Option gewählt werden, was bedeutet, dass aus axiologischer Sicht das Gebot besteht, die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens zu sichern.

Die dritte Prämisse besagt, dass es aufgrund des intrinsisch positiven Wertes selbstbewussten Lebens geboten ist, mit den geeigneten Mitteln diejenigen Merkmale selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen, wobei eine axiologisch relevante Steigerung eines für die Qualität selbstbewussten Lebens relevanten Merkmals eine solche Steigerung ist, von der gilt, dass es besser ist, das gesteigerte Merkmal zu besitzen als es nicht zu besitzen. Da die Merkmale, die wesentlich zur Qualität des an sich intrinsisch wertvollen selbstbewussten Lebens beitragen, neben seiner körperlichen Integrität wesentlich in seinem Vermögen, zu denken, zu wollen und zu fühlen zu verorten sind, lässt sich die dritte Prämisse auch wie folgt verstehen: Die menschlichen Fähigkeiten zu denken, zu wollen und zu fühlen sowie die körperliche und seelische Integrität selbstbewussten Lebens sollten ausgeprägt werden, weil damit *eo ipso* die Lebensqualität des individuellen Lebens gesteigert wird.²¹ Aus trans- und posthumanistischer Sicht skaliert die geforderte Verbesserung der intrinsisch positiven Merkmale selbstbewussten Lebens

20 Vgl. P. Goff: 2020, S. 97: »Der Unterschied zwischen einem Universum, in dem genau 10^{80} Neutronen existieren, und einem Universum, in dem Leben möglich ist, besteht darin, dass Leben, und letztlich intelligentes Leben, von großem Wert ist. Ohne Leben, insbesondere ohne intelligentes Leben, hätte das Universum unendlich weniger Wert gehabt als es tatsächlich der Fall ist. Es ist in der Tat nicht unvernünftig anzunehmen, dass es keinen Wert gehabt hätte.«

21 Vgl. auch Sorgner, Stefan Lorenz: Transhumanismus. »die gefährlichste Idee der Welt«?, Freiburg: 2016, hier S. 29: Transhumanisten nehmen an, »dass durch eine Verbesserung der emotionalen, physiologischen und intellektuellen Fähigkeiten und der Verlängerung der Gesundheitsspanne auch die individuelle Wahrnehmung der eigenen Lebensqualität erhöht wird.« Vgl. auch Harris, John: Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People, Princeton: 2007, S. 185.

also mit der Verbesserung der Lebensqualität, anhand derer sich die Güte eines Lebens bemisst. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass aus trans- und posthumanistischer Perspektive ein möglichst gutes Leben ein Leben ist, das über möglichst optimierte Merkmale verfügt, die zum intrinsisch positiven Wert des Lebens beitragen: Je höher die körperliche und seelische Integrität, je höher die Intelligenz, je höher die Willenskraft und je intensiver das (positive) Gefühlsleben, desto besser ist das individuell geführte Leben. Da Trans- und Posthumanisten davon ausgehen, dass eine Verbesserung dieser Merkmale axiologisch relevant ist, gehen sie basierend auf dem Axiom, dass das Gute geboten ist, davon aus, dass es geboten ist, mit den geeigneten Mitteln diejenigen Merkmale selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zur skizzierten axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen und potentiell in ihm schlummern.

Da die vierte Prämisse aussagenlogisch aus Prämisse (2) und Prämisse (3) folgt, kann unmittelbar mit der Rechtfertigung der fünften Prämisse fortgefahren werden. Obwohl die Vorstellung einer Perfektionierung des Menschen seit der Antike zum Kulturgut des Menschen gehört und Fragen der eugenischen Menschenzucht ein ständiger Begleiter des Kulturwesens Mensch gewesen sind²², haben erst die naturwissenschaftlichen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte die Möglichkeit einer Gestaltung oder Überwindung des *homo sapiens sapiens* in greifbare Nähe gerückt. Nicht nur die Fortschritte im Bereich der Erforschung künstlicher Intelligenz allein, sondern die dadurch bedingten Fortschritte im Bereich der synthetischen Biologie werden es in naher Zukunft aller Voraussicht nach ermöglichen, den *homo sapiens sapiens* auf genetischer Ebene zu verändern, ihn durch technologische Implantate zu einem Teil eines *Brain-Machine-Interfaces* zu transformieren und, falls sich bestimmte Annahmen über das Wesen des Bewusstseins als haltbar erweisen sollten, vollständig in ein virtuell existierendes Wesen zu transformieren. Um die Existenz selbstbewussten Lebens, das derzeit nur mit dem *homo sapiens sapiens* verwirklicht wird, in der Zukunft zu sichern und um die Lebensqualität selbstbewussten Lebens kontrolliert zu verbessern, ist die Verwendung der neuen Technologien zur Steigerung der Merkmale, die zum intrinsischen Wert des Lebens beitragen, aus trans- und posthumanistischer Sicht also ein geeignetes Mittel.²³

22 Vgl. Ihde, Don: »Of Which Human are we Post?«, in: Hansell/Grassie, *Transhumanism and its Critics* (2011), S. 123-135, hier S. 126: »The desires and fantasies are ancient. Historically, they appear in our literatures, our fairy tales, and in our art.« Vgl. auch Klöcker, Katharina: »Zur ethischen Diskussion um Enhancement. Eine kritische Anmerkung zum Transhumanismus aus theologisch-ethischer Perspektive«, in: Benedikt Paul Göcke/Frank Meier-Hamidi (Hg.), *Designobjekt Mensch*, Freiburg: 2018, S. 309-338, Herrick, James A.: *Vision of Technological Transcendence, Human Enhancement and the Rhetoric of the Future*, Anderson: 2017 und Lorenz, Maren: *Menschenzucht. Frühe Ideen und Strategien 1500-1870*, Göttingen: 2018.

23 Wie H. Tirosh-Samuelson: 2011, S. 19 feststellt: »Technology is transforming human life at a faster pace than ever before. The convergence of nanotechnology, biotechnology, robotics,

Basierend auf der Annahme, dass die neuen Technologien ein geeignetes Mittel zur Verbesserung der Lebensqualität sind und damit zur Verwirklichung eines möglichst guten Lebens beitragen, folgt die Wahrheit von Prämisse (6) durch Substitution, so dass nach der skizzierten Rechtfertigung der einzelnen Prämissen aussagenlogisch schlüssig die trans- und posthumanistische Schlussfolgerung gezogen werden kann, dass es basierend auf den explizierten Annahmen in der Tat vernünftig ist, durch den Einsatz von Technologie die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen und diejenigen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen.²⁴

1.3 Es ist geboten, den *homo sapiens sapiens* zu verbessern oder zu transzendieren!

Basierend auf der Schlussfolgerung des Argumentes über den normativen Status des *homo sapiens sapiens* und basierend auf der Konklusion des Argumentes über das Gebot zur Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens, ziehen Trans- und Posthumanisten die zwischen beiden Argumenten dialektisch vermittelnde Schlussfolgerung, dass es geboten ist, den *homo sapiens sapiens* durch den Einsatz von Technologie zu verbessern oder zu transzendieren: Weil der *homo sapiens sapiens* über keinen normativen Status verfügt, und weil mit ihm leibliches und selbstbewusstes personales Leben in die Welt gekommen ist, das über einen intrinsisch positiven Wert verfügt, ist es nicht nur geboten, dasjenige am *homo sapiens sapiens*

information and communication technology, and applied cognate science poses a new situation in which the human has become a design object.« Vgl. auch G. Hansell/W. Grassie: »Introduction«, in: Dies., *Transhumanism and its Critics* (2011), S. 13-15, hier S. 14: »The last hundred years of human evolution have seen remarkable scientific and technological transformations. If the pace of change continues and indeed accelerates in the twenty-first-century, then in short order, we will be a much-transformed species on a much transformed planet. The idea of some fixed human nature, a human essence, from which we derive notions of human dignities and essential human rights, no longer applies in this brave new world of free market evolution.«

24 Vgl. S. L. Sorgner: 2016, S. 28: »Das entscheidende Merkmal des Transhumanismus ist die Bejahung des Gebrauchs von neuen Technologien [...] sodass die Evolution nicht mehr nur von der natürlichen Selektion abhängt, sondern auch die menschliche Selektion richtungsweisend eingreifen kann. Diese Entwicklung ruft durchaus auch die Frage hervor, ob sie nicht den Reifeprozess des Menschen verdeutlicht. So wie Kleinkinder stark von der Beeinflussung der Umwelt abhängig sind und erst als Teenager lernen, Herr über das eigene Leben zu werden, so war die menschliche Evolution von der natural selection abhängig. Nun kommt der Mensch so langsam in das evolutionäre Teenageralter, da er nun immer mehr in der Lage ist, auch über evolutionäre Prozesse Herr werden zu können.«

zu verbessern, das für die Ausprägung der axiologisch relevanten Merkmale verantwortlich ist, sondern auch, wenn möglich, den *homo sapiens sapiens* zu transzendieren, wenn sichergestellt wird, dass durch die neue Existenzweise die Qualität selbstbewussten Lebens auf eine axiologisch relevante Art und Weise gesteigert wird. Als Argument lassen sich die trans- und posthumanistischen Anliegen zur Gestaltung und Transzendierung des *homo sapiens sapiens* wie folgt darstellen:

1. Wenn es sowohl erlaubt ist, den *homo sapiens sapiens* zu gestalten, als auch, den *homo sapiens sapiens* vollständig zu überwinden und wenn es geboten ist, durch den Einsatz von Technologie die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen und diejenigen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen, dann ist es geboten, den *homo sapiens sapiens* zu verbessern oder zu transzendieren.
2. Es ist sowohl erlaubt, den *homo sapiens sapiens* zu gestalten, als auch, den *homo sapiens sapiens* vollständig zu überwinden.
3. Es ist geboten, durch den Einsatz von Technologie die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen und diejenigen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen.
Also:
4. Es ist sowohl erlaubt, den *homo sapiens sapiens* zu gestalten, als auch, den *homo sapiens sapiens* vollständig zu überwinden und es ist geboten, durch den Einsatz von Technologie die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen und diejenigen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen.
Also:
5. Es ist geboten, den *homo sapiens sapiens* zu verbessern oder zu transzendieren.

Das Argument ist deduktiv gültig. Die erste Prämisse wird mit dem Verweis darauf gerechtfertigt, dass, wenn es keinen Grund gibt, den Menschen nicht zu gestalten oder zu überwinden, und es ein Gebot gibt, die Qualität des durch den menschlichen Organismus entstandenen selbstbewussten Lebens zu steigern, dann auch geboten ist, den *homo sapiens sapiens* zu gestalten oder, wenn möglich, zu überwinden, um die Qualität selbstbewussten Lebens zu steigern. Da die Rechtfertigung der zweiten und der dritten Prämisse bereits dargestellt worden ist und die vierte Prämisse nur die Konjunktion dieser beiden Prämissen ist, folgt aussagenlogisch

schlüssig die Wahrheit der Schlussfolgerung: Es ist geboten, den *homo sapiens sapiens* zu verbessern oder zu transzendieren.²⁵

1.4 Über den Transhumanen zum Posthumanen!

Transhumanisten streben in der Regel die Verbesserung des *homo sapiens sapiens* an, dessen Intelligenz, Willenskraft, Empfindungsvermögen und körperliche wie seelische Integrität durch genetische Modifikationen und kybernetische Implantate maximal verbessert werden soll. Der Posthumanismus geht basierend auf den transhumanistischen Forderungen davon aus, dass diese Verbesserungen auf lange Sicht zur Existenz des Posthumanen und somit zur Entwicklung neuer Arten selbstbewussten Lebens führen werden.²⁶ Das Ziel des Posthumanismus besteht konkret darin, mithilfe künstlicher Intelligenz die biologisch fixierte Existenz des Menschen langfristig zu überwinden: Da aus Sicht der Posthumanisten das Bewusstsein des Menschen als Summe mentaler Zustände entweder identisch ist mit der funktional verstandenen Struktur des menschlichen Gehirns oder zumindest

25 Vgl. Hopkins, Patrick: »A Moral Vision for Transhumanism«, in: *Journal of Evolution and Technology* 19 (2008), S. 3-7, hier S. 4: »The first element of a transhumanist moral vision is that the effort to address the human condition requires that we change the physical facts that in part generate the human condition. Curing the human condition requires altering the ›human‹ part of the equation.« Vgl. auch Bostrom, Nick: *The Future of Human Evolution*, 2020, siehe <https://www.nickbostrom.com/fut/evolution.html>: »Evolution made us what we are, but no fundamental principle stands in the way of our developing the capability to intervene in the default course of events in order to steer future evolution towards a destiny more congenial to human values.« Vgl. auch van den Daele, Wolfgang: »Die Moralisierung der menschlichen Natur und Naturbezüge in gesellschaftlichen Institutionen«, in: *Kritische Vierteljahrsschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 2 (1987), S. 351-366, S. 366. Für eine interkulturelle Analyse über die Verwendung der modernen Technologie siehe Tham, Joseph/Durante, Chris/Gómez, Alberto Garcia (Hg.): *Interreligious Perspectives on Mind, Genes and the Self. Emerging Technologies and Human Identity*, London: 2019.

26 Vgl. H. Tirosh-Samuelson: 2012, S. 714: »Transhumanism [...] denotes the *transition* from human to posthuman existence, as well as activities and attitudes that one is expected to promote in order to bring about the ideal, posthuman *future*. Because transhumanism sees itself as a process that will culminate in posthuman existence, the two terms are often used interchangeably.« Für eine weitere Analyse der Chancen, Probleme und Motive trans- und posthumanistischen Denkens vgl. Göcke, Benedikt Paul: »Christian Cyborgs: A Plea for a Moderate Transhumanism«, in: *Faith and Philosophy* 34 (2017), S. 347-364; Ders.: »Transhumanismus und der Glaube an Gott«, in: *Brennpunkt Gemeinde* 2 (2018), S. 1-16; Ders.: »Designobjekt Mensch?! Ein Diskursbeitrag über Probleme und Chancen transhumanistischer Menschensoptimierung«, in: Ders./Meier-Hamidi, *Designobjekt Mensch* (2018), S. 117-152; Ders.: »Transhumanism and Compassion«, in: *The Journal of Posthuman Studies* 2 (2018), S. 28-44 und ders.: »Pantheism, Transhumanism, and the Problem of Evil. From Metaphysics to Ethics«, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 11 (2019), S. 65-89.

ein emergentes Phänomen der Funktionsweise des Gehirns ist²⁷, gehen sie davon aus, dass ein funktionales Äquivalent eines bestimmten menschlichen Nervensystems unabhängig vom Material seiner Verkörperung zur Verwirklichung desselben Bewusstseins führt.²⁸ Da uns aus posthumanistischer Einschätzung bald die Technologie zur Verfügung stehen wird, ein funktionales Duplikat eines Gehirns zu erstellen, und da dieses Duplikat als künstliches neuronales Netzwerk auf einem Computer simuliert oder mittels eines geeigneten kybernetischen Körpers verwirklicht werden könnte, gehen sie davon aus, dass es prinzipiell nicht nur möglich ist, das Bewusstsein eines Menschen samt seiner ihn charakterisierenden Persönlichkeitsmerkmale mithilfe biologisch ganz verschiedener Körper zu verwirklichen, sondern auch, es von der biologischen *Wetware* des *homo sapiens sapiens* hin zur virtuellen Existenz auf der Festplatte eines Computers zu transformieren und so die für ein möglichst guten Leben relevanten Faktoren maximal zu steigern und den Kontingenzen der rein biologischen Existenz so weit wie möglich zu entziehen.²⁹

1.5 Schmerz und Leid sollen verhindert werden!

Die Forderungen zur Verbesserung der zu einem guten Leben beitragenden Faktoren selbstbewussten Lebens basieren im trans- und posthumanistischen Denken positiv formuliert auf der Einsicht, dass der *homo sapiens sapiens* verbesserungswürdig ist. Negativ formuliert teilen viele Trans- und Posthumanisten die Einschätzung, dass die *conditio humana* mit zahlreichen Mängeln behaftet ist: Aus ihrer Sicht ist der *homo sapiens sapiens* eine hochkomplexe und störanfällige biopsychische Einheit, die nicht nur von einer Vielzahl von schmerzhaften körperlichen und seelischen Krankheiten und Gebrechen befallen werden kann, sondern in ihrer

27 Für eine weiterführende Diskussion der Philosophie des Geistes vgl. Göcke, Benedikt Paul (Hg.): *After Physicalism*, Indianapolis: 2012.

28 Vgl. auch S. L. Sorgner: 2016, S. 18: »Der Posthumane wäre demnach ein Wesen, das nicht mehr zur menschlichen Art gehört, sondern eine evolutionäre Weiterentwicklung des Menschen darstellt.« Vgl. auch die Beiträge in Awret, Uziel (Hg.): *The Singularity. Could artificial intelligence really out-think us (and would we want it to?)*, Exeter: 2016 zur Analyse der Möglichkeit eines *mind-uploads*.

29 Vgl. Sorgner, Stefan Lorenz: »What does it mean to harm a Person«, in: *Humana.Mente. Journal of Philosophical Studies* 37 (2020), S. 207-232, hier S. 218: »The two most promising techniques are genetic engineering and artificial intelligence. With the help of different genetic techniques, especially CRISPR/Cas9, people could develop in a carbon-based way, i.e. people could become organic trans- or posthumans, whereby the posthuman either still belongs to the human species, but has at least one characteristic which goes beyond the limits of current human capacities, or can become a representative of a new species. The possible alternation processes using cyborg techniques and AI are even more radical. They involve an intensified fusion of brain-computer interfaces until the development goes so far that mind uploading becomes an option and we can store our personality on a hard disk.«

physischen und psychischen Leistungsfähigkeit durch die Schranken des Körpers und seines Nervensystems eingeschränkt ist und ihr kurzes Leben durch Unfälle oder das Versagen der biologisch bedingten körperlichen Integrität leidvoll verlieren wird.³⁰ In eins damit, dass sie die Verbesserung oder Transzendierung des *homo sapiens sapiens* erstreben, fordern Trans- und Posthumanisten zur Verwirklichung eines maximal guten Lebens daher auch, die Schmerzen und Leiden, die das individuelle Leben aufgrund seiner biologischen Konstitution bestimmen, immer dort vollständig aufzuheben, wo dies im Bereich des Möglichen liegt.³¹ Das Argument für diese Schlussfolgerung kann wie folgt formalisiert werden:

- (1) Schmerzen mindern die Qualität selbstbewussten und personalen Lebens.
- (2) Wenn Schmerzen die Qualität selbstbewussten und personalen Lebens mindern, dann sollten Schmerzen, wenn möglich, vollständig durch den Einsatz von Technologie verhindert werden.

Also:

- (3) Schmerzen sollten, wenn möglich, vollständig durch den Einsatz von Technologie verhindert werden.

30 Vgl. Vita-More, Natasha.: »Bringing Arts/Design into the Discussion of Transhumanism«, in: Hansell/Grassie, *Transhumanism and its Critics* (2011), S. 70-83, hier S. 81: »What is not science fiction is the fact that our species's biology is fragile. This fragility is recognized in diseases such as brain traumata, spinal injury, cell degeneration, and apoptosis. The slowing down, malfunction, and loss of physiological performance erase the precious moments of existence we experience in giving meaning to our lives. The sustainability of existence is at the crux of human enhancement futures, whereby a person could extend existence past the fixed biological time frame.« Vgl. auch Benatar, David: *The Human Predicament. A Candid Guide to Life's Biggest Questions*, Oxford: 2017, S. 71ff.

31 Vgl. Kurzweil, Ray: »Werden wir ewig leben, Mr. Kurzweil?«, in: Tobias Hülschwit/Roman Brin-zanik, *Werden wir ewig leben?*, Berlin: 2010, S. 15-34, hier S. 26: »Die Biotechnologie ist ein gutes Beispiel. Ich bin überzeugt, dass wir Krebs, Herz-Kreislauf-Erkrankungen und andere große Krankheiten in den nächsten 15 Jahren überwinden werden, indem wir unsere Biologie gleichsam von der Krankheit fortprogrammieren.« Vgl. auch Schöler, Hans R.: »Das gealterte Bild des Dorian Gray«, in: Hülschwit/Brin-zanik, *Werden wir ewig leben?* (2010), S. 58-80, hier S. 78f.: »Den Tod zu bekämpfen [...] ist ein müßiges Unterfangen. Aber das Leid von Menschen zu lindern ist eine Sache, die man aus meiner Sicht kaum weit genug treiben kann. Die Gesellschaft hat eine Verpflichtung, Krankheiten zu bekämpfen, wenn sie es kann.« Vgl. auch H. T. Engelhardt: 2005, S. 35. Vgl. auch H. R. Schöler: 2010, S. 74: »Dass man das Leiden und Behinderungen als Teil des Menschseins akzeptieren muss. Ich denke, dieser Glaube hilft den Menschen als psychologische Stütze, wenn es ihnen wirklich schlecht geht, wenn sie beispielsweise unter menschenunwürdigen Bedingungen ihr Brot verdienen müssen oder in Ländern leben, in denen kranke Menschen nur noch dahinvegetieren und sterben. [...] Zu denen, die jetzt noch sagen, das Leiden gehört zum Leben dazu, und deshalb sollte man es als etwas Positives empfinden, nur damit man das Glück dann umso mehr empfinden kann, zu denen gehöre ich nicht.«

Das Argument ist deduktiv gültig. Die erste Prämisse wird aus trans- und posthumanistischer Sicht durch folgende Maxime gerechtfertigt: Je weniger schmerzhaft das individuelle Leben ist, desto höher ist die Lebensqualität, da Schmerzen und Leiden das Fühlen, Wollen und Denken sowie die körperliche und seelische Integrität selbstbewussten Lebens und damit dessen Qualität negativ beeinflussen.³² Die zweite Prämisse wird durch den Verweis gerechtfertigt, dass uns die moderne und zukünftige Technologie ermöglichen wird, Schmerzen vollständig zu eliminieren.³³ Obwohl Schmerz- und Leiderfahrungen bislang zum Wesen des *homo sapiens sapiens* gehörten, werden sie in Zukunft durch den Gebrauch von Technologie der Vergangenheit angehören.³⁴ Also, so das trans- und posthumanistische Argument, sollten wir, wenn möglich, Schmerz- und Leiderfahrungen durch den Einsatz von Technologie vollständig verhindern.

-
- 32 Häufig stützt sich der Trans- und Posthumanismus auf den Hedonismus. Zur These des motivationalen und evaluativen Hedonismus vgl. den *locus classicus* Bentham, Jeremy: »Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung«, in: Ottfried Höffe (Hg.), Einführung in die utilitaristische Ethik, Tübingen: 2013, S. 55-82, S. 55. Vgl. auch Moore, Andrew: »Hedonism«, in: Zalta, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2019), siehe <https://plato.stanford.edu/entries/hedonism>, 1: »Psychological or motivational hedonism claims that only pleasure or pain motivates us. Ethical or evaluative hedonism claims that only pleasure has worth or value and only pain or displeasure has disvalue or the opposite of worth.«
- 33 Vgl. Bostrom, Nick: Letter from Utopia, <https://www.nickbostrom.com/utopia.html>: »*What is Suffering in Utopia?* Suffering is the salt trace left on the cheeks of the oldtimers who were around before.« Vgl. auch Bozzaro, Claudia: »Zum anthropologischen Stellenwert des Schmerzes«, in: Der Schmerz 30 (2016), S. 317-322, hier S. 317: »Die Vorstellung, dass man Schmerzen nach Bedarf lindern, wenn nicht gar beseitigen kann, ist in der westlich abendländischen Kultur weit verbreitet und erfährt durch die erzielten medizinischen Fortschritten [sic!] in der Schmerzbehandlung Bestätigung.« Vgl. auch Gadamer, Hans-Georg: Schmerz. Einschätzungen aus medizinischer, philosophischer und therapeutischer Sicht, Heidelberg: 2003, hier S. 23: »Die Bekämpfung des Schmerzes wird daher im Zeitalter der Technik zu einem besonderen Problem der ärztlichen Behandlung, insbesondere dann, wo es darum geht, den Schmerz zu betäuben. Man sieht sich ohne Zweifel durch die Entwicklung der Technik und insbesondere der chemischen Wissenschaften vor ganz neue Wirkungskreise des Heilens gestellt[.]«
- 34 Vgl. N. Bostrom: 2008, S. 4: »The roots of suffering, however, are planted deep in your brain. Weeding them out and replacing them with crops of well-being will require advanced skills and instruments for the cultivation of your neuronal soil. Take heed, for the problem is complex! [...] Oh, what a gruesome knot suffering is! Pull and tug on those loops, and you will gradually loosen them up. One day the coils will fall, and you will stretch out in delight. Pull and tug, and be patient in your effort!«

2. Das komplexe Wesen des Schmerzes

Um zu überprüfen, ob das trans- und posthumanistische Argument zur Verhinderung von Schmerz- und Leidempfindungen nicht nur gültig, sondern auch schlüssig ist, wird im Folgenden zunächst der Frage nachgegangen, wie das Wesen des Schmerzes aus philosophischer Perspektive charakterisiert werden kann. Obwohl es auf den ersten Blick scheinen mag, als ob mit dem Begriff des Schmerzes ein leicht fassbares Phänomen bezeichnet wird, zeigt sich *secunda facie*, dass Schmerzen ein äußerst komplexes und durch Allaussagen kaum klar zu fassendes Phänomen sind. Einer der wesentlichen Gründe dafür, dass Schmerzen ein komplexes Phänomen konstituieren, liegt in der scheinbar paradoxen Natur des Schmerzes selbst begründet: Auf der einen Seite lokalisieren wir Schmerzen oft in unseren Körpern und schreiben ihnen damit Eigenschaften wie einen Ort oder ein Volumen zu, die ausschließlich physikalischen Gegenständen zukommen können.³⁵ Auf der anderen Seite schreiben wir unseren Schmerzen Eigenschaften zu, die keiner physikalischen Entität zukommen, sondern nur von mentalen Entitäten exemplifiziert werden können: Schmerzen seien Bewusstseinszustände, die durch ein charakteristisches phänomenales Erleben gekennzeichnet sind und zu denen nur derjenige einen privilegierten und irrtumsfreien Zugang hat, der über sie verfügt.³⁶ Schmerzen muten also an, sowohl physikalische als auch mentale Entitäten zu sein. Da eine Entität aber entweder eine physikalische oder eine mentale Entität ist, sieht es *prima facie* so aus, als ob Schmerzen ein paradoxes Wesen ihr Eigen nennen würden und sich weder der einen noch der anderen Kategorie eindeutig zuordnen ließen.³⁷ Obwohl im Elfenbeinturm philosophischer Reflexion basierend auf diesem Befund vermutet werden könnte, dass Schmerzen aufgrund ihres skizzierten paradoxen Wesens ein Ding der Unmöglichkeit sind und nicht existieren können, zeigt ein Blick in die Welt schnell, dass die Existenz von Schmerzen nicht nur ein Randphänomen, sondern ein wesentlicher Teil des Lebens ist.³⁸ Daher wird im

35 Nur in Bezug auf physikalische Gegenstände ist es sinnvoll, von ihrem Ort oder ihrem Volumen zu sprechen. Nicht-physikalischen Entitäten einen Ort oder ein Volumen zuzuschreiben ist ein Kategorienfehler.

36 Vgl. Aydede, Murat: »Pain«, in: Zalta, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2019), siehe <https://plato.stanford.edu/entries/pain>

37 Vgl. M. Aydede, ebd., S. 1: »Pain is the most prominent member of a class of sensations known as bodily sensations [...]. Bodily sensations are typically attributed to bodily locations and appear to have features such as volume, intensity, duration, and so on, that are ordinarily attributed to physical objects or quantities. Yet these sensations are often thought to be logically private, subjective, self-intimating, and the source of incorrigible knowledge for those who have them. Hence there appear to be reasons both for thinking that pains [...] are physical objects or conditions that we perceive in body parts, and for thinking that they are not.«

38 Vgl. Woollard, Geoffrey: »Waking up from transhumanist dreams: reframing cancer in an evolving universe«, in: *Scientia et Fides* 7 (2019), S. 139-164, hier S. 156: »Suffering and death

Folgenden zunächst dafür argumentiert, dass sich die scheinbare Paradoxie des Schmerzes auflösen lässt, wenn Schmerzen als mentale Zustände von den physikalischen oder psychologischen Sachverhalten, die sie repräsentieren, unterschieden werden, bevor der qualitative Charakter des Schmerzempfindens sowie die Frage nach dem intrinsischen Wert des Schmerzes analysiert wird, um abschließend die existentielle und moralische Funktion des Schmerzes für das selbstbewusste Leben herauszustellen.

2.1 Intentionalität und die Funktionen von Schmerzen

Um sich dem Schmerz zu nähern, ist es hilfreich, mit einer logischen und einer entwicklungsgeschichtlichen Einsicht zu beginnen. Die logische Einsicht besagt, dass ein Universum ohne Bewusstsein notwendigerweise eine Welt wäre, in der es keine Schmerzen geben könnte. Aus dieser Einsicht folgt unmittelbar, dass Schmerzen mentale Zustände sind, deren Existenz die Existenz eines Erfahrungssubjektes implizieren, dessen mentale Zustände sie sind. Unter einem Erfahrungssubjekt wird dabei jedes Wesen verstanden, das, unabhängig von der Fähigkeit zur bewussten und begrifflichen Reflexion seiner selbst als Erfahrungssubjekt, über ein Bewusstsein verfügt. Die Existenz von Schmerzen impliziert also die Existenz eines Bewusstseins, dessen Schmerzen sie sind, ungeachtet dessen, ob das Erfahrungssubjekt seine Schmerzen begrifflich fassen kann und unabhängig davon, ob es in der Lage ist, seine Schmerzen als seine Schmerzen zu erkennen oder auszudrücken.³⁹ Die entwicklungsgeschichtliche Einsicht besagt, dass das Vermögen, Schmerz zu empfinden, nicht nur logisch an die Existenz eines Bewusstseins gebunden ist, sondern das Resultat der evolutionären Entwicklung der natürlichen Arten ist: Da jeder Organismus in ständiger kausaler Wechselwirkung mit seiner Umwelt steht, diese aber seine körperliche und seelische Integrität und damit das

are a part of life, and we will all have to live these stages.« Vgl. auch Fink, Sascha Benjamin: »A Natural State without a Nature?«, in: Heather McKenzie/John Quintner/Gillian Bendelow (Hg), *At the Edge of Pain: The Aporia of Pain*, Oxford: 2012, S. 3-18, S. 3. Vgl. auch H.-G. Gadamer: 2003, S. 27: »Der Schmerz umgreift gleichsam unser Leben und fordert uns beständig neu heraus.« Vgl. auch C. Bozzaro: 2016, S. 318: »Der Schmerz ist eine Möglichkeit des Lebendigseins, er ist Teil des Lebens.«

39 Die Voraussetzung, Schmerz als mentalen Zustand eines minimal verstandenen Erfahrungssubjekts aufzufassen, stellt sicher, dass eine Analyse des Schmerzes nicht von vorneherein Tiere, Kleinkinder sowie geistig oder körperlich erkrankte Menschen vom Kreis derjenigen Wesen, die Schmerzen haben können, ausschließt. Vgl. S. B. Fink: 2012, S. 9: »Is description a necessary condition? Only a described mental state would then have the potential to be pain. This is clearly not the case: pain does not need the possession of a concept PAIN to exist. If this were the case, then new-borns, most animals and certain demented would not be able to feel pain as they lack concepts.«

eigene Überleben bedrohen kann, verfügen diejenigen Organismen über einen adaptiven Vorteil, deren Nervensystem in der Regel verlässlich über den momentanen Zustand sowohl der unmittelbaren Umgebung als auch über den Zustand des eigenen Organismus informiert, um so das eigene Verhalten zur Sicherung des Überlebens an die aktuelle Situation anpassen zu können.⁴⁰ Da die körperliche und seelische Integrität ein wesentlicher Faktor des eigenen Überlebens ist, haben also diejenigen Organismen einen evolutionären Vorteil, die in der Lage sind, sich körperlicher und seelischer Schäden bewusst zu sein, um darauf reagieren zu können. Das Bewusstsein einer durch das Nervensystem angezeigten Schädigung der körperlichen und seelischen Integrität ist semantisch aber nichts anderes als ein Teil dessen, was wir mit dem Begriff des Schmerzes bezeichnen. Aus evolutionsbiologischer Perspektive ist Schmerz also ein mentaler Zustand, der durch eine bestimmte physikalische Beschaffenheit des Nervensystems verursacht wird, und die zur Sicherung des eigenen Überlebens beitragende Funktion hat, ein Erfahrungssubjekt darüber zu informieren, dass seine körperliche oder seelische Integrität gefährdet und somit das individuelle Überleben bedroht ist.⁴¹

Dass Schmerzen als mentale Zustände die Funktion haben, den Organismus über körperliche oder seelische Schädigungen zu informieren, impliziert aus philosophischer Perspektive, dass Schmerzen intentionale Zustände sind.⁴² Analog zur Sinneswahrnehmung verfügt ein Schmerz also über ein intentionales Objekt, das er repräsentiert.⁴³ Das intentionale Objekt, das ein vom Nervensystem auf ver-

40 Vgl. G. Woollard: 2019, S. 142: »To be alive means to be part of the great temporal story of life, to live in the molecular circle of life. Our metabolism is intertwined with other living beings and we speak the same molecular language.« Vgl. Armstrong, David Malet: *A Materialist Theory of the Mind*, London: 1968, hier S. 209: »It is clear that the biological function of perception is to give the organism information about the current state of its own body and its physical environment, information that will assist the organism in the conduct of life.«

41 Vgl. S. B. Fink: 2012, S. 3: »If pain has an evolutionary history, it suggests a function for survival. Pain is part of nature.« Vgl. auch Friedrich, Orsolya/Tambornino, Lisa: »Schmerz als Leib und Identität konstituierendes Erlebnis«, in: *Der Schmerz* 30 (2016), S. 323-326, S. 324. Vgl. auch O. Friedrich/L. Tambornino: 2016, S. 324: »Entwicklungsgeschichtlich verständlich und physiologisch gut erklärbar ist Schmerz in seiner Funktion als Abwehrsystem zum Schutz des Organismus.« Vgl. auch C. Bozzaro: 2016, S. 218: »Die Möglichkeit Schmerzen zu erleiden, ist in der Körperlichkeit des Lebendigen verankert. Menschen, ebenso wie andere Lebewesen können deshalb Schmerzen empfinden, weil sie einen Körper mit einem entsprechenden Nervensystem haben. Dieser kann unterversorgt und krankheitsanfällig sein, er kann geschnitten, gestoßen, verbrannt, zerstückelt, ja letztlich vernichtet werden.«

42 Vgl. S. B. Fink: 2012, S. 4: »As a mental state, psychic pain is directed towards an object or a state of affairs – what philosophers call its intention.« Vgl. auch Corns, Jennifer: *The Complex Reality of Pain*, New York: 2020, hier S. 43: »Representation is one form of intentionality; one way for something to be about something else is by representing it.«

43 Vgl. auch M. Aydede, Pain, S. 19: »[F]eeling pain normally involves perceiving something in the same sense in which one perceives a red apple when one sees it in good light.« Vgl. auch

lässliche Art verursachter Schmerz repräsentiert, ist eine körperliche oder seelische Schädigung. Diese kann je nach begrifflichem Vermögen und Kenntnisstand unterschiedlicher Erfahrungssubjekte bei gleichbleibendem Ursachentyp semantisch in unterschiedlichen Graden bestimmt sein: Während ein Kind beispielsweise mangels begrifflicher Kompetenz die durch *seinen* Schmerz repräsentierte körperliche Schädigung nur als einen stechenden Schmerz im Magenbereich fassen kann, ist es möglich, dass eine Ärztin *ihren* Schmerz bei gleichem Ursachentyp aufgrund ihrer Fachkompetenz als eine Entzündung des Blinddarms identifizieren kann. Obwohl Schmerzen also generell über körperliche oder seelische Schädigungen informieren, ist der Gehalt der Repräsentation sowohl vom begrifflichen Vermögen als auch vom Kenntnisstand des Subjektes abhängig.⁴⁴ Dass Schmerzen als intentionale mentale Zustände einen Gehalt repräsentieren, dessen Beschreibung von der begrifflichen Kompetenz und dem Kenntnisstand desjenigen abhängt, der ihn hat, impliziert des Weiteren die Möglichkeit einer im Subjekt liegenden Fehlidentifikation der Schmerzursache. Analog dazu, dass es in der Sinneswahrnehmung möglich ist, dass trotz meines visuellen Eindrucks eines Apfelbaumes in Wahrheit nur eine Attrappe vor mir steht, ist es möglich, dass ein Schmerz sich von einem Schaden in meinem Fuß verursacht repräsentiert, in Wahrheit aber eine andere Beschaffenheit des Organismus diesen Schmerz verursacht.⁴⁵

Schmerzen als intentionale mentale Zustände zu verstehen, die über Schäden der körperlichen und seelischen Integrität des eigenen Organismus informieren, ermöglicht, erneut in Analogie zur Sinneswahrnehmung, das eingangs skizzierte Paradox des Schmerzes durch die Differenzierung von Schmerzen als mentalen Zuständen und ihren intentionalen Objekten wie folgt aufzulösen: Genau so wenig,

Casser, Lorenz: »The Function of Pain«, in: Australasian Journal of Philosophy (2020), online first, S. 3: »On this view, the feeling of pain in one's toe is the perception of bodily damage in one's toe, where the perception of bodily damage is a contentful representational stage.«

- 44 Die körperliche Schädigung, die vom Nervensystem angezeigt wird, ist auch hier analog zu den intentionalen Objekten unserer Sinneswahrnehmung: Ob jemand einen Gegenstand oder einen Baum oder einen 3-jährigen Apfelbaum wahrnimmt, ist bei gleichbleibender Ursache der visuellen Wahrnehmung abhängig von seinem begrifflichen Vermögen und seinem Kenntnisstand. Die Abhängigkeit der Beschreibung des intentionalen Objekts des Schmerzes führt auch zu einer möglichen Diskrepanz zwischen der internen und der externen Beschreibung von Schmerzen. Vgl. dazu Boddice, Rob: Pain. A Very Short Introduction, Oxford: 2017, S. 118.
- 45 Vgl. J. Corns: 2020, S. 45: »As pains are those mental episodes which represent located bodily disturbances, if there is no such located bodily disturbance, then the pain is misrepresenting the world. If there is no bodily disturbance at all, then the pain (which represents that there is) will be hallucinatory. If there is a bodily disturbance, but it is not how the pain represents it to be – it isn't where it is represented to be or as it is represented to be – then the pain will be illusory. Note that a hallucinatory or illusory pain is real a real pain, but it is also a real hallucination or illusion.«

wie wir bei genauerem Hinsehen unserer Sinneswahrnehmung die physikalischen Eigenschaften der durch sie repräsentierten Sachverhalte in der Welt zuschreiben, genau so wenig schreiben wir bei genauerem Hinsehen Schmerzen die physikalischen Eigenschaften der durch sie repräsentierten körperlichen Schädigungen zu. Die physikalischen Eigenschaften, die einem Schmerz oft durch seine Lokalisierung zugeschrieben werden, werden also nicht dem jeweiligen Schmerz als mentalem Zustand zugeschrieben, sondern dem intentionalen Objekt des Schmerzes, also der durch das Nervensystem zurecht oder zu Unrecht angezeigten Schädigung, die potentiell die körperliche und seelische Integrität und damit das eigene Überleben bedroht. Die genuin mentalen Eigenschaften wiederum, wie beispielsweise der nur dem Subjekt gegebene epistemisch privilegierte Zugang zum intentionalen Objekt des Schmerzes und das qualitative Empfinden des Schmerzes, werden dem Schmerz ungeachtet seines intentionalen Objekts zugeschrieben.

2.2 Das qualitative Erleben von Schmerzen und sein intrinsischer Wert

Das qualitative Erleben, Schmerzen zu haben, also dasjenige, wie es für ein Individuum phänomenologisch ist, in einem schmerzhaften Zustand zu sein, unabhängig davon, auf welches intentionale Objekt dieser Schmerz konkret gerichtet ist, wird meist als ein unangenehmes Gefühl charakterisiert, das unmittelbar mit der durch das Nervensystem angezeigten körperlichen oder seelischen Schädigung einhergeht und je nach Grad und Art der Schädigung zu einer enormen Vielzahl an Arten dessen, wie der Körper und die Seele wehtun kann, führe, die allesamt dadurch geeint wären, dass Schmerzen über einen intrinsisch negativen Wert verfügten, der das Subjekt motiviere, den Schmerz zu eliminieren.⁴⁶ Diesem Gedan-

46 Die Spannweite des möglichen Schmerzempfindens und die verschiedenen Arten, auf die der Körper oder die Seele schmerzen kann, werden im Folgenden mit dem Begriff des unangenehmen Gefühls bezeichnet, auch wenn es in den meisten Fällen wohl eine phänomenologische Untertreibung ist, dass Schmerzen nur ein unangenehmes Gefühl sind. Vgl. M. Aydede, Pain, 43: »Pains are not only sensory or perceptual experiences, they are also affective-motivational experiences or at least they seem to have an affective aspect. Feeling pain is normally having an awful, hurtful, ›painful,‹ experience. So we may say that pains have a negative hedonic value.« Vgl. die Definition von Schmerzen der ISAP: »An unpleasant sensory and emotional experience associated with, or resembling that associated with, actual or potential tissue damage. [...] Pain is always a personal experience that is influenced to varying degrees by biological, psychological, and social factors. Pain and nociception are different phenomena. Pain cannot be inferred solely from activity in sensory neurons. Through their life experiences, individuals learn the concept of pain. A person's report of an experience as pain should be respected. Although pain usually serves an adaptive role, it may have adverse effects on function and social and psychological well-being. Verbal description is only one of several behaviors to express pain; inability to communicate does not negate the possibility that a human or a nonhuman animal experiences pain.« (siehe <https://www.iasp-pain.org/P>)

ken folgend sind Schmerzen Erfahrungen, die nicht nur intentional auf potentielle körperliche und seelische Schädigungen gerichtet sind, sondern darüber hinaus die jeweilig repräsentierte Schädigung als unangenehmes Gefühl präsentieren und damit dem Erfahrungssubjekt einen Grund an die Hand geben, Schmerzen dadurch zu vermeiden, dass ihre Ursache aufgelöst wird. Aber obwohl es naheliegend ist, anzunehmen, dass nicht nur körperliche oder seelische Schäden unmittelbar unangenehm sind, sondern darüber hinaus Schmerzen immer als unangenehm empfunden werden und somit über einen intrinsisch negativen Wert verfügen, der die Betroffenen dazu motiviert, den Schmerz zu vermeiden, wird diese Annahme durch die Erfahrung widerlegt.

Auf der einen Seite ist es nicht der Fall, dass jede körperliche Schädigung als unangenehm empfunden wird: Patienten, die von *kongenitaler Analgesie* betroffen sind, empfinden trotz körperlicher Schädigung prinzipiell kein unangenehmes Gefühl.⁴⁷ Darüber hinaus gibt es Fälle, in denen körperliche Schädigungen erst mit temporaler Verzögerung als unangenehm empfunden werden: Der körperliche Schaden einer auf dem Schlachtfeld zugefügten Wunde wird oft solange nicht als unangenehm empfunden, bis die Soldatin sich aus der Schlacht in Sicherheit gebracht hat. Fälle, in denen seelische Schädigungen nicht oder nur mit Verzögerung als unangenehm empfunden werden, sind beispielsweise Fälle, in denen einem Subjekt ein seelischer Missbrauch aufgrund seiner Verdrängung nie oder nur durch therapeutische Intervention zum vollen und damit schmerzhaften Bewusstsein kommt. Es gibt also körperliche und seelische Schäden, die nicht oder nur mit Verzögerung als unangenehm empfunden werden.⁴⁸

Auf der anderen Seite gibt es Fälle, in denen körperliche oder seelische Schädigungen zwar als unangenehm empfunden werden, aber kein intrinsisch negativer Wert mit diesem unangenehmen Gefühl verbunden ist. So nehmen Extremsportler

ublicationsNews/NewsDetail.aspx?ItemNumber=10475). Vgl. Aydede, Murat: »Defending the IASP Definition of Pain«, in: *The Monist* 100 (2017), S. 439-464 für eine weitere Analyse der vorherigen Definition des Schmerzes der ISAP.

47 Oftmals sterben diese Personen in jungen Jahren, was im Umkehrschluss die Vermutung bestärkt, dass das schmerzhaft empfinden einer körperlichen Schädigung einen Vorteil für das Überleben bietet. Siehe aber Levy, Ariel: »A World Without Pain«, in: *New Yorker* (2013) für eine Reportage über ein erfülltes und langes Leben ohne Schmerzempfinden. Vgl. auch <http://ghr.nlm.nih.gov/condition/congenital-insensitivity-to-pain> Vgl. J. Corns: 2020, S. 37: »Pain insensitivity is a condition whereby individuals do not report any pain and cannot reliably discriminate among various noxious stimulations.« Vgl. auch L. C. Casser: 2020, S. 1: »The sad case of those affected by *congenital analgesia*, or pain insensitivity, are commonly interpreted as compelling evidence for the adaptive value of pain's biological role. Many have taken this role to be that of a standard sensory system, dedicated to inform organisms about their (bodily) environment. On this view, pain's primary function is to inform organisms about damage to their bodies. Call this the *information-gathering story* of pain.«

48 Vgl. R. Boddice: 2017, S. 86.

beispielsweise das unangenehme Schmerzgefühl eines über die Grenzen der Belastbarkeit hinausgehenden Trainings in Kauf und assoziieren dieses Gefühl mit einem intrinsisch positiven Wert, da es zeigt, dass sie ihrem Ziel näherkommen. Darüber hinaus schreiben Menschen mit masochistischen Neigungen durch bestimmte körperliche oder seelische Schädigungen ausgelösten unangenehmen Gefühlen einen intrinsisch positiven Wert zu, den sie gerade verwirklichen und nicht vermeiden wollen.⁴⁹ Schlussendlich empfinden von *Asymbolia* betroffene Menschen laut eigener Aussage einerseits schreckliche Qualen, stören sich andererseits aber nicht daran. Für sie impliziert das unangenehme qualitative Schmerzerleben daher keinen intrinsisch negativen Wert. Es gibt also unangenehme Schmerzempfindungen, die nicht mit einem intrinsisch negativen Wert assoziiert sind.⁵⁰

Wenn es aber sowohl Fälle gibt, in denen eine körperliche oder seelische Schädigung nicht oder nicht unmittelbar mit einem unangenehmen Gefühl verbunden ist, als auch Fälle, in denen ein durch eine körperliche Schädigung verursachtes unangenehmes Gefühl vorliegt, aber nicht mit einem intrinsisch negativen Wert assoziiert wird, sondern mit keinem Wert oder einem intrinsisch positiven Wert, dann ist es einerseits falsch, dass körperliche Schäden notwendigerweise zu einem unangenehmen Gefühl führen, und andererseits falsch, dass Schmerzen notwendigerweise über einen intrinsisch negativen Wert verfügen.

49 Vgl. Bain, David: »The Imperative View of Pain«, in: *Journal of Consciousness Studies* 18 (2011), S. 164-185, hier S. 172: »[M]asochists can seem to find their pain pleasant; and sufferers of chronic pain who receive morphine (or, the past, lobotomies) sometimes say that their pain remains but no longer bothers them. If these are genuine dissociation cases, in which pain occurs without its hedomotive aspect, then that hedomotive aspect can neither constitute nor be a component of pain.« Es ist also falsch, wenn C. Bozzaro: 2016, S. 317 Schmerz wie folgt beschreibt: »Der Schmerz ruft unmittelbar den Wunsch bzw. die Forderung hervor, etwas gegen sein Bestehen zu unternehmen.«

50 Vgl. Grahek, Nikola: *Feeling Pain and Being in Pain*, Massachusetts: 2011, hier S. 31: »The post-operative condition of patients who have undergone prefrontal lobotomies to treat chronic pain is often regarded as the paradigm case of an extreme reactive dissociation syndrome – or at least of striking indifference to pain. After the operation, these patients typically report that their pain is still present, but that it doesn't bother them anymore, and/or that they do not mind or care about it anymore.« Vgl. auch Massin, Oliver: »Suffering Pains«, in: David Bain/Michael Brady/Jennifer Corns (Hg.), *Philosophy of Suffering: Metaphysics, Value, and Normativity*, Oxford: 2019, S. 75-99, hier S. 85: »*Asymbolia*: Some subjects, though they claim to have pains, also claim not to be bothered by them. Taking these subject's reports at face value, one is led to the conclusion that pains do not essentially displease, are not essentially disliked or suffered. Faced with such cases, upholders of the suffering account of pain have to dismiss the reports of the subjects who claim that they feel pain but do not suffer it. It would however be better not to dismiss as false such reports.« Vgl. auch S. B. Fink: 2012, S. 7f.

2.3 Schmerzen als holistisches und individuelles Phänomen

Ob Schmerzen, verstanden als die intentionale Anzeige einer körperlichen Schädigung, *de facto* mit einem unangenehmen Gefühl und einer intrinsisch negativen Bewertung einhergehen, scheint angesichts der Möglichkeit des Ausbleibens des qualitativen Erlebens oder der negativen Evaluation von weiteren Faktoren abhängig zu sein, die sich sowohl aus der biologischen Verfassung des jeweiligen Körpers als auch aus kulturellen, sozialen und individualgeschichtlichen Einflüssen speisen.

Biologische Faktoren können beispielsweise dazu beitragen, dass ein Organismus, abweichend von dem für seine natürliche Art charakteristischen Schmerzempfinden, welches mit statistischer Signifikanz mit einer körperlichen Schädigung einhergeht und auf eindringliche Weise zu einer Reaktion auffordert, nicht in der Lage ist, den unangenehmen qualitativen Aspekt des Schmerzes zu erleben. Die medizinische Forschung steht trotz der Annahme einer engen Wechselwirkung zwischen dem Schmerzempfinden und dem körperlichen Zustand eines Organismus immer noch am Anfang einer vertiefenden Analyse der Ursachen und des Empfindens von Schmerzen, hat aber bereits erkannt, dass Schmerztypen und Schmerzempfinden nicht mit Typen organischer Zustände korrelieren und es Schmerzempfindungen gibt, deren organische Grundlage aus medizinischer Perspektive bislang völlig unbekannt ist.⁵¹

Kulturelle und soziale Faktoren wiederum beeinflussen nicht nur, welche Reaktionen auf welchen Schmerz als kulturell und sozial akzeptierte Reaktionen anerkannt sind, sondern darüber hinaus auch den weltanschaulichen Rahmen, in den

51 Vgl. J. Corns: 2020, S. 128f.: »Offering mechanistic explanations for pain types requires groupings of token pains which correspond to some mechanism which determines them. We now know, however, that each token pain is instead determined by the convergent activity of multiple mechanism, and crucially, this convergence is idiosyncratic. The idiosyncratic complexity of pain undermines attempts to classify groups which correspond to the workings of an explanatory mechanism. Note that the claim that pain types are not mechanistically explicable is not here offered as a prediction about what pain science may or may not achieve; rather, it is supported by widely accepted results from within pain science. It is what we already know about the mechanism implicated in token pains which allows us to conclude against any eventual mechanistic explanations of pain types.« Vgl. auch O. Friedrich/L. Tambornino: 2016, S. 323. Obwohl angenommen wird, dass es zu jedem Schmerz einen organischen Zustand gibt, der ihn verursacht, sind die gleichen Schmerzen oft mit unterschiedlichen organischen Zuständen verbunden sowie die gleichen organischen Zustände auch mit unterschiedlichen Schmerzempfindungen einhergehen können. In Bezug auf die Relationen von Schmerzempfindungen und organischen Zuständen kann also wohl nur von einer Token-Token-Verursachung gesprochen, aber keine gesetzmäßige Verallgemeinerung über diesen Zusammenhang etabliert werden kann.

die eigenen Schmerzen integriert werden können.⁵² Wie eine Gesellschaft die Existenz von Schmerzen metaphysisch verortet, d.h. wie die Existenz von Schmerzen in der großen Narrative der Kultur verankert wird, beeinflusst unweigerlich die Art und Weise, wie ein dieser Gesellschaft zugehörendes Individuum welche seiner Schmerzen als intrinsisch negativ oder als intrinsisch positiv evaluiert.⁵³ Neben den biologischen, kulturellen und sozialen Faktoren wird auch der entwicklungspsychologische Gang und die auf den Widerfahrnissen des eigenen Lebens beruhende Charakterbildung einen Einfluss auf die Evaluation der als unangenehm empfunden körperlichen oder seelischen Zustände haben: Je nachdem, welche Erfahrungen ein Subjekt in seinem Leben gemacht hat, wird es gelernt haben, mit seinen Schmerzen je nach Situation und Art des Schmerzes unterschiedlich umzugehen.

In Anbetracht der Tatsache, dass die individuelle Reaktion auf körperliche oder seelische Schädigungen sowie die Evaluation des intrinsischen Wertes von Schmerzen durch biologische, soziale, kulturelle und individualgeschichtliche Faktoren beeinflusst wird, wird die Schlussfolgerung nahegelegt, dass Schmerz seinem Wesen nach ein individuelles und durch die biographische Ganzheitlichkeit der einzelnen Person beeinflusstes Phänomen ist, das in seinen verschiedenen Ausprägungen zwar dadurch geeint wird, dass eine potentielle Bedrohung der körperlichen oder seelischen Integrität des eigenen Organismus dem denkenden Bewusstsein angezeigt wird, sich aber außer der subjektiven Versicherung seiner Präsenz einer Analyse in der Begrifflichkeit notwendiger und hinreichender Bedingungen seines Vorliegens entzieht. Nehmen wir den intentionalen und den qualitativen Charakter von Schmerzen zusammen, lässt sich die Natur des Schmerzes daher *cum grano salis* nur wie folgt umschreiben: Schmerzen sind mentale Eigenschaften, die in der Regel durch Zustände des Nervensystems ausgelöst werden und einen Zustand des Organismus repräsentieren, der potentiell die körperliche oder seelische Integrität und eventuell das Überleben des Individuums bedroht. Schmerzen sind meist, aber nicht immer mit einem qualitativen Empfinden verbunden, das zwar in der Regel als unangenehm beurteilt und daher mit einem intrinsisch negativen Wert verbunden wird, aber aufgrund von biologischen, sozialen, kulturellen und

52 Vgl. S. B. Fink: 2012, S. 3: »[P] ain has a strong social and cultural component influencing at least three aspects: the expression of pain, the potential to see meaning in certain pains and the specific objects causing psychic pain.«

53 Gerade in der Geschichte des Christentums wurden Schmerzen nicht immer als intrinsisch negativ bewertet. Vgl. R. Boddice: 2017, S. 17: »The long period of human history in which pain and suffering were actively sought by the pious as both evidence of their piety and as a (partial) guarantee of salvation is a challenge to the view that all pain is evil.«

individuellen Faktoren ebenso mit keinem oder einem intrinsisch positiven Wert assoziiert werden kann.⁵⁴

2.4 Die existentielle und moralische Bedeutung von Schmerz

Die bisherige Analyse des Schmerzbegriffs hat sich auf Schmerzen als Schmerzen und somit auf Schmerzen als singulären Phänomenbereich konzentriert. Im Folgenden wird der Fokus der Analyse erweitert und aus philosophischer Perspektive untersucht, welchen Stellenwert Schmerzen für das selbstbewusste Leben haben. Da allen Schmerzen, unabhängig davon, welcher intrinsischer Wert ihnen zugeschrieben wird, und ob sie mit einem unangenehmen Gefühl einhergehen, gemein ist, dass sie eine potentielle Schädigung der körperlichen oder seelischen Integrität anzeigen, lassen Schmerzen *eo ipso* das Verhältnis des Ichs zu seinem durch psychophysische Faktoren bestimmten Leib aufleuchten. Während ohne Schmerzen zu haben das Ich in der Regel mit und durch seinen Leib in Einheit mit der Welt west, forcieren Schmerzen eine Dissonanz zwischen dem Ich und seinem Leib und stören somit sein In-der-Welt-Sein.⁵⁵ Aus phänomenologischer Sicht ist Schmerz als Informant über den Zustand des eigenen Leibes daher nicht nur von evolutionärem Vorteil, sondern wesentlich Widerfahrnis, das es einem selbstbewussten Erfahrungssubjekt ermöglicht (oder es zwingt), sich aufgrund der durch den Schmerz angezeigten Dissonanz zum Leib nicht nur des eigenen Leibes *qua* Leib bewusst werden zu können, sondern dadurch dazu beiträgt, erkennen zu können, dass die eigene Existenz an das Wohlergehen des durch körperliche und seelische Faktoren bestimmten Leibes gebunden ist.⁵⁶ Schmerz zeigt aber nicht nur ganz konkret die Verletzbarkeit, sondern aus metaphysischer Perspektive auch die Endlichkeit der eigenen Existenz als leibliches Erfahrungssubjekt an, das sich aufgrund dieser Verletzbarkeit nicht nur vor die Möglichkeit gestellt sieht, den eigenen Körper als fremden und für die Lebensqualität hinderlichen Körper zu erfahren, sondern ganz konkret damit konfrontiert wird, dass es in seiner Existenz von Faktoren abhängig

54 Vgl. J. Corns: 2020, S. 129: »Each token pain is the result of the convergent activity of numerous mechanism – genetic, chemical, biological, neural, and social. Whether a particular individual experiences pain on a particular occasion is determined, or explained, by the combined activity of these multiple mechanisms.«

55 Vgl. Lang, Hermann: »Nachwort«, in: Gadamer, Schmerz (2003), S. 43-51, hier S. 43: »Für menschliches Dasein scheint es konstitutiv, daß der Leib in der alltäglichen Existenz stumm bleibt, wir seiner vergessen können, er sich gewissermaßen darin vollendet, daß wir dank seiner uns ganz an die Welt und unsere Aufgaben darin weggeben können.«

56 Vgl. O. Friedrich/L. Tambornino: 2016, S. 324: »Man kann im phänomenologischen Vokabular davon sprechen, dass Schmerz eine unmittelbare Leibempfindung darstellt. Er verdeutlicht die Koexistenz und Wechselwirkung von einem organischen Körper und einem Subjekt Leib.«

ist, die oftmals außerhalb seiner Kontrolle liegen.⁵⁷ Durch die Einsicht in die eigene Endlichkeit und damit auch durch die dieser Einsicht stehendes Fußes folgende Erkenntnis der Begrenztheit der eigenen Macht wird sich ein selbstbewusstes Subjekt der unumgänglichen Dringlichkeit der Frage nach dem Sinn des Schmerzes in seinem Leben gewahr, die herausfordernd den Schmerz als eine Störung im Gefüge des Daseins sinnstiftend verortet sehen will und daher unumgänglich über den Schmerz hinausgehend zur Frage nach dem Sinn des Lebens und damit einhergehend zur Frage nach dem Sinn des Seins selbst führt.⁵⁸ Dass auf den Schmerz folgende Leiden ist also ein wichtiger Faktor der Motivation zur Selbstreflektion und philosophischen Verortung sowohl des eigenen Lebens als auch des Seins selbst und damit auch eine Motivation des Bestrebens, die Wirklichkeit auf eine verlässliche Art und Weise, d. i. mit und durch den wissenschaftlichen Zugang zur Wirklichkeit, zu verstehen.⁵⁹

Obwohl die Anzeige der Verletzbarkeit und Endlichkeit des eigenen Daseins eine existentielle Folge des Schmerzes ist, unabhängig davon, ob er mit einem unangenehmen Gefühl oder einer bestimmten Evaluation des Schmerzes aus subjektiver Perspektive einhergeht⁶⁰, zeigt sich eine weitere Dimension des Schmerzes besonders deutlich dort, wo Schmerzen, wie es statistisch wohl am häufigsten

-
- 57 Vgl. ebd., S. 324: »Schmerz kann [...] zu einer unmittelbaren Bemerkbarkeit des Leibes führen, zur Erfahrung seiner Unentrinnbarkeit, seiner Verletzbarkeit oder auch Fremdheit.« Vgl. auch H. Lang: 2003, S. 49: »Wie wohl bei kaum einem anderen Phänomen, wird uns im Schmerz das Leben als unseres, unsere menschlich-endliche Subjektivität nahegebracht.« Vgl. auch Kleinschmidt, Sebastian: Schmerz als Erlebnis und Erfahrung. Deutungen bei Ernst Jünger und Viktor von Weizsäcker, Leonberg: 2016, hier S. 5: »Wehtun kann der Körper an fast jeder Stelle, wehtun kann die Seele auf fast jede Art. Schmerzen sind Zufügungen, egal ob von außen oder innen, gewaltsame Eindringlinge, bedrohliche Eroberer, die uns zu Fremdlingen machen im eigenen Haus.«
- 58 Vgl. C. Bozzaro: 2016, S. 319: »Menschliches Schmerzerleben ist immer auch ein existenzielles Problem, denn es ist eine Erfahrung, die nach Sinnstiftung, Deutung und einer Einordnung in die eigene Existenz verlangt. Das menschliche Erfahren von Schmerzen besteht nicht nur im unmittelbaren Betroffensein durch den Schmerz, sondern ist ein Erleben, welches auf die Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit des Lebens gerichtet ist.«
- 59 Vgl. auch H. Lang: 2003, S. 51: »Leiden, und das heißt in unserem Kontext, Schmerz, führt in eine Grenzsituation, worin sich menschliches Dasein existentiell als endliches und verletzbares begegnet. Deshalb gilt es auch, das Leiden am Schmerz in den eigenen Lebensvollzug verstehbar einzubauen, und so kann es existenzzerhellend zur Lebenssituation, zur Lebensbewältigung selbst beitragen.«
- 60 Schmerz als intentionaler mentaler Zustand kann, analog zur Sinneswahrnehmung, nur etwas anzeigen, das dem Denken des Menschen ein intentionaler Gegenstand ist, ohne direkt mit einer emotionalen oder voluntativen Reaktion verbunden sein zu müssen. Ein Schmerz kann analog zur Wahrnehmung eines Baumes seine Existenz darin erschöpfen, dass er nur etwas anzeigt.

der Fall ist, mit einem unangenehmen Gefühl und einer intrinsisch negativen Bewertung einhergehen: Schmerzen, die mit einem unangenehmen Gefühl und einer intrinsisch negativen Bewertung einhergehen, sind Schmerzen, an denen das Subjekt leidet.⁶¹ Die Schmerzen, an denen ein Subjekt leidet, sind wiederum diejenigen Schmerzen, die die moralische Dimension des Schmerzes ausmachen, da sie am dringlichsten das Herz eines denkenden, fühlenden, und wollenden selbstbewussten Lebens in Beschlag nehmen.⁶² Denn, Schmerzen zu empfinden, an denen gelitten wird, wirft das Subjekt nicht nur in die Immanenz seines eigenen Daseins zurück, zu dem es sich verhalten muss, sondern ermöglicht ihm, offen zu sein für die Möglichkeit des Schmerzes der anderen Lebewesen, die, wie es aus der Erfahrung weiß, auch über einen verletzbaren und endlichen Organismus verfügen, der ihnen, ob bewusst oder unbewusst, als Existenzbedingung zur Sorge aufgetragen ist. Da ein leidendes Subjekt das berechnete Interesse hat, seinem eigenen Leiden ein Ende zu setzen, damit die durch den Schmerz gestörte körperliche und seelische Integrität wiederhergestellt wird, ermöglicht seine Leiderfahrung *eo ipso*, dieses berechnete Interesse an der jeweiligen seelischen und körperlichen Integrität denjenigen Organismen zu unterstellen, ob sie sich dessen bewusst sind oder nicht, von denen es Gründe gibt, anzunehmen, dass sie leiden. Die eigene Leiderfahrung als denkendes, fühlendes und wollendes Wesen wird somit zur Triebfeder, das Leiden des Lebendigen erkennen zu können und ihm ein berechtigtes Interesse zu unterstellen, dem Leiden ein Ende setzen zu wollen. Aus der Erkenntnis aber, dass es berechnete Interessen des Lebendigen gibt, nicht nur nicht zu leiden, sondern auch den Zustand des Leidens zu überwinden, folgt, dass es hinreichende Gründe gibt, das Leiden des Lebendigen zu verhindern, was bedeutet, dass das Leiden des Lebendigen verhindert werden soll. Dass das Leiden des Lebendigen verhindert werden soll, ist aber nichts anderes als eine moralische Handlungsaufforderung: Diejenigen Handlungen sollen unternommen werden, die das Leiden des Lebendigen verhindern oder lindern, damit die körperliche und seelische Integrität des Lebendigen und damit sein Wohlergehen wiederhergestellt wird. Die eigene Leiderfahrung ist damit ein wesentliches Element und ein hinreichender

61 Vgl. Baas, Helge: *Der Elende Mensch. Das Wesen menschlichen Leidens oder Warum der Mensch leiden muss*, Würzburg: 2008 für eine eingehende Analyse des Wesens des menschlichen Leidens. Vgl. auch O. Massin: 2019, S. 88: »Pain is pain, suffering is suffering. From the standpoint of descriptive psychology, pain and suffering cannot be reduced, analyzed or defined in terms of each other, nor, I suspect, in terms of other phenomena. They have to be accepted as primitive. [...] What then are the relations between pain and suffering – identity, subsumption, and essential participation having been excluded? [...] suffering a pain is the correct emotion to entertain towards it.«

62 Vgl. S. B. Fink: 2012, S. 14: »So what are the properties that make a pain relevant for moral discourse? We have already mentioned the property of being experienced and being negatively emotionally charged.«

Grund für moralisches Handeln. Sie führt dazu, zu erkennen, dass das Leiden in der Welt etwas ist, dass seinem Wesen nach nicht sein soll.⁶³ Leiden führt somit zur Erkenntnis, dass die Welt nicht ist, wie sie sein soll und ist deswegen ein hinreichender Grund, dazu beizutragen, dass sie wird, wie sie sein soll.⁶⁴

Wird die existentielle mit der moralischen Dimension des Schmerzes zusammen genommen, kann die über das komplexe Wesen des Schmerzes *qua* singulärem mentalen Zustand hinausgehende Bedeutung für das selbstbewusste Leben wie folgt zusammengefasst werden: Schmerzen zu empfinden, an denen gelitten wird, ist die Verwirklichung eines im selbstbewussten Leben verankerten Potentials zur Einsicht in die eigene verletzbare Endlichkeit, die uns nicht nur die verletzbare Endlichkeit allen lebendigen Seins erschließen kann, sondern uns dadurch auch die moralische Fürsorge für das Lebendige ins Stammbuch unserer Moralität schreibt.

3. Die Zukunft des Schmerzes

Basierend auf den gewonnenen Erkenntnissen über das komplexe Wesen des Schmerzes und seiner existentiellen und moralischen Dimension kann abschließend das trans- und posthumanistische Argument zur Eliminierung von Schmerz und Leid durch den Einsatz technischer Mittel evaluiert werden. Obwohl das Argument deduktiv gültig ist und im Falle der Wahrheit seiner Prämissen die

63 Das hier vorgetragene Argument setzt metaphysische Annahmen über das Wesen des Lebendigen insofern voraus, dass aus dem Wesen des jeweils lebendigen Organismus Bestimmungen folgen, die objektiv Zustände spezifizieren, die das Wohlergehen des Organismus beeinflussen. Der Wesensbegriff wird also naturrechtlich als Sollbegriff eines Wesens verstanden, der spezifiziert, wie das Leben des Organismus *idealiter* zu bestimmen ist. Obwohl eine so verstandene substanzialistische und naturrechtliche Metaphysik gerade in der Theologie seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts als überkommen und zu ethischen Problemen in Bezug auf den freien Lebensvollzug menschlichen Lebens führend betrachtet wird, folgen die einer solchen Metaphysik oft untergeschobenen Probleme nicht aus ihr. Vgl. dazu Schneider, Ruben: »Gender-Metaphysik und Ontologie der Homosexualität«, in: Benedikt Paul Göcke/Thomas Schärfl (Hg.), *Freiheit ohne Wirklichkeit? Anfragen an eine Denkform*, Münster: 2020, S. 249-289.

64 Im Kontext der auf den Menschen bezogenen Analyse spezifiziert von Weizsäcker dies wie folgt: »Im Schmerz ist aber das enthalten, dass etwas nicht sein soll, was doch ist, und dieser Widerspruch von Sollen und Dasein ist die eigentliche Wirklichkeit des Menschen als Kreatur. Der Mensch als Kreatur hat nicht nur die kalte Existenz, sondern sein Dasein ist immer ein So-sein-Sollen: dies ist der richtige ontologische Begriff vom Menschen und seiner Wirklichkeit. Seine Ontologie ist daher eigentlich nicht eine Lehre vom Sein, sondern eine Lehre von Geboten.« [zitiert in S. Kleinschmidt: 2016, S. 21]

Wahrheit der Schlussfolgerung implizieren würde, ist es mit einigen Problemen konfrontiert.

Ein erstes Problem mit dem Argument besteht darin, dass es in der Formulierung seiner Prämissen die komplexe Natur des Schmerzes verkennt. In ihrer gegenwärtigen Form besagt Prämisse (1), dass Schmerzen die Qualität selbstbewussten und personalen Lebens mindern. Da gezeigt worden ist, dass nicht alle Formen von Schmerz mit einem unangenehmen Gefühl oder einem negativen intrinsischen Wert einhergehen – einige Formen von Schmerz sogar mit einem intrinsisch positiven Wert assoziiert werden – ist die Prämisse in ihrer gegenwärtigen Form nicht haltbar und muss präzisiert werden. Nur diejenigen Formen von Schmerz, die eine potentielle Schädigung der körperlichen und seelischen Integrität anzeigen und sowohl mit einem unangenehmen Gefühl als auch mit einem intrinsisch negativen Wert einhergehen, also nur diejenigen Formen von Schmerzen, an denen selbstbewusstes Leben leiden kann, können die Qualität selbstbewussten Lebens mindern.⁶⁵ Die Prämissen des Argumentes müssen also in einem ersten Schritt wie folgt reformuliert werden:

- (1) Diejenigen Schmerzen, die eine potentielle Schädigung der körperlichen und seelischen Integrität anzeigen und mit einem unangenehmen Gefühl und einem intrinsisch negativen Wert assoziiert sind, mindern die Qualität selbstbewussten Lebens.
- (2) Wenn Schmerzen, die eine potentielle Schädigung der körperlichen und seelischen Integrität anzeigen und mit einem unangenehmen Gefühl und einem intrinsisch negativen Wert assoziiert sind, die Qualität selbstbewussten Lebens mindern, dann sollten sie, wenn möglich, durch den Einsatz von Technologie verhindert werden.
Also:
- (3) Diejenigen Schmerzen, die eine potentielle Schädigung der körperlichen und seelischen Integrität anzeigen und mit einem unangenehmen Gefühl und einem intrinsisch negativen Wert assoziiert sind, sollten, wenn möglich, durch den Einsatz von Technologie verhindert werden.

Aber auch in dieser Form ist das Argument ambivalent, da Prämisse 2 nicht spezifiziert, welcher Aspekt des Schmerzes durch Technologie verhindert werden soll. Prinzipiell ist es denkbar, dass Technologie uns in die Lage versetzt, folgende Aspekte des Schmerzes zu eliminieren: (a) Die Anzeige einer Schädigung der seelischen und körperlichen Integrität des Organismus, (b) das unangenehme Gefühl, das mit Schmerzen verbunden ist, (c) die Evaluation des Schmerzes als intrinsisch

⁶⁵ Schmerzen, die mit einem intrinsisch positiven Wert assoziiert werden, können sogar die Lebensqualität steigern und daher aktiv gesucht werden.

negativ oder (d) sowohl (a) als auch (b) und (c). Da ein Wesen, das keine Informationen über potentielle Schäden seiner körperlichen und seelischen Integrität hat und im Falle des Vorliegens dieser Schäden keine unangenehmen Gefühle oder negativen intrinsischen Werte mit ihnen assoziiert, ein Wesen ist, das *sensu stricto* keinen Schmerz empfinden kann, steht die letzte Option dafür, dass aus trans- und posthumanistischer Sicht mit Hilfe von Technologie nicht nur der tatsächlich vorhandene Schmerz, sondern das genuine Vermögen selbstbewussten Lebens, Schmerz zu empfinden, zur Steigerung seines Wohlergehens eliminiert werden sollte. Keine der möglichen Optionen, Aspekte des Schmerzes durch Technologie zu eliminieren, kann restlos überzeugen.

Ad (a): Dass Schmerzen eine Schädigung der körperlichen und seelischen Integrität des Organismus anzeigen, ist nicht nur ein evolutionärer Vorteil gewesen, der es dem *homo sapiens sapiens* in der Vergangenheit ermöglichte, die eigenen Überlebenschancen zu steigern, sondern ist ein wesentlicher Aspekt selbstbewussten Lebens, das sich auch heute autonom in einer Welt zurechtfinden muss, die jederzeit seine körperliche und seelische Integrität bedrohen kann. Dies gilt für alle Formen verkörperten Lebens, unabhängig davon, ob das selbstbewusste Leben mit der Existenz eines biologischen oder eines virtuellen Körpers einhergeht: Auch als virtueller *Upload* verfügt ein Subjekt über eine materielle Grundlage seiner Existenz, die beschädigt werden kann. Ohne die Möglichkeit, sich einer potentiellen Schädigung der körperlichen und seelischen Integrität bewusst zu werden, wäre ein Erfahrungssubjekt nicht nur von einer für das selbstgesteuerte Leben notwendigen Informationsquelle abgeschnitten, sondern als Folge von seinem Leib oder seiner materiellen Existenzgrundlage entfremdet und damit potentiell dem Wahn preisgegeben, dass der Zustand des eigenen Leibes oder der materiellen Existenzgrundlage für das eigene Leben irrelevant ist. Dass Schmerzen, verstanden als intentionale mentale Zustände, existieren, ist somit keine Minderung der Lebensqualität, sondern die *conditio sine qua non* für ein selbstgesteuertes bewusstes Leben.⁶⁶

Ad (b): Die Möglichkeit, das unangenehme Gefühl, das mit Schmerzen verbunden ist, durch Analgetika zu lindern, ist seit einiger Zeit fester Bestandteil des medizinischen Repertoires und der medizinische und pharmakologische Fortschritt wird es uns sehr wahrscheinlich in den nächsten Jahrzehnten durch neue Erkenntnisse über die neuropsychologische Funktionsweise des Nervensystems ermöglichen, die vom Schmerzpatienten empfundenen unangenehmen Gefühle entweder

66 Vgl. R. Boddice: 2017, S. 65: »[F]rom a functional point of view [...], there are compelling reasons why pain is essential and helpful. Without pain, we are at enormous risk. Pain holds us in check when there is something wrong, causing us to protect injured parts. [...] In this most fundamental sense, the potential for dysfunction notwithstanding, pain is an unmitigated good.«

durch pharmakologische Mittel oder prophylaktische gentechnische Veränderungen zu verhindern. Die technischen Möglichkeiten, das mit dem Schmerz assoziierte unangenehme Gefühl zu lindern, sind auf der einen Seite ohne Zweifel in einer Reihe von Fällen eine moralisch gebotene Handlungsoption, um dem Leiden eines bewussten Wesens, unabhängig von der Möglichkeit, die Ursache seines Schmerzes zu behandeln, Linderung zu verschaffen.⁶⁷ Auf der anderen Seite scheint es aber einen Rubikon des palliativen oder prophylaktischen Gebrauchs von Analgetika zu geben, der dann überschritten sein könnte, wenn das Aufkommen von unangenehmen Gefühlen *tout-court* eliminiert werden soll. Basierend auf der Annahme, dass einige Sachverhalte in der Welt bestehen, die nur dann angemessen erfasst werden können, wenn ihre Wahrnehmung mit einem unangenehmen Gefühl einhergeht, würde eine vollständige Eliminierung unangenehmer Gefühle auf Seiten des Subjekts verhindern, dass auf die in der Welt bestehenden Sachverhalte auf eine emotional adäquate Art und Weise reagiert werden kann. Durch das Ausbleiben eines unangenehmen Gefühls in Reaktion auf körperliche oder seelische Schäden wäre somit einerseits die Gefahr einer emotionalen Entfremdung vom Sein und andererseits die Gefahr einer Instrumentalisierung der eigenen Leiblichkeit durch diese Entfremdung gegeben. Wer auf einen Nagel tritt und die im Bewusstsein angezeigte Schädigung nicht länger als unangenehm empfinden kann, der scheint analog zu *kongenitaler Analgesie* dem Risiko ausgesetzt zu sein, den eigenen Leib im Modus der von jeder emotionalen Verbindung losgelösten instrumentellen Vernunft nur noch analog zu einer defekten Maschine behandeln zu können. Wer aufgrund des Todes eines geliebten Menschen kein unangenehmes seelisches Gefühl empfinden kann, weil er genetisch dazu nicht in der Lage oder pharmakologisch so eingestellt ist, dass die normalerweise mit dem unangenehmen Gefühl einhergehenden Reaktionen des Nervensystems ausbleiben, der scheint keinen axiologisch relevanten Gewinn seiner Lebensqualität sein Eigen nennen zu können, sondern eher an einer fundamentalen Einschränkung der Wirklichkeitswahrnehmung und somit an einer Reduktion des zum Wert des selbstbewussten Lebens beitragenden Vermögen des Fühlens zu leiden. Das vollständige Ausbleiben unangenehmer Gefühle ist also nicht nur mit Gründen als eine Limitierung des emotionalen Vermögen selbstbewussten Lebens zu verstehen, sondern läuft darüber hinaus Gefahr, einen adäquaten Kontakt zur Wirklichkeit zu verhindern, der für ein selbstbewusstes Leben aufgrund dessen, wie die Welt beschaffen ist, notwendigerweise auch zu unangenehmen körperlichen und seelischen Schmerzen führen kann.

Ad (c): Neben der Anzeigefunktion des Schmerzes und dem mit ihm einhergehenden unangenehmen Gefühl kann schließlich auch darauf gezielt werden, die

67 Vgl S. B. Fink: 2012, S. 4: »Most agree intuitively and without reference to any meta-ethical theory that pain is something we ought to prevent and elicit in our fellow beings.«

intrinsisch negative Bewertung des Schmerzes durch pharmakologische oder technische Eingriffe unter Beibehaltung der beiden erstgenannten Aspekte in eine neutrale oder positive Wertung zu transformieren. Um dem Schmerz eine wesentliche Dimension zu nehmen, weswegen an ihm gelitten wird, könnte dieser Idee folgend die Evaluation des Schmerzes auf Seiten des Subjektes verändert werden. Obwohl es, wie gesehen, Fälle gibt, in denen Schmerzen mit einem intrinsisch neutralen oder intrinsisch positiven Wert assoziiert sind, sind diese Schmerzen keine Schmerzen, an denen gelitten wird. Eine Welt, in der technologische und pharmakologische Eingriffe in das Bewusstsein dazu führen, dass nicht länger an Schmerzen gelitten wird, scheint aber aus verschiedenen Gründen keine erstrebenswerte Welt zu sein. Zum einen scheint dadurch dem selbstbewussten Leben eine grundlegende Motivation zur Moralität zu fehlen: Wenn ein Individuum aus der ihm eigenen Perspektive Schmerzen keinen intrinsisch negativen Wert mehr zuschreiben kann, dann wird dieses Individuum begrifflich kaum in der Lage sein, den Schmerzen anderer Wesen einen intrinsisch negativen Wert zuzuerkennen.⁶⁸ Damit wird es aber nicht länger in der Lage sein, anzuerkennen, dass es berechnigte Interessen des Lebendigen zur Vermeidung des Leidens gibt: Ihr Leiden ist ja aus Sicht des Subjektes nicht länger als intrinsisch negativ zu bewerten. Leiden und Empathie sind eng verbunden.⁶⁹ Dann aber besteht für das Individuum kein Grund, das Leiden zu verhindern. Es scheint also der intrinsisch negative Wert des Schmerzes zu sein, der uns ermöglicht, die Anderen als leidendes Subjekt wahrzunehmen: Je näher wir selbst dem Leiden stehen, desto offener sind wir, das Leiden des Lebendigen anzuerkennen.⁷⁰ Mit technischen Mitteln dafür Sorge zu tragen, dass Schmerzen nicht länger als intrinsisch negativ bewertet werden, läuft also Gefahr, eine wesentliche Grundlage der Moral zu untergraben. Zum anderen scheint das Vorhaben, mit technischen Mitteln die intrinsisch negative Wertung des Schmerzes zu verhindern, unmittelbar mit der Freiheit und Rationalität selbstbewussten Lebens zu kollidieren: Dass bestimmte Schädigungen der körperlichen und seelischen Integrität nicht nur mit einem unangenehmen Gefühl, sondern

68 Vgl. R. Boddice: 2017, S. 60: »A number of studies have shown that empathy is dependent on our ability to call forth emotions that we have experienced first-hand, or on our capacity to imagine being in the other's shoes.«

69 Vgl. ebd., S. 63: »If pain and empathy are functionally related – that is, being in pain and witnessing another in pain – then taking pain medication designed to eliminate physical pain might also eliminate the emotional pain caused by witnessing suffering. [...] While the research on empathic pain is at the cutting edge of neuroscience, neuropsychologists and human geneticists have argued for some time that individual emotional suffering, caused perhaps by social exclusion, bereavement, or a ›broken‹ heart, is neurologically no different to [...] pains caused by injury.«

70 Vgl. ebd., S. 64: »A heightened sensitivity to painful injury therefore probably equates to a more acute sense of the suffering of others.«

auch mit einer intrinsisch negativen Bewertung einhergehen, ist in vielen Fällen Ausdruck des Subjekts, dass es seine Zustimmung zum Sein dieser Zustände verweigert und einen Grund sieht, die für den körperlichen oder seelischen Schmerz verantwortlichen Ursachen in der Welt zu ändern. Wer seinen Körper beispielsweise aufgrund seiner Arbeitsbedingungen schädigt, der wird nur dann einen Grund sehen, gegen diese Umstände anzugehen, wenn er seinem körperlichen Schmerz einen intrinsisch negativen Wert zuspricht. Wer seelisch misshandelt wird, wird sich nur zur Wehr setzen können, wenn er die seelischen Schäden als ein intrinsisches Übel versteht. Dem selbstbewussten Leben diese Fähigkeiten durch den Einsatz von Technologie zu nehmen, wäre also ein wesentlicher Eingriff in die freie und rationale Urteilskraft, die gerade den intrinsisch positiven Wert selbstbewussten Lebens konstituiert. Ein solcher Eingriff würde selbstbewussten Leben seinen Wert nehmen.

Ad (d): Die letzte Option zur Verhinderung des Schmerzes nimmt alle drei genannten Aspekte zusammen und stellt in Aussicht, durch den Gebrauch von Technologie, das genuine Vermögen Schmerz zu empfinden, zu überwinden, um damit die Lebensqualität selbstbewussten Lebens zu steigern. Diese Option ist nicht nur von den bereits erwähnten Bedenken zur Eliminierung einzelner Aspekte des Schmerzes betroffen, sondern steht darüber hinaus vor folgender Schwierigkeit: Ohne das Vermögen, Schmerz zu empfinden, läuft ein selbstbewusstes Leben Gefahr, seine Verletzbarkeit und Endlichkeit, die jedes Leben in diesem Universum, sei es virtuell oder biologisch, sein Eigen nennt, zu vergessen und sich dem Wahn hinzugeben, es selbst sei der Herr des Seins.⁷¹

So zeigt sich Schmerz schlussendlich doch in einem paradoxen Gewand: Obwohl jedes Leid gelindert werden soll, können wir in dieser ihr Ende in sich tragenden Welt Leiden nie vollständig verhindern. Obwohl jedes Leid gelindert werden soll, bleiben wir darauf verwiesen, uns zum Schmerz zu verhalten. Sich einseitig auf den Wunsch zu fokussieren, Schmerzen zu eliminieren, ist dabei eine mögliche Verhaltensweise. Sich einseitig darauf festzulegen, Schmerzen als Teil der *conditio humana* zu akzeptieren, stellt die diesem Wunsch entgegengesetzte Einstellung dar. Wie so oft im Leben, scheint die Lösung auch hier nicht in den Extremen zu liegen. Zum einen bleibt es aufgrund der vielfältigen Bedeutungsdimensionen von Schmerz fraglich, ob die vollkommene Abschaffung von Schmerz wünschenswert sei. Zum anderen scheint die absolute Eliminierung von Schmerz nicht umsetzbar

71 Vgl. S. Kleinschmidt: 2016, S. 19: »Wer Schmerzen wie ein nihilistischer Aufklärer betrachtet, als sinnlos, als moralischen Skandal, als Irrtum der Natur, der wird verlangen, ihn völlig aus der Welt zu schaffen. Doch wer dies versucht, wird Schiffbruch erleiden, wie alle Utopisten, die an Verwirklichungen arbeiten, die dem Gesetz des Lebens widersprechen. Denn Schmerz gehört zum Leben, zu seinem Anfang und zu seinem Ende. Und für die meisten auch zu seinem Verlauf.«

zu sein, entweder, weil die Integrität des selbstbewussten, moralischen, personalen Lebens gefährdet würde, oder, weil es aufgrund der uns in ihrer Komplexität nie zur Gänze zur Verfügung stehenden Wirklichkeit nicht umsetzbar ist.

Wenn eine Welt ohne einen Funken Schmerz, ohne ein Quäntchen Leid nicht möglich sein wird, stellt eine einseitige, kindlich anmutende, Fixierung – negativ ausgedrückt – auf eine rigorose Weigerung, Schmerz zu akzeptieren, sowie – positiv ausgedrückt – auf den Wunsch, dass nie mehr etwas weh tun wird nach dem Motto »Flieg, Aua, flieg!«, eine Beschränkung der Möglichkeiten der wertenden Haltungen dar, deren Vielfalt es aber gerade bedarf bei einem Phänomen, dessen Facettenreichtum in der personal-biographischen, existenziell-menschlichen, moralisch-empathischen Dimension die dargestellte hohe Komplexität aufweist. Wir bleiben zurückgeworfen auf die moralische Tatsache, dass jeder (nicht intrinsisch wertvoll empfundene) Schmerz und jedes Leid verhindert oder gelindert werden soll, wenngleich diese moralische Tatsache nur eben eine solche ist, wenn wir Schmerzen und Leid empfinden können. Solange eine Welt ohne Schmerz und Leid nicht möglich ist, braucht es eine breitgefächerte Kultur des Schmerzes darüber, welcher Schmerz wann und warum stets zu vermeiden ist, darüber, welche Einstellungen zum Schmerz in verschiedenen Kulturen gelebt werden, darüber, welche Bedeutung Schmerz und Leid für den individuellen Menschen und für die Menschheit haben. Bei allen Machbarkeitsphantasien sollte der Transhumanist die Tatsache nicht aus dem Auge verlieren, dass wir mehr brauchen als das Ziel, Schmerzen zu überwinden. So sollte der Transhumanist bedenken, inwiefern Schmerzempfinden eventuell Teil des selbstbewussten Daseins ist. Ansonsten laufen wir Gefahr, durch die Eliminierung des Vermögens, Schmerzen zu empfinden, die Möglichkeit selbstbewussten Lebens gleich mit zu begraben.

Kreuz-Schmerzen

Beobachtungen zur (Nicht-)Thematisierung von Schmerzen in Unterrichtsmaterialien für den Religionsunterricht

Hanna Roose

1. Die Fragestellung

Anschaulichkeit und Erfahrungsorientierung gelten derzeit als anerkannte didaktisch-methodische Prinzipien im Religionsunterricht. Das gilt sowohl für die evangelische als auch für die katholische Religionsdidaktik. In der evangelischen Religionsdidaktik kennt das prominente Elementarisierungsmodell¹ die Dimension der elementaren Erfahrung. Diese Dimension soll die Erfahrungen auf Seiten der Schülerinnen und Schüler mit Erfahrungen, die in der biblisch-christlichen Tradition geronnen sind, verknüpfen. Diskutiert wird dann, wie eng oder locker diese Verknüpfung sinnvollerweise aussehen kann.² Auf katholischer Seite dominiert seit mehreren Jahrzehnten das Modell der Korrelationsdidaktik, die religiös-biblische Tradition und aktuelle Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler produktiv ins Gespräch bringen möchte.³ Auch hier ist aber umstritten, wie dieses Gespräch genauer aussehen kann und soll.

Dort, wo es um die Thematisierung von Schmerzen geht, kommen erfahrungsorientierte Prinzipien an ihre Grenzen. Wie anschaulich, wie erfahrungsorientiert dürfen körperliche Schmerzen im Unterricht dargestellt werden? Klar ist, dass Schülerinnen und Schülern im Religionsunterricht keine Schmerzen zugefügt werden dürfen – weder physisch noch psychisch. Die Frage, wie Schmerzen im Unterricht thematisiert werden können und dürfen, ist aber jenseits dieser selbstverständlichen Grenze komplexer.

1 Vgl. Schweitzer, Friedrich: Elementarisierung 2.0, Göttingen: 2019.

2 Vgl. Büttner, Gerhard/Dieterich, Veit-Jakobus/Roose, Hanna: Einführung in den Religionsunterricht. Eine kompetenzorientierte Didaktik, Stuttgart: 2015, S. 26.

3 Vgl. den Überblick bei Englert, Rudolf/Hennecke, Elisabeth/Kämmerling, Markus: Innenansichten des Religionsunterrichts. Fallbeispiele – Analysen – Konsequenzen, München: 2014, S. 74-104.

Denn Schmerzen haben einerseits etwas Privates, Persönliches. Ihre Thematisierung gehört insofern eigentlich eher in das persönliche, familiäre Umfeld⁴. Unterricht hingegen ist klassenöffentlich. Seine Kommunikation ist von »Thematisierungsschwellen« betroffen, die Kieserling für die Kommunikation unter Anwesenden beschrieben hat.⁵ Gerade *eigene* Schmerzen lassen sich nicht ohne Weiteres in der Klassenöffentlichkeit thematisieren. Der erfahrungsorientierte, subjektorientierte⁶ Anspruch von Religionsunterricht zielt auf persönliche Nähe und Relevanz. Gerade damit stellt er die unterrichtliche Kommunikation vor erhebliche Herausforderungen. Er überträgt dem Religionsunterricht die Aufgabe, Thematisierungsschwellen zu senken, ohne den Schülerinnen und Schülern zu nahe zu treten. Er muss die Grundantinomie von Nähe und Distanz⁷ damit anders justieren⁸ als andere Unterrichtsfächer.

Andererseits ist die Thematisierung von Schmerzen niemals »unschuldig«.⁹ Der Film »Die Passion Christi« von Mel Gibson aus dem Jahr 2004 wurde sehr kontrovers diskutiert – u.a. deshalb, weil er die Schmerzen Jesu bei der Kreuzigung sehr intensiv – und wohl durchaus realistisch – in Szene setzt. Mit seiner dras-

4 Oder – unter kommunikativ sehr restriktiv geregelten Bedingungen (Schweigepflicht) – ins ärztliche Umfeld.

5 Vgl. Kieserling, André: Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme, Frankfurt a.M.: 1999, S. 205.

6 Vgl. Boschki, Reinhold: Art. Subjekt, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon (www.wirelex.de), 2017 vom [26.08.2020].

7 Nach Werner Helsper steht Schule vor dem Problem, sich entweder einseitig an einer »gleichgültigen« Selektionsfunktion zu orientieren, oder einer »Aufdringlichkeitspädagogik« zu verfallen. Helsper, Werner: Antinomien des Lehrerhandelns in modernisierten pädagogischen Kulturen. Paradoxe Verwendungsweisen von Autonomie und Selbstverantwortlichkeit, in: Arno Combe/Werner Helsper (Hg.), Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns, Frankfurt a.M.: 1996, S. 521-569.

8 Andreas Wernet sieht speziell im konfessionellen Religionsunterricht und im auf Lebensorientierung ausgerichteten Fach LER unaufhebbare Spannungen zwischen universaler Leistungsorientierung und partikularen, (auch) persönlichen Relevantsetzungen: »Ein prominentes Beispiel für eine Verwerfung des universalistisch-unpersönlichen und funktional-spezifischen Musters stellt der »Bekenntnisunterricht« dar. Er konstituiert eine Uneindeutigkeit von »Bekenntnisorientierung« und kognitiver Orientierung. Sobald der schulische Unterricht qua Inhalt Bekenntnisunterricht sein will, begibt er sich tatsächlich in eine Paradoxie. Das gilt für den programmatischen Anspruch des konfessionellen Religionsunterrichts. Es gilt aber auch für seinen Ersatz. Wenn in Brandenburg ein neues Schulfach – Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde – die Bürde des alten, bekenntnisorientierten Religionsunterrichts abwerfen will, dann aber »Leben lernen« lehnen will – eine höchst diffus-partikuläre Orientierung, dann sind wir mit unaufhebbaren Widersprüchen konfrontiert.« Wernet, Andreas: Pädagogische Permissivität. Schulische Sozialisation und pädagogisches Handeln jenseits der Professionalisierungsfrage, Opladen: 2003, S. 116 Anm. 118.

9 S. dazu auch das Vorwort dieses Bandes.

tischen Darstellung vertritt der Film mit visuell mächtigen Mitteln eine religiöse Programmatik.

(Religions-)Unterricht steht mit seinem subjektorientierten Anspruch vor der Aufgabe, Schmerzen in ihrer individuellen Bedeutung zur Sprache zu bringen, er steht aber mit seinem gesellschaftskritischen Anspruch gleichermaßen vor dem Anspruch, Schmerzen in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung, in ihrer machtförmigen Verwobenheit, zu thematisieren.

(Wie) Lassen sich dann Erzählungen, in denen es um die Passion oder um die Heilung von körperlichen Schmerzen geht, erfahrungsorientiert im klassenöffentlichen Unterricht behandeln? Ich betrachte im Folgenden zwei Unterrichtsmaterialien daraufhin, wie sie mit diesen Fragen umgehen. In beiden Materialien geht es um »Kreuz-Schmerzen« – einmal als Schmerzen *im* Kreuz im Kontext einer Heilungserzählung (von der gekrümmten Frau) und einmal als Schmerzen *am* Kreuz im Kontext der Kreuzigung. Ich frage einerseits danach, wie Schmerzen jeweils *dargestellt* werden, andererseits danach, welche Schüler*haltungen* das Material beim Thema Schmerz präfiguriert.

2. Schmerzen im Kreuz: Jesus heilt Verkrümmte

Betrachten wir zunächst eine Doppelseite aus einem aktuellen Religionsbuch für die 7./8. Klasse.¹⁰ Die Doppelseite ist folgendermaßen aufgebaut:

Jesus heilt Verkrümmte	
Menschen mit »Verkrümmungen«	Was uns »krumm« macht
Zeichnungen von Menschen mit »Verkrümmungen«: Schülerin, die nicht bei sich abschreiben lässt, alter Mann mit krummem Rücken und Gehstock, superschlankes Model, Soldat, der Befehle erteilt, Mann mit Fuß auf Aktentasche, auf der »Karriere« steht	Schematisierte Zeichnung einer gebeugten Figur, die auf ihrem Rücken einen Felsbrocken trägt »etwas bedrückt mich«, »etwas lastet auf mir«, »etwas sitzt mir im Nacken«, etwas zieht mich hinunter« Jesus heilt eine verkrümmte Frau Nacherzählung von Lk 13,10-13
Aufgabenstellungen	Aufgabenstellungen

¹⁰ Vgl. Kursbuch Religion elementar 7./8. Klasse. Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht in der 7./8. Klasse, Stuttgart/Braunschweig: 2009, S. 132-133.

Betrachten wir zunächst die neutestamentliche Erzählung von der Heilung einer verkrümmten Frau durch Jesus (Lk 13,10-13). Die Erzählung wird folgendermaßen nacherzählt:

»Jesus sprach einmal am Sabbat in einer Synagoge. Dort war auch eine Frau, die schon 18 Jahre lang von einem bösen Geist geplagt wurde, der sie krank machte. Sie war verkrümmt und konnte sich nicht mehr aufrichten. Als Jesus sie sah, rief er sie zu sich und sagte zu ihr: »Frau, du sollst deine Krankheit los sein!« Und er legte ihr die Hände auf. Sofort richtete sie sich auf und pries Gott.«

Gegenüber der neutestamentlichen Fassung in Lk 13,10-13 fällt Folgendes auf:

1. Die Terminierung der Heilung am Sabbat spielt in Lk 13,1-17 eine wesentliche Rolle. Die Heilung gibt Anlass zu einem Streitgespräch zwischen Jesus und dem Synagogenvorsteher. In der Exegese ist die Perikope Lk 13,1-17 daher auch als Normenwunder¹¹ oder als Streit- und Schulgespräch¹² gelesen worden. Durch die Auslassung der Verse 14-17 verliert die Zeitangabe ihre theologische Brisanz. Die Erzählung wird zu einer reinen Heilungserzählung. Sie erhält mit der Platzierung im Rahmen der Doppelseite des Schulbuches zum Thema »Jesus heilt Verkrümmte« einen neuen Kontext.
2. Erhalten bleibt in der Nacherzählung die narrative Struktur von verbalen und körperlichen Äußerungen: Vor der Heilung spricht Jesus der Frau zu, die Krankheit los zu sein und legt ihr die Hände auf (verbal – körperlich). Nach der Heilung richtet die Frau sich auf und preist Gott (körperlich – verbal).¹³

Unter dem biblischen Text findet sich u.a. folgende Aufgabenstellung:

»Beugt euch nach vorne und versucht, in dieser Haltung etwa drei Minuten (im Unterschied zu 18 Jahren) im Klassenzimmer umherzugehen.

Wo spüre ich das? Was sehe ich, was sehe ich nicht? Wie kann ich Kontakt zu anderen Menschen aufnehmen? Was wünsche ich? Was empfinde ich beim Aufrichten?«¹⁴

11 Vgl. Eckey, Wilfried: Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Teilband 2: Lk 11,1-24,53, Neukirchen-Vluyn: 2006, S. 623.

12 Vgl. Bultmann, Rudolf: Die Geschichte der synoptischen Tradition. Unter Mitarbeit von G. Theißen (= Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 29), Göttingen: 1995, S. 10.

13 Vgl. Hübenthal, Sandra: Umgekehrter Hexenschuss: Keine Heilung ohne Kontext (Heilung einer gekrümmten Frau am Sabbat) Lk 13,10-17, in: Ruben Zimmermann (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Bd. 1: Wunder Jesu, Gütersloh: 2013, S. 615-625; S. 616.

14 Kursbuch: 2009, S. 133.

Diese Aufgabenstellung hebt stark auf die konkret-körperliche Seite des Geschehens ab. Die didaktische Intention ist offensichtlich: Die Schülerinnen und Schüler sollen am eigenen Leib körperliche Schmerzen spüren. Sie sollen körperliche Verkrümmung und Aufrichtung, körperlichen Schmerz und seine Heilung an sich selbst erfahren. Diese anschauliche Erfahrung soll ihnen die Identifikation mit der verkrümmten Frau erleichtern.

Die Identifikation verhindert, dass Wundererzählungen auf die Frage verkürzt werden, ob sie so geschehen sind, ob sie historisch glaubwürdig sind. Sie sollen vielmehr als Hoffnungsgeschichten, die »mich« direkt angehen, zur Sprache kommen:

»In dem Augenblick, als sie selber in die Geschichte [hier: Von der Heilung eines Gelähmten, Mk 2,1-12] hineingerieten, wurde sie für die Kinder zu einer notwendigen Geschichte. [...] Werden sie als Mitleidsgeschichten erzählt, sind sie zweifelhaft; erzählen wir sie als Beweisgeschichten dafür, dass Jesus Gottes Sohn war, so werden sie ungläubwürdig; nur als Geschichten von meiner Angst und Hoffnung sind sie schlüssig und notwendig: als Verheißungsgeschichten.«¹⁵

Dieser didaktische Zugriff verlangt, dass körperliche Schmerzen erfahren werden. Diese »inszenierte Erfahrung« ist allerdings in mehrfacher Weise eingeeht:

1. Die Formulierung der Aufgabenstellung erweist sich bei genauerem Hinsehen im Blick auf das Thema Schmerz als das Ergebnis einer didaktischen Gratwanderung: Die Schülerinnen und Schüler fügen sich die Kreuz-Schmerzen selbst zu, so dass sie sie auch selbst dosieren können. Gegenüber der biblischen Erzählung sind die Schmerzen, die die Schülerinnen und Schüler empfinden sollen, stark abgemildert – und darauf macht die Aufgabe auch explizit aufmerksam (18 Jahre vs. 3 Minuten). Die Fragen »Was sehe ich, was sehe ich nicht? Wie kann ich Kontakt zu anderen Menschen aufnehmen? Was wünsche ich?« weisen über die körperlichen Schmerzen hinaus. Sie legen nahe, dass die Rückenverkrümmung es schwer macht, andere Menschen anzusehen und so Kontakt mit ihnen aufzunehmen. Die Schmerzen äußern sich also nicht nur körperlich, sondern ggf. auch im Sinne von Kontaktarmut und Einsamkeit.
2. Der Wundererzählung ist eine Schulbuchseite vor(!)geschaltet, die »Verkrümmungen« nicht nur körperlich, sondern auch psychisch deutet. Überschriften ist die Seite mit »Jesus heilt Verkrümmte«. Dargestellt sind darunter Menschen mit unterschiedlichen »Verkrümmungen«: Eine Schülerin, die ihren Tischnachbarn nicht abschreiben lässt, einen Mann mit stark verkrümmtem Rücken, ein sehr schlankes Model, einen Mann in Uniform, der Befehle erteilt

15 Baldermann, Ingo: Gottes Reich – Hoffnung für Kinder. Entdeckungen mit Kindern in den Evangelien (= Wege des Lernens, Band 8), Neukirchen-Vluyn: 21993, S. 36.

und einen Mann im Anzug, der einen Koffer mit der Aufschrift »Karriere« bei sich hat. Die Schülerinnen und Schüler werden dazu aufgefordert zu überlegen, worin bei den dargestellten Personen die »Verkrümmungen« (in Anführungszeichen) bestehen und sie sollen weitere Beispiele für »Verkrümmungen« suchen. Verkrümmungen werden hier also einerseits konkret dargestellt – dann verursachen sie körperliche Schmerzen, andererseits sind sie im übertragenen, symbolischen Sinn gedeutet auf übertriebenen Ehrgeiz, Mager – und Schönheitssucht, Autoritätssucht und Karrieresucht. Hier geht es nicht um physische, sondern um psychische Schmerzen. Didaktisch entspricht das einem Ansatz, der ab der Sekundarstufe I darauf zielt, Jugendlichen Zugänge zu einem mehrdimensionalen (auch symbolischen) Wahrheitsverständnis zu eröffnen.¹⁶ »Ein Verständnis für Metaphern und Symbole wird erfahrungsorientiert aufgebaut.«¹⁷

Das heißt: Im Zusammenhang mit der Heilung der verkrümmten Frau werden körperliche Schmerzen anschaulich, erfahrungsorientiert und handlungsorientiert thematisiert. Die vom Unterrichtsmaterial präfigurierte Haltung ist die der Identifikation mit der körperlich leidenden Frau, die mit dem Empfinden körperlicher Schmerzen einhergeht. Dieses Empfinden können die Schülerinnen und Schüler selbst dosieren. Das Schulbuch bietet darüber hinaus die Möglichkeit der Identifikation jenseits körperlichen Schmerzes an, indem es »Verkrümmungen« auch symbolisch versteht. Die Differenz zwischen einer eher supranaturalistischen Deutung im Sinne einer medizinisch nicht erklärbaren Heilung intensiver körperlicher Schmerzen und einer eher rationalistischen Deutung im Sinne einer Überwindung überzogenen Ehrgeizes etc. wird so zu einem fließenden Übergang. Die Art der Darstellung von Schmerz dient in jedem Fall der Präfiguration einer Haltung, die sich mit denen, die Schmerzen leiden, identifiziert und die sich des eigenen Schmerzes bewusst(er) wird.

Die didaktische Intention dieser Präfiguration lässt sich recht klar bestimmen: Sowohl die Identifikation mit den zu Heilenden und den Geheilten als auch die Symbolisierung der Notlage (hier: der Schmerzen) sind anerkannte didaktische Strategien bei der Behandlung von Heilungserzählungen, um Blockaden bei den Schülerinnen und Schülern (im Sinne eines: »Ist eh total unglaublich!«) gar nicht erst aufkommen zu lassen. Auf diesem Weg sollen auch eigene Schmerzen –

16 Vgl. Höger, Christian: Art. Wunder, bibeldidaktisch, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon (www.wirelex.de): 2016 vom [25.08.2020], 3.3.

17 Münch, Christian: Wundererzählungen heute unterrichten, in: Ruben Zimmermann (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Bd. 1: Wunder Jesu, Gütersloh: 2013, S. 140-155; S. 154.

körperlicher und seelischer Art – bearbeitbar gemacht werden. Die Wundererzählung schafft einen kommunikativen Schutzraum, indem sie eine indirekte Form der Thematisierung eigener Schmerzen ermöglicht.

3. Schmerzen am Kreuz: Jesus leidet am Kreuz

Bei didaktischen Überlegungen zu Kreuz-Schmerzen im Rahmen der Kreuzigung verhält es sich in markanter Weise anders. Ingo Baldermann schreibt dazu:

»Wir werden uns hüten, den Kindern, was da geschah, drastisch vor Augen zu stellen; wir werden uns freilich auch hüten, das Kreuz Jesu in den ›zartrosa Schein‹ der untergehenden Sonne zu tauchen, wie es ein weitverbreitetes Erzählbuch tut. Gewiss: Durch das Fernsehen ist den Kindern die Darstellung blutiger Grausamkeit nicht fremd; aber gegenüber solchen Bildern entwickeln sie offenbar Möglichkeiten des Selbstschutzes, der Distanzierung, des Nicht-Ernst-Nehmens; und diese Wirkung wollen wir mit unserer Erzählung ja gerade nicht erzielen.«¹⁸

Die erwünschte Haltung besteht hier nicht in der Identifikation mit dem leidenden Jesus am Kreuz. Baldermann geht es um ein »Ernst-Nehmen« dessen, was am Kreuz geschieht. Die Kinder sollen offenbar gegenüber der Darstellung von Schmerz bei der Kreuzigung keinen immunisierenden Selbstschutz entwickeln. Umso prekärer wird damit die Frage, wie die Schmerzen Jesu am Kreuz dargestellt werden sollen.

Betrachten wir dazu ein Bild, das Rainer Oberthür Kindern ab 8 Jahren zur Erzählung von der Kreuzigung anbietet.¹⁹ Es handelt sich dabei um ein Gemälde des Typus »Volkreicher Kalvarienberg« aus dem 15. Jahrhundert von Meister von Liesborn. Zu diesem Typus schreibt das Diözesanmuseum Paderborn:

»In der Malerei der Spätgotik tritt der Bildtypus des sogenannten ›Volkreichen Kalvarienbergs‹ vermehrt auf: Dichtgedrängt stehende Menschengruppen bevölkern die Kreuzigungsszene. Insbesondere in der westfälischen Malerei des Spätmittelalters stellen die Maler das Passionsgeschehen in einer einheitlichen Bildkomposition auf einer Tafel vereint dar, indem sie die einzelnen Szenen simultan abbilden. Diese sind von links nach rechts in chronologischer Reihenfolge zu lesen.«²⁰

Die obere Bildhälfte wird von den drei Gekreuzigten dominiert, mit Jesus in der Mitte. Blut spritzt aus seiner Seite. Unter den Kreuzen drängen sich Menschen,

18 I. Baldermann: 1993, S. 130.

19 Oberthür, Rainer: Die Bibel für Kinder und alle im Haus, München: 52007, S. 254-255.

20 <https://dioezesanmuseum-paderborn.de/volkreicher-kalvarienberg/vom> [25.08.2020].

im Bildhintergrund sieht man grüne Hügel. Im Bildvordergrund ist in der linken Bildhälfte die Kreuztragung dargestellt. In der rechten unteren Bildecke sieht man den auferstandenen Jesus mit einem Stab. Er sieht hinunter auf die Menschen der Unterwelt, insbesondere auf Adam und Eva, die weiß hervorgehoben sind.

In ihrer didaktischen Erläuterung zum Bild, in der Rita Burrrichter die Kinder direkt adressiert, spricht die Autorin von einem »Wimmelbild«. ²¹ Sie rekurriert damit auf ein Genre, das Kindern bekannt ist. Auf Wimmelbildern geht es darum, in dem Gewimmel einzelne Gegenstände, Personen und Handlungen ausfindig zu machen. Es geht darum, genau hinzusehen, auf jedes Detail zu achten. Der Betrachter wird zu einem Detektiv, der das Bild gleichsam unter die Lupe nimmt.

Das Bild ist kein für Kinder gemaltes Bild. Es ist ein »ernsthafte« Bild für Erwachsene. Die Betrachterin wird zur ernsthaften Beobachterin. Das Bild zielt nicht auf eine möglichst realistische Darstellung. Es ist kein Foto, auch kein Foto aus einem Jesusfilm, in dem das Geschehen möglichst realistisch nachgestellt wird. Besonders greifbar wird die Distanz zu einer realistischen Darstellung dadurch, dass es sich um ein Simultanbild handelt. Burrrichter erklärt das, indem sie wiederum auf ein Genre rekurriert, das Kindern bekannt sein dürfte:

Das Bild »ist nicht zu lesen wie ein Comic: Bild nach Bild, sondern eher in einer Schängelbewegung: von Figurengruppe zu Figurengruppe, die in einer gemeinsamen Bildlandschaft oben und unten, rechts und links angeordnet sind. Dieses Bild ist ein »Vergleichzeitigungsbild« ...«²²

Die Kinder werden nicht dazu aufgefordert, sich mit Figuren auf dem Bild zu identifizieren – schon gar nicht mit den Leidenden am Kreuz. Sie sollen sie vielmehr genau ansehen, auch die drei Männer am Kreuz:

»In der Mitte siehst du Jesus, rechts und links von ihm die beiden Räuber mit schrecklich verrenkten Armen und Beinen.«²³

Zu Jesus heißt es in dem Kommentar von Rainer Oberthür: »Da ist er ganz Mensch, voller Angst und Schmerz.«²⁴ Jesus ist »ganz Mensch« – und doch geht es hier didaktisch nicht darum, dass Jesus einer »von uns« ist, mit dem wir uns identifizieren könnten und sollten. Es geht vielmehr darum, die Schmerzen Jesu zu betrachten, zu beobachten, ihnen zu begegnen.

Schmerzen werden auf dem Bild als körperliche Schmerzen sichtbar. Thematisiert werden außerdem Gefühle, die bestimmte Personengruppen angesichts der Kreuzigung empfinden:

21 Burrrichter, Rita: Zu den Bildern dieser Bibel, in: Oberthür, Rainer: Die Bibel für Kinder und alle im Haus, München: ⁵2007, S. 288-324, S. 317-318.

22 R. Burrrichter: 2007, S. 317.

23 Ebd.

24 R. Oberthür: 2007, S. 253.

»Rechts unten siehst du die um sein Gewand wüfelnden Soldaten, in der Mitte seine verzweifelte Mutter, rechts oben die Trauer der Freunde um den toten Jesus und rechts in der Mitte den Hauptmann hoch zu Pferd, der bekennt, dass Jesus Gottes Sohn war.«²⁵

Die beobachtende Haltung wird ganz am Ende der Bildbeschreibung in spezifischer Weise moduliert, indem der Betrachter darauf hingewiesen wird, »dass der [mittelalterliche] Maler die Figuren in biblisch-orientalische und auch in mittelalterliche Gewänder kleidet«²⁶.

»Die mittelalterlichen Bildbetrachter werden also in das ›Vergleichzeitigungsbild‹ hineingenommen. Sie werden sozusagen ›gleichzeitig‹ mit den dargestellten Menschen und deren Trauer und Hoffnung. Ob das auch für uns gilt?«²⁷

Aus Betrachtern *des* Bildes werden Betrachter *im* Bild. Gegenüber dem Geschehen am Kreuz bleiben die Adressatinnen aber durchgehend in der Beobachterrolle.

4. Zwischenfazit

Holzschnittartig zusammengefasst hebt die Behandlung der Schmerzen im Rahmen der Heilungserzählung also auf eine Identifikation mit der Person ab, die Schmerzen hat. Die Schmerzen werden anschaulich dargestellt und – dosiert – erfahrbar gemacht. Die Schmerzen im Rahmen der Kreuzigung werden in künstlerischer Verfremdung dargestellt. Die Schülerinnen und Schüler verharren in der Rolle des ernsthaften Betrachters.

Die Distanz, die sich im Zusammenhang mit der Kreuzigung zeigt, lässt sich einerseits pädagogisch, andererseits christologisch erklären: Die Schmerzen am Kreuz sind zu grausam, als dass man pädagogisch verantwortet eine Identifikation anstreben dürfte. Die soteriologische Bedeutung des Kreuzesgeschehens ist exklusiv, so dass eine Identifikation theologisch nicht angezeigt erscheint.

Einige Jugendliche deuten den Kreuzestod Jesu als unnötige, sinnlose Grausamkeit, die mit ihnen selbst gerade nichts zu tun hat. Michaela Albrecht zitiert einen Jugendlichen mit den Worten:

»Ein Hauptproblem an der Geschichte mit Jesus [...] ist, dass er [...] auf grausamste Weise umgekommen ist. Für mich? Mir hätte es doch auch gelangt, wenn er

25 R. Burrichter: 2007, S. 318.

26 Ebd.

27 Ebd.

ein paar Blinde [...] geheilt und den Rest seines Lebens Playstation II gespielt [...] hätte.«²⁸

Während Heilungsgeschichten hier relativ »problemlos« rezipiert werden, wird Identifikation mit dem leidenden Jesus am Kreuz zu einem pädagogisch und theologisch riskanten Unterfangen.

Insofern wird ein Blick in mögliche Zwischen-Räume interessant; Zwischen-räume zwischen Identifikation und (distanzierter) Beobachtung, zwischen eigenem und fremdem Schmerz.

5. Annäherungen und Kontrapunkte

Betrachten wir daher abschließend Unterrichtsbausteine, die eine Identifikation mit Jesus am Kreuz ins Spiel bringen – entweder implizit oder kontrapunktisch.

Über der Nacherzählung von Lk 13,10-13 findet sich oben auf der rechten Hälfte der eingangs dargestellten Doppelseite aus dem Schulbuch eine Zeichnung, auf der ein Mensch von einer schweren Last auf seinem Rücken niedergedrückt wird. Die Schülerinnen und Schüler sollen überlegen, was diese Last ausmachen kann. Inhaltlich ähnelt diese Aufgabenstellung derjenigen, bei der die Schülerinnen und Schüler mögliche »Verkrümmungen« benennen sollen. Die zeichnerische Darstellung fällt hier aber markant anders aus: Sie erinnert an eine Darstellung von Jesus, der sein Kreuz als schwere Last auf dem Rücken trägt. Diese Darstellung findet sich im direkt anschließenden Kapitel zur Passion.²⁹

Bei dem Bild handelt es sich um eine fotografierte Installation, bei der ein Mann mit langen Haaren, nur mit Lendenschurz bekleidet, auf den Knien rutscht. Der Untergrund ist eine moderne, geteerte Straße, an der Seite sieht man eine südländisch anmutende Häuserfassade mit geschlossenen Fensterläden. Kein weiterer Mensch ist zu sehen. Die Häuserfassade ist von der Sonne angestrahlt, der Vordergrund – mit dem kriechenden Mann – liegt im Schatten. Der Mann trägt auf seinem Rücken ein großes, schweres Holzkreuz.

Passion ereignet sich auf diesem Bild im Hier und Jetzt, in der Einsamkeit, ohne Hilfe, ohne Zuschauer, ohne Ausweg. Während der »Volkreiche Kalvarienberg« bei heutigen Schülerinnen und Schülern ganz auf eine (distanzierte) Betrachtung zielt, bei der es viel zu entdecken gibt, isoliert das Foto die Passion und platziert sie in unserer Gegenwart. Wir sind die einzigen Betrachter.

Das Foto wird mit der Skizze der Figur, die einen schweren Felsbrocken auf dem Rücken trägt, nicht explizit in Verbindung gebracht. Ihre räumliche Nähe im

28 Albrecht, Michaela: Für uns gestorben. Zur Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi aus der Sicht Jugendlicher (= Arbeiten zur Religionspädagogik, Band 33), Göttingen: 2008, S. 7.

29 Kursbuch: 2009, S. 135.

Kursbuch und die Parallelität in der Gestaltung legen aber eine Identifikation mit Jesus, der sein Kreuz trägt, andeutungsweise nahe. Dass keine explizite Verbindung hergestellt wird, lässt sich so deuten, dass eine entsprechende Verknüpfung als riskant, aber auch als fruchtbar bewertet wird.

Was das Schulbuch implizit ins Spiel bringt, regen Claudia Jahnel und Britta Konz im Rahmen einer »kontrapunktischen« Lesart zu Lk 23,34 (»Herr vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun«) explizit an.³⁰ Im Zentrum steht dabei ein Gebet, das im afrikanischen Kontext von an AIDS Erkrankten entstanden ist.

»Im Kontext dieser Krankheit sind viele Gebete, Psalmen und liturgische Bausteine entstanden, die Betroffenen die Möglichkeit geben, in Identifizierung mit dem Ich des schriftlichen Textes ihrer Klage, und ihrer Hoffnung Ausdruck zu verleihen.«³¹

Der Refrain des Gebets lautet: »Mother forgive them for they know not what they do.«

Der Refrain erinnert deutlich an Jesu Ausspruch am Kreuz, wie er in Lk 23,34 überliefert ist:

»Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!«

Zwischen den Refrainzeilen werden Personengruppen benannt, die dem »ich« des Gebets physische oder psychische Schmerzen zugefügt haben:

»Those that sexually harass the weak
Refrain: Mother forgive them for they know not what they do.
Those that spit on my body
Refrain
Those that condemn me for loose living
Refrain etc.«³²

Für die Betenden wird das Gebet zu einem transformierenden Ritual, das zur Heilung beitragen kann, zu einem Ritual,

»das die Handlungsfähigkeit und Handlungsmächtigkeit stärkt und die erkrankte Person unmittelbar mit dem Gekreuzigten identifiziert«³³.

In einem didaktischen Kontext stellt sich im Zusammenhang mit den bisherigen Überlegungen die Frage, welche Position den Schülerinnen und Schülern zugewiesen wird. Denkbar wäre entweder, dass sie an dem transformierenden Ritual

30 Jahnel, Claudia/Konz, Britta: Kontrapunktisches Lesen – intertextuelle Anregungen für eine interkulturelle Bibeldidaktik, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 71 (2019), S. 257-271.

31 C. Jahnel/B. Konz: 2019, S. 270.

32 Ebd.

33 C. Jahnel/B. Konz: 2019, S. 271.

teilhaben, indem sie in das Gebet einstimmen, eigene Textzeilen formulieren etc. Dann würden sie – ähnlich wie in der Didaktik zur Heilungserzählung – die Identifizierung mit dem Gekreuzigten gleichsam über einen Umweg mitvollziehen. Oder die Schülerinnen und Schüler nehmen – ähnlich wie in der Didaktik zur Passionsdarstellung – gegenüber den Betenden die Rolle ernsthafter Betrachter ein. Diesen distanzierteren Zugriff präferieren Jahnelt und Konz:

»Interkulturell-postkoloniale Bibeldidaktik regt dazu an, das Gebet kontrapunktisch zur Bibelstelle Lk 23,34 zu lesen. Die Gegenüberstellung deckt insbesondere Machtstrukturen und Ohnmachtssituationen auf.«³⁴

Das »Ich« des Gebets mit seinen Schmerzen lädt dann weniger zur Identifikation als zur Analyse ein. Wer fügt hier wem Schmerzen zu?

Der kontrapunktische Ansatz kann im Zusammenhang mit der Thematisierung von Schmerzen dazu führen, dass die Pole von Identifikation und Beobachtung, von eigenen und fremden Schmerzen, von Subjektorientierung und Gesellschaftskritik in ein produktives Spiel gebracht werden. Bei Jahnelt und Konz führt der kontrapunktische Ansatz zu der Anregung, wie die Schmerzen am Kreuz auch zu eigenen Schmerzen werden können. Umgekehrt könnten wir von diesem Ansatz aus einen kontrapunktisch inspirierten Blick auf die Unterrichtsmaterialien zu der Heilungserzählung werfen und – distanzierter – fragen: Wer fügt hier wem wodurch Schmerzen zu? Wer kontrolliert, wer unterstützt Schönheitsstandards? Wer bzw. was lässt Menschen vereinsamen? Warum ist Karriere in unserer Gesellschaft wichtig? Wann betrachten wir einen Menschen als »heil«?

6. Fazit

Schmerzen werden in der Bibeldidaktik entweder dosiert erfahrungsorientiert oder künstlerisch verfremdet distanziert thematisiert. Ein besonderer Reiz liegt darin, die Zwischen-Räume zu erkunden, die sich zwischen diesen holzschnittartig gezeichneten Polen auftun. Die Räume zwischen Identifikation und Beobachten, zwischen Macht und Ohnmacht, zwischen Heilendem und zu Heilendem.

34 Ebd.

Die Passion Christi und menschliche Passionsgeschichten

Der Isenheimer Altar von Matthias Grünewald

Isolde Karle

1. Christliche Schmerzdeutungen der Tradition

Schmerzen gehören zur *Conditio Humana*. Sie sind vielfältig interpretierbar und nur schwer definierbar. Schmerzen sind von unterschiedlichster Art. Neben körperlichen Schmerzen gibt es seelische, kognitive, soziale und spirituelle Schmerzen. Bei starken Schmerzen fließen all diese unterschiedlichen Dimensionen zusammen und verstärken sich wechselseitig. Cicely Saunders spricht deshalb von »total pain« – der schwer kranke bzw. sterbende Mensch leidet nicht nur körperlich, sondern auch psychisch, kognitiv, sozial und spirituell unter einer ihn quälenden Schmerzsituation.¹

Der Protestantismus pflegte in seiner Geschichte eine besondere Kultur des Schmerzes, insbesondere in der Karfreitagsfrömmigkeit. Diese Kultur war zum einen hilfreich, weil der Schmerz damit sowohl kognitiv als auch affektiv bearbeitet und artikuliert werden konnte, zum andern führte der starke Fokus auf Leid und Schmerz² zuweilen zu einer Idealisierung des Leidens. So wurden Schmerzen gelegentlich als göttliche Liebesschläge interpretiert oder als Folge von Sünde verstanden. Problematisch war auch die Vorstellung, dass die Schmerzen des Gekreuzigten aufgrund der Gottverlassenheit unermesslich und nicht mit menschlichen Erfahrungen vergleichbar seien – damit wurde der menschliche Schmerz

-
- 1 Vgl. Saunders, Cicely: »The Philosophy of Terminal Care«, in: Dies. (Hg.), *The Management of Terminal Disease*, London: 1978, S. 193-202. Saunders, Cicely: »Spiritual Pain«, in: *Journal of Palliative Care* 4 (1988), S. 29-32. Weiterführende Reflexionen zum Konzept des »spiritual pain« nimmt Walter Schaupp vor, siehe: Ders.: »Die spirituelle Dimension des Schmerzes/The spiritual dimension of pain«, in: *Spiritual Care* 6 (2017), S. 285-293.
 - 2 Schmerz und Leid sind dabei keineswegs immer identisch. Zur Unterscheidung von Leid und Schmerz siehe W. Schaupp: 2017, S. 288f: »Physische Schmerzen können Anlass für Leid sein, müssen es aber nicht. [...] Wichtiger noch ist, dass es existentielles Leid gibt, ohne dass die körperliche Integrität betroffen ist. So kann jemand unter seinem körperlichen Aussehen leiden, obwohl er bei bester Gesundheit ist.«

relativiert. Und doch boten die Kirchenmusik, die Ikonographie, die Kirchenlieder der Tradition, Gebete und Liturgien vielfache Ausdrucksmöglichkeiten für den Schmerz, unter dem Menschen litten. Sie konnten sich in den Passionen von Johann Sebastian Bach oder in den Passionsliedern von Paul Gerhardt nicht nur mit dem Schmerzensmann am Kreuz identifizieren, sondern zugleich ihrem eigenen Schmerz auf die Spur kommen und fanden in der Gemeinschaft des Schmerzes Sprache, Verständnis und Trost. Das Leiden Christi am Kreuz und das Leiden der Gläubigen wurde dabei unmittelbar aufeinander bezogen.

Als Beispiel sei Paul Gerhardts Passionslied »O Haupt voll Blut und Wunden« (EG 85) genannt. Hier steht das gläubige Ich direkt vor dem Gekreuzigten, quasi in Gleichzeitigkeit zu dessen Sterben auf Golgatha. Das singende Ich nimmt den Schmerz und den Spott, das körperliche und psychische Leid, das dem Gekreuzigten widerfährt, voller Empathie wahr. Es leidet mit dem Gekreuzigten mit und sieht, wie er gefoltert, drangsaliert und bespuckt wird und am Ende qualvoll stirbt. Das Ich harrt bei dem Sterbenden aus und hält sein Leiden aus: »[V]on dir will ich nicht gehen, wenn dir dein Herze bricht«. Das Ich will sogar den schließlich Verstorbenen »fassen in meinen Arm und Schoß.« Gegen Ende des Liedes kommt das Ich auf sein eigenes Sterben zu sprechen, das mit dem Sterben Jesu in Verbindung gebracht wird: »Wenn ich einmal soll scheiden, so scheid nicht von mir; wenn ich den Tod soll leiden, so tritt du dann herfür; wenn mir am allerbängsten wird um das Herze sein, so reiß mich aus den Ängsten kraft deiner Angst und Pein.« Der Sohn Gottes ist ein Trost im Sterben, weil er selbst den Tod durchlitten hat, weil er aufgrund seiner eigenen Angst und Pein um den Schmerz und die Angst in der Todesstunde weiß und das sterbende Ich gerade deshalb von Angst und Elend zu befreien weiß.

Schmerz ist eine existentielle Erfahrung, die nach Deutung verlangt. Gegen manche Schmerzen ist zu rebellieren, andere müssen als unausweichlich akzeptiert werden. Dietrich von Engelhardt spricht vom »Zwiespalt von Schmerzüberwindung und Schmerzsinnggebung«³. Moralisierende Deutungsmuster sind dabei in jedem Fall unangemessen – der Schmerz ist keine Strafe Gottes. Deshalb haben viele inzwischen auch Probleme mit einer christologischen Schmerzdeutung, wie sie in Paul Gerhardts soeben zitiertem Passionslied anklingt, wenn der Schmerz des Gekreuzigten als Folge der Sünde des Ichs interpretiert wird: »Nun, was du, Herr, erduldet, ist alles meine Last; ich habe es selbst verschuldet, was du getragen hast«. Eine solche Interpretation der Heilsbedeutung des Todes Jesu erscheint heute fragwürdig, jedenfalls dann, wenn der Tod Jesu kausal dem Individuum zugeschrieben wird. Wird der Schmerz und das Leid Jesu jedoch in einem übergreifenden Sinn als Folge eines destruktiven Kommunikations- und Handlungszusam-

3 Engelhardt, Dietrich von: Krankheit, Schmerz und Lebenskunst. Eine Kulturgeschichte der Körpererfahrung, München: 1999, hier S. 112.

menhangs interpretiert, an dem ich auch als Individuum der Gegenwart mitwirke, macht diese Interpretation wiederum darauf aufmerksam, dass Schmerzen nicht nur Teil der menschlichen Natur, sondern auch die Konsequenz von Sünde und Unrecht sein können – diese Schmerzen gilt es in jedem Fall zu vermeiden.

Leidet ein Mensch unter Schmerzen und sucht er in seinem Schmerz Halt und Sinn, wird eine Seelsorgerin ihn in diesem Fragen und Suchen empathisch begleiten und ihm helfen, Antworten für sich zu finden. Sie wird sich zugleich davor hüten, Deutungen, die Kausalitätsunterstellungen beinhalten, für sein Leiden vorzuschlagen. Eine solche Deutung muss dem Betroffenen selbst vorbehalten bleiben, alles andere wirkte zynisch. Seelsorgerinnen und Seelsorger der Gegenwart sind deshalb zurückhaltend bei der Frage nach dem Sinn des Leidens.⁴ Gerade in der »palliative care« verstehen Seelsorgerinnen und Seelsorger ihre Arbeit primär als Da-Sein und Da-Bleiben, als – hoffentlich – tröstliche Präsenz und nicht als Auftrag, dem unter Schmerzen Leidenden zu erklären, warum er leidet oder was sein Leid bezwecken soll. Manchmal besteht Seelsorge auch im solidarischen Schweigen, weil in einer schmerz- und qualvollen Situation die Worte fehlen und ein vorschneller Trost einer Lüge bzw. Beschwichtigung gleichkäme.⁵ Und doch sind Seelsorgerinnen und Seelsorger nicht einfach sprachlos. Sie repräsentieren eine Tradition, die reich ist im Hinblick auf die Reflexion des Schmerzes und die Umgangsweisen mit dem Schmerz. Vor allem in religiösen Gesten, Bibelworten, in Symbolen und Liedern hat sich viel davon bewahrt. Sie werden heute nicht zufällig in der Seelsorge, insbesondere in der palliative care, wiederentdeckt.⁶ Ihnen will ich im Folgenden in Auseinandersetzung mit einem der bedeutendsten religiösen Kunstwerke des Mittelalters, dem Isenheimer Altar von Matthias Grünewald, und der mit ihm verbundenen Passionsfrömmigkeit nachgehen.

4 Vgl. Karle, Isolde: »Sinnlosigkeit aushalten! Ein Plädoyer gegen die Spiritualisierung von Krankheit«, in: *Wege zum Menschen* 61 (2009), S. 19-34.

5 Vgl. Luther, Henning: »Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge«, in: *Praktische Theologie* 33 (1998), S. 163-176.

6 Zur Bedeutung von Ritualen für den Ausdruck des Schmerzes vgl. Roser, Traugott: »Schmerz ausdrücken und behandeln in Ritualen«, in: *Praktische Theologie* 49 (2014), S. 221-227; siehe auch Klessmann, Michael: *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch*, Neukirchen-Vluyn: 2015, S. 89-96 und Karle, Isolde: *Praktische Theologie (Lehrwerk Evangelische Theologie, Band 7)*, Leipzig: 2020, S. 317-322.

2. Der religiöse und soziale Kontext des Isenheimer Altars

2.1 Die mittelalterliche Passionsfrömmigkeit

Das antike Christentum war nicht von Anfang an eine »Schmerzensreligion«, sondern übernahm zunächst das Ideal der Leidenschaftslosigkeit und Affektkontrolle der stoischen Philosophie, das in der Antike sehr wirkmächtig war. Gemäß des Apathie-Axioms der stoischen Ethik galt es, von Affekten möglichst frei zu sein und Schmerzen auszuhalten, aber nicht zu thematisieren, um die eigene Seelenruhe zu erhalten und dem Schicksal standzuhalten. Entsprechend wurde auch Gott als jemand gedacht, der keine Schmerzen kennt, der unempfindlich und damit ohne Leidenschaften (Apatheia) ist. Bei der Darstellung der Schmerzen Jesu war man deshalb zunächst zurückhaltend. Ab dem 4./5. Jahrhundert änderte sich dies allmählich. »Am Ende der Antike beginnt [...] in der Liturgie wie in der theologischen Literatur das ursprüngliche biblische Bild des Schmerzensmannes allmählich über das Apathie-Axiom der paganen Philosophie und heidnischen Umwelt zu triumphieren.«⁷

Doch kam es erst im Hochmittelalter zu einer Theologie und Religiosität, die den Schmerz und das Leid des Gekreuzigten ins Zentrum rückte. Entscheidend dafür waren Bernhard von Clairvaux (1090-1153) und Franz von Assisi (um 1181-1226). Für beide war es in je unterschiedlicher Weise elementar, sich Christi Leiden zum Vorbild zu nehmen, es zu meditieren und nachzuahmen, um wie Christus mit den Leidenden empfinden und für die Leidenden da sein zu können.⁸ Es kam zu einer zunehmenden Emotionalisierung der Frömmigkeit, zu einer leidenschaftlichen Sprache, die auch das Gottesbild betraf – auch Gottes Menschlichkeit, sein Leiden und seine Schwäche wurden nun betont, wurde Gott doch ganz menschlich in seinem Sohn. Nicht der triumphierende Christus, sondern der leidende Gekreuzigte trat damit in den Vordergrund: »Dieser zutiefst menschliche und Schmerz empfindende Christus trug nicht länger die Königskrone, sondern die Dornenkrone über einem Haupt von Blut und Wunden«⁹.

Um die Menschen zu retten, ging Gott mit der Inkarnation den menschlichen Weg über den Körper und den Schmerz. Gott will die Menschen damit anrühren und für sich gewinnen. »Weil sich Gott ganz auf die Menschen eingelassen hatte, indem er körperlich und zur Erfahrung fähig wurde, um ihnen seine Liebe nahe zu bringen, konnten und können die Menschen nun auch ihrerseits Zutrauen zu

7 Markschieß, Christoph: »Der Schmerz und das Christentum. Symbol für Schmerzbewältigung?«, in: Ders., Schmerz 21 (2007), S. 347-352, hier S. 350. Online verfügbar unter: <https://doi.org/10.1007/s00482-007-0565-0> vom [25.09.2020].

8 Zu Bernhard von Clairvaux siehe den Aufsatz von Katharina Greschat in diesem Band: »Trost durch Schmerz? Schmerz, Leiden und Mitleiden bei Bernhard von Clairvaux«.

9 Ebd. S. 91.

ihm fassen. Sie erleben ihn Not und Schmerzen leiden und nehmen ihn schon aus diesem Grund ganz und gar als Menschen wahr, der ihnen ähnlich ist. Mittels ihrer Sinne empfinden sie Mitleid mit seinem Leid und seiner Not«. ¹⁰ Erst durch Leiden und Schmerz ist es demnach möglich, die grenzenlose Liebe Gottes mit allen Sinnen zu begreifen. Der Schmerz Gottes und der Schmerz des Menschen haben insofern in beide Richtungen erschließenden Charakter, ohne dem Schmerz den Schmerz zu nehmen.

Es gab im Hochmittelalter auch ganz andere theologische Richtungen und Frömmigkeitsformen, doch wird der Künstler Matthias Grünewald mit seiner Gedankenwelt und Ästhetik an die eben skizzierte Passionsfrömmigkeit anschließen und sie mit seiner Kunst noch einmal in besonderer Weise akzentuieren.

2.2 Die Antoniter und die Mutterkornvergiftung¹¹

Matthias Grünewald, geboren um 1480 und gestorben um 1528, eigentlich Mathis Gothard-Nithart genannt, schuf den Isenheimer Wandelaltar zwischen 1512 und 1516. Der Präzeptor des Antoniterordens in Isenheim, Guy Guers, hatte ihn in Auftrag gegeben. Der Altar umfasst insgesamt drei Wandelbilder. Entscheidend für das Verständnis des Wandelaltars ist die soziale Rahmung durch den Antoniterorden, in dessen Klosterkirche der Wandelaltar seine Wirkung entfalten sollte. Die Bilder des Altars waren nicht einfach für die allgemeine religiöse Erbauung gedacht, sondern wurden speziell für den Spitalorden und damit für die Seelsorge an Schwerkranken geschaffen.

Die Antoniter waren ursprünglich eine Laienbruderschaft, die im 11. Jahrhundert gegründet wurde und sich nach dem Heiligen Antonius (3./4. Jahrhundert) nannte. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts wurde die Laienbruderschaft von Papst Bonifatius VIII. in einen Chorherrenorden umgewandelt.

Der Antoniterorden war ein Spitalorden, der sich von Beginn an der Pflege, Behandlung sowie spirituellen Begleitung von Kranken verschrieb. Im Vordergrund standen dabei Patientinnen und Patienten, die unter der sogenannten Mutterkornvergiftung litten. Der Antoniterorden spezialisierte sich auf diese Krankheit. »Durch ihre Spezialisierung unterschieden sich die Spitäler der Antoniter von der Mehrzahl der anderen, die wenig mehr als Nahrung und Unterkunft zu bieten hatten«¹². Der Orden breitete sich rapide aus, denn die Antoniter waren erstaunlich

10 Ebd. S. 97.

11 Anregungen für den folgenden Abschnitt verdanke ich einem Gespräch mit Dr. Isabel Greschat, Direktorin des Museums »Brot und Kunst« in Ulm.

12 Clementz, Elisabeth: »Die Isenheimer Antoniter: Kontinuität vom Spätmittelalter bis in die Frühneuzeit?«, in: Michael Matheus (Hg.), Funktions- und Strukturwandel spätmittelalterlicher Hospitäler im europäischen Vergleich (Geschichtliche Landeskunde, Band 56), Stuttgart: 2005, S. 161-174, hier S. 167.

erfolgreich und hatten »beachtliche[.] Leistungen auf dem Gebiet der Krankenpflege« und »bei der Behandlung des Antoniusfeuers«¹³ vorzuweisen. Die Vergiftung durch das Mutterkorn löste stark brennende Schmerzen aus, deshalb auch die Bezeichnung Antoniusfeuer. Ab dem 13. Jahrhundert gab es in Isenheim im Oberelsass eine Niederlassung des Ordens. Die Blütezeit des Isenheimer Klosters mit Spital und Hospiz lag im 14. Jahrhundert. Der Orden lebte von Stiftungen und Spenden, in der Reformationszeit reduzierten sich die Geldmittel allerdings deutlich. Als gegen Ende des 16. Jahrhunderts die Ursache der Mutterkornvergiftung annähernd verstanden wurde, ging die Bedeutung des Ordens noch weiter zurück. Im 18. Jahrhundert wurden die noch verbliebenen Häuser in den Malteserorden überführt.¹⁴

Wer in den Spitalorden aufgenommen werden wollte, musste ein Gehorsamsgelübde ablegen und übergab sein Eigentum oder jedenfalls Teile davon dem Orden. »Auch das dritte der Ordensgelübde, das Versprechen der Keuschheit, fand bei den vom Orden unterhaltenen und gepflegten Krüppeln seine Entsprechung. Eheleute durften die Ehe nicht fortsetzen«¹⁵, sie wurden zwar aufgenommen, durften ihre Ehe aber nicht mehr mit sexueller Intimität leben. Die Kranken wurden regelrechter Teil des Ordens. Sie lebten und arbeiteten dort und wurden umgekehrt gut versorgt, sowohl medizinisch als auch im Hinblick auf Kleidung und Nahrung. Die durchschnittliche Verweildauer betrug etwa 20 Jahre.¹⁶

Die Mutterkornvergiftung war eine verbreitete, schwere Krankheit im Mittelalter. In ganz Europa traten Epidemien mit dieser Krankheit auf, vor allem zwischen dem 9. und 13. Jahrhundert. Hervorgerufen wurde die Mutterkornvergiftung durch einen Pilz des Getreides, vor allem Roggen war davon befallen. Mutterkorn ist ein großer schwarzer Pilzkörper, der beim Mahlen des Getreides nicht aussortiert wurde. »Die Mutterkorn-Vergiftung trat jeweils im frühen Herbst auf, wenn der Roggen der neuen Ernte vermahlen und verbacken wurde. Hauptalkaloid des Mutterkornpilzes ist »Ergotamin«¹⁷, deshalb auch die Bezeichnung Ergotismus.

Das Mutterkorn sorgte für Krämpfe und eine Verengung der Blutgefäße, dadurch wurden die Glieder brandig und schwarz und faulten schließlich ab. »Je nach

13 Ebd., S. 164.

14 Zur Geschichte des Antoniterordens vgl. ausführlich: Mischlewski, Adalbert: Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts, unter besonderer Berücksichtigung von Leben und Wirken des Petrus Mitte de Caprariis (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Band 8), Böhlau/Köln/Wien: 1976.

15 Mischlewski, Adalbert: »Die Kranken im Memminger Antoniusspital«, in: Antoniter-Forum 4 (1996), S. 48-65, hier S. 55.

16 Vgl. ebd., S. 55-58. Mischlewski geht davon aus, dass die Kranken über eine Rundumversorgung hinaus auch noch eigenes Geld zur Verfügung hatten, vgl. ebd., S. 57.

17 Marquard, Reiner: »Die Versuchungstafel als Schlüsselbild des Isenheimer Altars. Anmerkungen zum reformationsgeschichtlichen Hintergrund der Kunst Mathias Grünewalds«, in: Werner Frick/Günter Schnitzler (Hg.), Der Isenheimer Altar. Werk und Wirkung, Freiburg i.Br./Berlin/Wien: 2019, S. 65-93, hier S. 80.

dem Grad der Vergiftung verursachte diese Krankheit Halluzinationen, Geschwüre und unsägliche Schmerzen. Sie ließ Extremitäten absterben und machte auch Amputationen erforderlich.«¹⁸ Die Antoniter entwickelten differenzierte Methoden für die Behandlung dieser Krankheit. Brot und Wein spielten dabei eine wichtige Rolle. Die Antoniter backten weißes Brot ohne Mutterkorn, obwohl man von dessen Gefährlichkeit damals noch nichts wusste. Der Antoniterwein enthielt wiederum 14 Heilkräuter, die schmerzlindernd wirkten und die Verengung der Blutgefäße bekämpften.¹⁹ Brot und Wein waren dabei nicht nur elementare Lebensmittel und Zeichen der Lebensfreude, sondern als Gaben der Eucharistie zugleich von hoher religiöser Symbolik. Die Antoniter sahen eine tiefe Verbindung zwischen dem Allerheiligsten und dem, was den Menschen guttut.

Darüber hinaus verabreichten sie ihr mit Heilkräutern hergestelltes Antoniterbalsam für die Wunden und sorgten für eine gute Nahrungsmittelversorgung der Kranken, z.B. mit der Gabe von Schweinefleisch, was sich viele außerhalb des Ordens nicht leisten konnten. Geordnete Tagesabläufe und Hygieneregeln taten ein Übriges. Für den schlimmsten Fall hatten die Antoniter Wundärzte eingestellt, die in der Lage waren, abgestorbene Gliedmaße zu amputieren. Wurde jemand amputiert und damit ein »Krüppel«, konnte er den Rest seines Lebens im Hospital verbringen. Aus Briefen und Urkunden dieser Zeit wissen wir, dass die Versorgung der Antoniter weithin gerühmt wurde – eine bessere Pflege und Behandlung konnten an Mutterkorn Vergiftete nicht bekommen.

Wie weit der Einzugsbereich des Isenheimer Spitalordens im 15. Jahrhundert reichte, geht aus verschiedenen Urkunden hervor. So kam beispielsweise die an Antoniusfeuer erkrankte Kunna Schwitzer 1422 aus Heidingsfeld bei Würzburg, fast 400 Kilometer von Isenheim entfernt, um sich im Spitalorden in Isenheim behandeln zu lassen.²⁰

18 Prater, Andreas: »Der Isenheimer Altar. Eine Einführung in seine Bildwelt und deren Interpretation«, in: Frick/Schnitzler: *Der Isenheimer Altar* (2019), S. 9-40, hier S. 12.

19 Vgl. ebd., S. 167. Siehe S. 168 auch zum Folgenden.

20 Vgl. E. Clementz: 2005, S. 165. Auch Frauen wurden aufgenommen, Elisabeth Clementz erwähnt neben Kunna Schwitzer namentlich auch Else Spar und Else Pröbstlin, die sich von Antonitern behandeln ließen. Im Hinblick auf die Frauenfrage ist die Geschichte des Ordens zu beachten: »1247 wurde aus der ursprünglichen Laienbruderschaft ein Chorherrenorden und 1297 eine Abtei. Infolgedessen wurden 1298 neue Statuten verabschiedet, in denen die Ordensangehörigen in drei Klassen eingeteilt wurden: die Priester versahen den Chordienst und betreuten Kranke und Pilger in geistlicher Hinsicht; den Laien oblag die materielle Seite der Krankenpflege, und den Konversen [Laienbrüdern, l. K.] die einfachsten Dienste. Besonders für die Frauen war dieser Wandel einschneidend. Früher waren sie mehr oder minder gleichberechtigte Mitglieder der Bruderschaft, von nun an hatten sie im Prinzip nur noch als Kranke oder im Lohnpersonal ihren Platz. In Isenheim [...] begegnen Antoniter ausschließlich als Kleriker.« Ebd., S. 172.

Doch nicht nur eine gute medizinische Versorgung war den Antonitern ein großes Anliegen, sondern auch die Seelsorge an Kranken. Dies ist auch mit Blick auf den Wandelaltar von großer Bedeutung. Anders als Laien und Pilgern war es den an Mutterkornvergiftung Leidenden möglich, den Bezirk hinter dem Lettner der Klosterkirche zu betreten, der sonst nur für die Mönche zugänglich war. Erst dort war der Hochaltar Grünewalds sichtbar. »Es ist kaum zu bezweifeln, dass der Anblick seiner Bildwerke Teil der Therapie war, gewissermaßen als spirituelles Pendant zu den physischen Kuren.«²¹ Mit der Meditation des Altarbilds verband sich insofern eine »Ikonotherapie«²² – Heil und Heilung wurden in einem engen Zusammenhang gesehen.

Wie ging nun Matthias Grünewald in seinen Gemälden auf den Kontext des Spitalordens ein? Inwieweit berücksichtigte er den besonderen Sitz im Leben, in dessen Kontext sein Altar gestellt wurde? Wie trugen seine Bilder zur »Therapie« einer äußerst schmerzhaften Krankheit bei? Zwei Tafeln des Altars werden dazu im Folgenden genauer betrachtet und interpretiert.

3. Der Isenheimer Altar

a) Die Kreuzigungsszene

Das Kreuzigungsbild dominiert das erste Wandelbild. Es war das größte seiner Zeit. Kreuzigungsbilder waren zwar typisch für das Mittelalter, doch Grünewalds Darstellung war etwas völlig Neues – nie zuvor wurde die Kreuzigung derart schockierend und grausam dargestellt. Das Haupt Christi wird von einer übergroßen Dornenkrone bedeckt, sein Körper ist übersät mit Wunden und Stacheln – die Folterzeichen sind überdeutlich sichtbar. Das Gesicht des Gekreuzigten ist schmerzverzerrt, die Lippen blau angelaufen und sein Mund leicht geöffnet. Grünewald zeigte Mut zu einer realistischen Darstellung und forderte die Betrachter damit zugleich zur *compassio*, zum Mitleiden heraus.²³

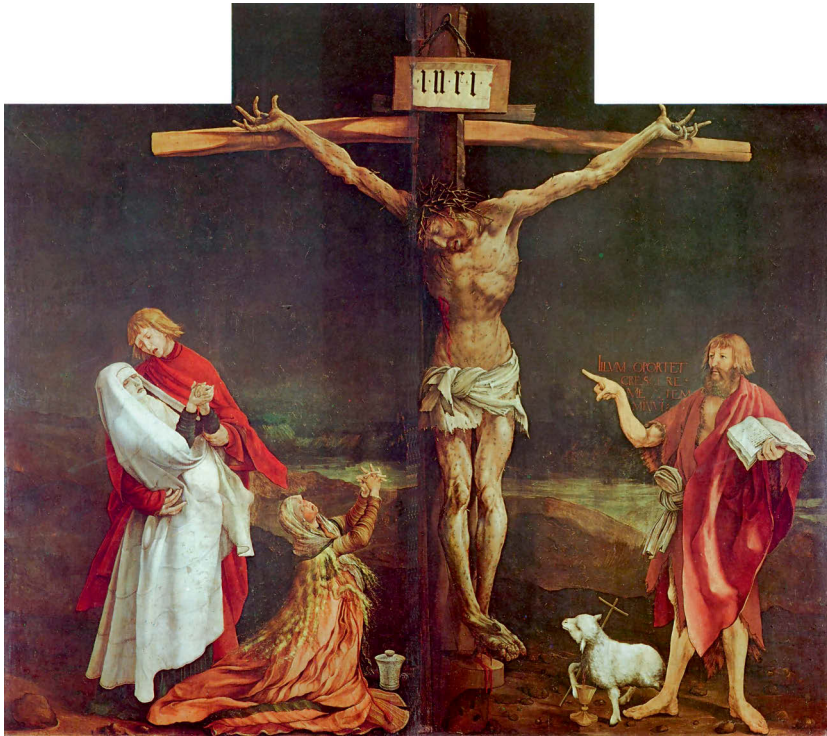
Zugleich ging es Grünewald nicht darum, die Figuren der Kreuzigungsszene historisch möglichst genau nachzubilden. So wird der Gekreuzigte übergroß dargestellt, während die anderen Figuren deutlich kleiner abgebildet sind, ganz besonders Maria Magdalena. Überdies wird Johannes der Täufer links neben dem Gekreuzigten abgebildet, obwohl er bereits Jahre vor Jesu Tod hingerichtet wurde. Grünewald wollte ganz offensichtlich nicht einfach abbilden, was die biblischen

21 A. Prater: 2019, S. 12.

22 Ebd., S. 13.

23 Vgl. Walter, Peter: »Compassio. ›Einfühlung‹ als theologisches Motiv des Isenheimer Altars damals und heute«, in: Frick/Schnitzler, Der Isenheimer Altar (2019), S. 131-153.

Kreuzigungsszene mit Johannes dem Täufer



https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mathis_Gothart_Gr%C3%BCnewald_o22.jpg

Berichte von Jesu Kreuzigung vorgaben, sondern wick bewusst davon ab und interpretierte mit seiner Bildkomposition das Leiden des Gekreuzigten neu. In kreativer Weise verschränkte er in und mit seiner Kunst die Erfahrungen der kranken Betrachter des Bildes mit dem Schmerz des Gekreuzigten und entfaltete dabei eine Kreuzestheologie eigener Art.

Bemerkenswert ist, dass das Kreuzigungsbild des Isenheimer Altars zeitgleich zur Psalmenvorlesung von Martin Luther in Wittenberg entstand und verblüffende Ähnlichkeiten mit Luthers *theologia crucis* aufweist.²⁴ Es ist der Gekreuzigte, der zum Heiland wird und in dem der Schmerz Gottes ob des Leidens und der Sünde der Menschen sichtbar wird. Gott zeigt sich im Gekreuzigten als ein Gott, der sich hingibt und der gerade darin den Leidenden und Sterbenden nahe ist. »Gott ver-

24 Vgl. R. Marquard: 2019, insbes. S. 75ff.

birgt sich in Leiden und Tod und als derartig Verborgener präsentiert er sich als der durch Barmherzigkeit wirksame Gott.«²⁵

Die Kreuzigungsszene lässt einen erschauern. »An einem roh gezimmerten Kreuz mit nach unten gebogenem Querbalken hängt Christus riesenhaft groß in furchterregender Nähe.«²⁶ Links neben ihm steht Johannes der Täufer. »Er muss wachsen, ich aber muss kleiner werden« steht in lateinischer Schrift neben ihm. Johannes der Täufer weist mit seinem überlangen Finger die verzweifelt Trauernden und mit Christus Leidenden wie die Betrachter des Bildes darauf hin, dass dieser verunstaltete, hilflos Sterbende nicht das Ende, sondern der Anfang ist, dass der Gekreuzigte wachsen soll und wird – trotz seines Todes und über seinen Tod hinaus. Johannes selbst nimmt sich zurück und verweist auf den Gekreuzigten und seine Botschaft. Christus kommt als Gekreuzigter dabei gleich auf zwei Ebenen im Bild vor: »in bestürzender Körperlichkeit und zugleich in symbolischer Form als das Lamm mit Kreuzstab und Blutkelch.«²⁷ Das Salbgefäß von Maria Magdalena am Kreuzesstamm verweist bereits auf die Grablegung.

Der Gekreuzigte wird als noch lebender, im Sterben begriffener Mensch dargestellt. »Ein durchgehender Tonus spannt diesen Leib, zerzt und spreizt die Finger der nageldurchbohrten Hände, verkrampft die Füße und Zehen [...]. Und das bedeutet, dass er nicht im Tod gelöst und zusammengesackt, sondern ungeachtet seiner Verfärbung und der Seitenwunde sterbend, aber noch am Leben und voll Schmerzempfindung ist und dies durch Körpersprache und Pathognomie äußert.«²⁸ Die Augen sind zwar geschlossen, aber die Brauen heftig zusammengezogen – der Gekreuzigte scheint sein Leiden mit vollem Bewusstsein aufzunehmen. Auf anderen Bildern von Grünewald, auf denen der tote Gekreuzigte dargestellt wird, fehlen solche Vitalmerkmale. Andreas Prater resümiert: »Wäre Christus hier in der Kreuzigung als bereits Toter dargestellt, so würde eine wesentliche Brücke zur emotionalen Rezeption durch den Betrachter fehlen. Als lebender Leidender aber bietet er sich hier zur Identifikation für den von Qualen gemarterten Patienten dar. Seine eigene Passion sieht er in jener des Gottessohnes vorgelebt und ins Übermächtige gesteigert.«²⁹

Der Ausdruck des gepeinigten, aber noch lebenden Christus bietet den Patientinnen und Patienten eine Gemeinschaft des Leidens an – sie finden in dem Schicksal Jesu, das er mit ihnen teilt, Trost. Die Identifikation wird noch dadurch gesteigert, dass der leidende Christus Zeichen der Mutterkornvergiftung an sich trägt: die gespreizten Finger, die Farben des Körpers, die der zeitgenössischen Krankheitsbeschreibung entsprechen, die Wunden, die nicht bluten, die blauen Lippen,

25 Ebd., S. 77.

26 A. Prater: 2019, S. 13.

27 Ebd.

28 Ebd., S. 14.

29 Ebd., S. 15.

die die Atemnot des Ergotismus anzeigen, sind einschlägige Symptome. Sie zeigen den Kranken, dass Christus selbst die Spuren des Antoniusfeuers an sich trug – er kennt ihre Marter und Pein. Nichts ist ihm fremd.

Doch nicht nur der Gekreuzigte wird zur Identifikationsfigur in der Kreuzigungsszene, auch die drei Figuren zu seiner Rechten leiden im höchsten Maß mit dem Gekreuzigten mit. Der Jünger Johannes nimmt sich dabei der Mutter Jesu an und fängt sie in ihrer Ohnmacht auf. Johannes' Gesicht ist dabei schmerzverzerrt, Maria selbst wirkt fast tot, so leichenblass und leblos wird sie dargestellt. Sie ist in ihrer Ohnmacht mit ihrem Sohn verbunden.

Maria Magdalena ist als Einzige dem Gekreuzigten zugewandt, ihr Gesicht ist voller Schmerz und Verzweiflung, ihre Hände sind flehentlich nach oben gerichtet: Sie kann nicht fassen, was sie sieht. Alle drei trauern intensiv um den geliebten, sterbenden Jesus und versuchen sich dabei wechselseitig beizustehen. Sie leiden mit Jesus mit, sind in der *compassio* miteinander vereint und zeigen damit zugleich den Kranken und ihren Angehörigen, dass sie auch mit ihnen mitleiden und sie nicht allein sind in ihrer Not. Sie erfahren durch die Vergegenwärtigung des Leidens Christi und seiner Jüngerinnen und Jünger Trost.

Matthias Grünewald stellte mit seiner Kreuzigungsdarstellung einen unmittelbaren Bezug zwischen Jesu Kreuzigung und der Gegenwart der Betrachterinnen und Betrachter her. Es ging ihm darum, dass die Kranken in Isenheim in der Identifikation mit Christus und seinen nächsten Jüngerinnen und Jüngern Trost und Halt finden und nicht ins Bodenlose fallen.

b) Die Versuchungstafel

Die Versuchungstafel, die auf einem der beiden Flügel des dritten Wandelbildes platziert ist, unterstreicht die Interpretation der Kreuzigungsszene und fügt ihr noch weitere berührende Aspekte hinzu. Grünewald stellt hier vordergründig eine Szene aus dem Leben des Eremiten Antonius dar, wie sie in der *Vita Antonii* (um 360) von Athanasius dem Großen aufgeschrieben wurde. Antonius liegt hier am Boden und wehrt sich gegen die Angriffe der Dämonen und teuflischen Figuren, die ihn bedrängen und auf ihn einschlagen, ihm den Mantel entreißen und ihn schädigen und verletzen wollen. Antonius wird in der *Vita Antonii* als Streiter gegen die Dämonen beschrieben – das wird hier anschaulich. Doch auch in dieser Szene bildet Grünewald nicht einfach ab, was die Legende vorgibt, vielmehr verknüpft er die Bilder mit den Erfahrungen der an Mutterkornvergiftung Leidenden, für die der Altar bestimmt ist. Die Bilder geben der Erzählung damit eine ganz neue Interpretation.

Untersuchungen über die Wirkstoffe des Mutterkorns haben gezeigt, dass sie mit LSD verwandt sind. Seit den 1930er Jahren ist dies bekannt und nachgewiesen – deshalb ruft das Antoniusfeuer auch Halluzinationen hervor. Die Phantasie-

Versuchungstafel mit dem Einsiedler Antonius



https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mathis_Gothart_Gr%C3%BCnewald_015.jpg

gestalten, die Antonius bedrängen, sind insofern keine Dämonen im wörtlichen Sinn, sondern veranschaulichen plastisch die Angst- und Horrorvisionen, die bei schwerer Mutterkornvergiftung auftreten. Grünewald kannte offenbar sehr genau die Erregungszustände, Phantasien und Krämpfe, in die die Krankheit Betroffene stürzen konnte.³⁰ Die Teufel und Dämonen sind mithin eine Anspielung auf die Halluzinationen, die von einer Mutterkornvergiftung hervorgerufen werden konnten. Sie bringen die Erlebnisse der Kranken zur Darstellung, die sich nicht mehr zu helfen wissen und sich vermutlich mit ihren Horrorvisionen nur schwer mitteilen und verständlich machen können. Die Kranken fühlen sich durch die Darstellung der Versuchungsszene nicht nur verstanden, sondern können auch Trost und Hoffnung daraus schöpfen: Sie sehen, dass Antonius zwar in äußerstem Maß angefochten und terrorisiert wird, aber letztlich unversehrt bleibt. Das ist als Ermutigung zu verstehen, die Krankheit erdulden und letztlich auch überstehen zu können.

Vorne links in der Ecke liegt ein Schwerkranker, der bei Antonius Schutz zu suchen scheint. Sein Körper ist übersät mit Symptomen des Antoniusfeuers – die Geschwüre, der aufgeblähte Bauch, der grün-blau-schwarz verfärbte Leib und der verfaulte linke Armstumpf weisen darauf hin. Eine große körperliche Pein wird hier abgebildet. Der Blick des Kranken richtet sich gen Himmel, von wo das göttliche Licht von Gottvater auf ihn fällt. Rechts unten ist wiederum ein Zettel an einem Baum angebracht mit einer lateinischen Inschrift, die übersetzt lautet: »Wo warst du, guter Jesus, wo warst du? Warum bist du nicht erschienen, um meine Wunden zu heilen?«³¹ Die Klage der Verlassenheit erinnert an Jesu Klage der Gottverlassenheit am Kreuz (Mk 15,34). Zugleich ist die Frage nach dem Warum des Leides eine ganz moderne Frage. Grünewald vermag es, beides, Leiden und Erlösung, hochdramatisch in Szene zu setzen. »Leiden (die Frage auf dem Zettel am Baumstrunk) und Gotteserfahrung (Empyreum) sind für den Kranken gleichzeitig, d.h. Gott ist ihm im Leiden gegenwärtig.«³²

Mit dieser Interpretation geht Grünewald über die Ordenslegende hinaus. Zugleich unterhöhlt seine ins Bild gesetzte Theologie den Ablassgedanken: Entscheidend ist der Versöhnungs-, nicht der Lohngedanke. Der Glaube setzt auch nicht auf eine Institution, sondern hilft dem und der Einzelnen zu leben und zu sterben – wie dem schwer Kranken und Verstümmelten unten links in der Ecke. Und: Der Glaube bewirkt »ein menschenfreundliches Diakoniat an den durch Krankheit

30 Vgl. dazu ausführlich: Bauer, Veit Harold: Das Antonius-Feuer in Kunst und Medizin (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse. Supplement zum Jahrgang 1973), Berlin/Heidelberg/New York: 1973.

31 Vgl. R. Marquard: 2019, S. 84.

32 Ebd., S. 85.

Ausgegrenzten«³³, wie ihn die Antoniter vorbildlich praktizieren. Es geht Grünewald um Trost in der Durchbrechung der Isolation des Schmerzes, um Krankheit und Erlösung – und nicht um den Zusammenhang von Krankheit und Schuld. Dass Grünewald damit reformatorischem Gedankengut nahesteht, liegt auf der Hand. Der Isenheimer Altar legt den Akzent auf einen barmherzigen Gott, der den Menschen – insbesondere den Leidenden – zugewandt ist und bleibt. Nicht zuletzt das schönste Bild des Altars, das Engelskonzert mit seinen höchst intensiven Farben, die im Mittelalter ihresgleichen suchen, akzentuieren die eschatologische Hoffnung in allem Leid und den Sieg der Engel über Teufel und Dämonen.

4. Realismus des Schmerzes und Mut zur Hoffnung

Schmerz ist oft unsagbar und drängt doch nach einem sprachlichen oder künstlerischen Ausdruck. »Gelingt es nicht, den Schmerz zu thematisieren und ihn sinnvoll in Sprache zu bannen, verschwindet die Welt: Das Schmerz-Ego erfährt sich als gefangen.«³⁴ Schmerz ist eine einsame Erfahrung, sie bedarf deshalb der sozialen Anerkennung und damit der Gemeinschaft. Erst wenn Schmerz einen sozialen Ausdruck findet, kann er in Leid transformiert und damit auch gedeutet und bearbeitet werden.

Der Protestantismus hat das im Hinblick auf die Musik immer gewusst. So hat Johann Sebastian Bach den Schmerz in seinen Kantaten, Passionen und Chorälen höchst eindrücklich zum Klingen gebracht. Er reflektierte dabei explizit, dass das Leitbild des Kreuzes uns helfen kann, schmerzhafte Verlusterfahrungen im irdischen Leben zu ertragen. »Musik ist so reichhaltig und bis heute attraktiv und unübertroffen darin, dass sie die Polaritäten von Dissonanz und Konsonanz in einer Spannweite auslotet, die einzigartig ist. Anders gesagt: Gerade Musik, die sich dem Schmerz stellt, kann große Musik werden.«³⁵ So ist es auch mit der bildenden Kunst.

So sehr Martin Luther die Musik zu schätzen wusste, so begrenzt war sein Sinn für die Artikulationsmöglichkeiten der bildenden Kunst.³⁶ Vielleicht ist das

33 Ebd., S. 78.

34 Wils, Jean-Pierre: »Der Schmerz und das Leiden. Über Sprache und Identität als Probleme theologische Ethik«, in: Gerhard Höver (Hg.), Leiden. 27. Internationaler Fachkongress für Moralthologie und Sozialethik (September 1995 Köln/Bonn), Münster: 1997, S. 95-130, hier S. 106.

35 Klek, Konrad: »Schmerz in Theologie und Frömmigkeitsgeschichte. Im Fokus von Kirchenlied und Kirchenmusik«, in: Praktische Theologie 49 (2014), S. 213-220, S. 219.

36 Die These stützt sich vor allem auf Luthers Invokavitpredigten. Luthers Worte gegen die Wittenberger Bilderstürmer in den Invokavitpredigten von 1522, die im Nachlass von Matthias Grünewald gefunden wurden, haben den Künstler vermutlich von Luther distanziert. Bilder, so stellt Luther dort fest, sind weder gut noch böse, man mag sie haben oder auch nicht.

der Grund, weshalb sich Matthias Grünewald nicht explizit der reformatorischen Bewegung anschloss, obwohl er ihr inhaltlich nahestand und etliche Schriften Luthers in seinem Nachlass gefunden wurden.³⁷ Grünewalds Kunst war keine schablonenhafte Bedarfskunst, die nur wiederholte und ins Bild setzte, was andernorts schon mit Worten hinreichend gesagt worden war. Grünewald schuf eine eigene Bildsprache, die über Worte hinausging und die Kühnheit hatte, die Schönheit Gottes in der Ästhetik des Hässlichen zu fassen. Otto Dix faszinierte genau das am Isenheimer Altar: Grünewalds Gekreuzigter zeigt die Wirklichkeit und Hässlichkeit eines zu Tode Gefolterten, er schließt sich nicht den »schönen Bild-Lügen in der christlichen Malerei«³⁸ an, sondern zeigt Mut zu einem beklemmenden Realismus. Bis heute vermitteln die eindringlichen Bilder des Isenheimer Altars die Botschaft: »[G]erade da, wo es zum Davonlaufen ist, hält das Höchste stand, und das, was abstürzen möchte ins Bodenlose, findet seinen Halt.«³⁹

Der Isenheimer Altar wurde als Meisterwerk der Kunstgeschichte gegen Ende des 19. Jahrhunderts wiederentdeckt und vor allem im 20. Jahrhundert breit und vielfältig rezipiert – in der Literatur, in der Kunst, in der Musik und auch in der Theologie. In und nach den Weltkriegen wurde der Altar zu einem Sinnbild für die traumatischen Erfahrungen des Krieges. Viele bekannte Künstler bezogen sich auf den Isenheimer Altar wie z.B. Pablo Picasso, Max Beckmann, Paul Klee u.v.a.m., doch keiner tat es so kontinuierlich und intensiv wie Otto Dix: Mehr als hundert Werke von Dix knüpfen an Grünewalds Meisterwerk an. Paul Hindemith schrieb eine eigene Sinfonie und Oper zu »Mathis der Maler«. Paul Tillich bezeichnet den Altar als »greatest German picture ever painted«⁴⁰ und Karl Barth hatte ein Leben lang einen großformatigen Kunstdruck der Kreuzigungsszene vor sei-

Besser wäre es, sie nicht zu haben. Vgl. WA 10/3, S. 26-28 u. S. 35. Bilder sind für Luther ein Adiaphoron. Für Grünewald ist das Bild hingegen nicht nur Instrument für die Veranschaulichung einer Botschaft, sondern die Sache selbst. Das unterscheidet seine Kunst auch von der eher schlichten Veranschaulichungskunst eines Lukas Cranach, die ikonographisch zu verdoppeln suchte, was theologisch bereits gesagt worden war. Melanchthon hat diesen Unterschied wahrgenommen und kommentiert. Vgl. zum Ganzen: Marquard: 2019, S. 73f.

37 Reiner Marquard sieht eine Affinität zwischen der Kunst Grünewalds und der Theologie der Wittenberger. Er bezieht sich dabei auf Heike Hagedorn und Karen van den Berg, die herausgearbeitet haben, dass und wie sich das reformatorische Gedankengut auf Grünewalds Kunstschaffen auswirkte. Melanchthon spricht von Grünewald geradezu vertraulich von »Matthias« – anders als von Dürer, der nur mit dem Nachnamen genannt wird. Vgl. Marquard: 2019, S. 67f.

38 Otto Dix in einem Interview, zit.n. Schubert, Dietrich: »Grünewald-Impulse im Werk von Otto Dix«, in: Frick/Schnitzler, Der Isenheimer Altar (2019), S. 197-227, hier S. 221.

39 R. Marquard: 2019, S. 79.

40 Tillich, Paul: On Art and Architecture, Jane Dillenberger/John Dillenberger (Hg.), New York: 1989, hier S. 99.

nem Schreibtisch hängen – in seiner Theologie allerdings immer mit dem Fokus auf den Zeigefinger des Johannes, weniger auf die Kreuzigung selbst.⁴¹

Die Passion Christi wird im Isenheimer Altar in die Passionsgeschichte der Menschen eingebettet – und die menschlichen Passionsgeschichten werden wiederum zum Schlüssel für die Passion Christi. Beide beziehen sich wechselseitig aufeinander. Die Passion Christi führt die Gläubigen zur *compassio*, zum Mitleiden mit den Leidenden, zur Empathie mit allen Schmerzgeplagten und Gefolterten und zu einem helfenden Engagement für Kranke, Schwache und Verletzte. Berührend ist dabei nicht nur, wie realistisch sich Grünewalds Bilder den Abgründen des Schmerzes stellen, sondern wie sie zugleich auf zarte Weise Trost vermitteln. Ohne eine Gemeinschaft des Schmerzes und ohne das Vertrauen auf die Zuwendung und Barmherzigkeit Gottes ist Schmerz nicht zu ertragen. Die religiöse Kommunikation der Gegenwart täte gut daran, die Erinnerung an das Leiden Christi in dieser Vieldimensionalität zu pflegen und damit Schmerz und Leid ungeschönt zum Ausdruck zu bringen, aber auch den Mut zu haben zu trösten und Hoffnung zu wecken mit Blick auf den Gekreuzigten und Auferstandenen.

41 Zur Literatur vgl. Aurnhammer, Achim: »Der Isenheimer Altar in der Literatur der Klassischen Moderne«, in: Frick/Schnitzler, Der Isenheimer Altar (2019), S. 155-181 und: Olaf Peters, »Letzte Grenzen der Verzweiflung«. Grünewald und die Moderne Kunst am Beispiel von Lovis Corinth und Alois J. Schardt, in: Frick/Schnitzler, Der Isenheimer Altar (2019), S. 183-195; zu Otto Dix vgl. D. Schubert: 2019; zu Karl Barths Rezeption vgl. Marquard, Reiner: Karl Barth und der Isenheimer Altar (Arbeiten zur Theologie, Band 80), Stuttgart: 1997; zu Paul Hindemith vgl. Schaal-Gotthardt, Susanne: »Ist, dass du schaffst und bildest, genug?« Grünewald-Rezeption in Paul Hindemiths Sinfonie und Oper *Mathis der Maler*«, in: Frick/Schnitzler, Der Isenheimer Altar (2019), S. 229-249.

Sich vom Schmerz des Anderen berühren lassen

Wenn Diakonie weh tut

Christine Siegl

1. Einstimmung: Szenen aus der Bahnhofsmision¹

»Da kommt immer eine Frau mit offenen Beinen zu uns. Das eiert und stinkt. Das muss unglaublich weh tun. Aber im Krankenhaus nehmen sie die nicht mehr.«

»Das tut einem schon weh, wenn man das so mitbekommt, wie die Drogensüchtigen immer und immer weiter da reinrutschen, und man gar nichts machen kann. Der wird auf der Straße sterben.«

»Die (Kollegin) kann die Reisebegleitung einfach nicht mehr machen. Die bekommt so Rückenschmerzen, wenn sie länger im Zug sitzt. Das geht einfach nicht mehr.«

2. Einleitung

Diakonische Arbeit ist in vielerlei Hinsicht mit Schmerzen konfrontiert. Erstens setzt sie sich mit den Schmerzen derjenigen auseinander, die ihre Dienste in Anspruch nehmen: Ganz explizit in den Kranken- und Pflegeeinrichtungen, aber auch in den Beratungs- und Hilfestellen, wie sie Bahnhofsmissionen darstellen, und in der Seelsorge erwarten Menschen für ihre leiblichen und seelischen Wunden Linderung. Als biblisches Leitbild fungiert dabei das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter, den die Schmerzen des unter die Räuber Gefallenen zu konkretem Hilfehandeln bewegten: »[Er] ging zu ihm hin, goss Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie. Dann hob er ihn auf sein eigenes Reittier, brachte ihn zu einer Herberge und sorgte für ihn.« (Lk 10,34)

Dass die Begegnung mit den Schmerzen anderer Mit-Leid hervorruft gilt dabei zweitens als Voraussetzung und Kennzeichen christlichen Hilfehandelns. Im Ge-

¹ Der Beitrag steht im Zusammenhang mit dem DFG-Forschungsprojekt »Nächste Hilfe« am Bahnhof: Eine praktisch-theologische Untersuchung der Bahnhofsmision.« Die Interviewdaten entstammen der dazugehörigen empirischen Forschung.

gensatz zu Priester und Levit des genannten Gleichnisses, die den Verwundeten zwar ausdrücklich sehen, dann aber vorbeigehen, heißt es vom Samariter: »[Er] kam zu ihm; er sah ihn und hatte Mitleid.« (V33b)

Und schließlich werden drittens auch die negativen und schmerzhaften Auswirkungen des helfenden Handelns für die Akteure selbst diskutiert. Die Entscheidung des Samariters, den Verwundeten am Folgetag in der Herberge zurückzulassen und sich ihm erst auf dem Rückweg wieder auszusetzen, ist auch im diakonischen Handeln immer wieder ein leidvoller und schwer auszuhandelnder Prozess.

Diesen drei Aspekten des Schmerzes soll im Folgenden nachgegangen werden, was dann in skizzenhafte Gedanken zu einer schmerzsensiblen Diakonie mündet.

3. Die Schmerzen der Anderen

Mit der Leiblichkeit als anthropologisches Grundcharakteristikum ist dem Menschen ein »oszillierende[s] Ineinander von Körper-Haben und Leib-Sein«² aufgegeben, das zum Ausgangspunkt von potentiellen Schmerzerfahrungen wird: Im Schmerz wird die Passivität des Körper-Habens und damit die Verletzlichkeit des Leibes eindrücklich erlebbar. In Folge der Schmerzen beschränken sich die Handlungsspielräume des Menschen zunehmend. Der Schmerz unter- oder zerbricht seine Verankerung in der sozialen Welt, was schließlich im Verlust des Vertrauens in seinen sozialen und natürlichen Lebensraum gipfelt.³

Als besonders problematisch stellt sich dabei der Potenzierungscharakter solcher Bedrohungen heraus: Gerade bei Menschen im sozialen Abseits der Gesellschaft sind Verletzungssphänomene nie nur auf einzelne Bereiche (z. B. eine Wunde) beschränkt, sondern greifen auf weitere Dimensionen ihres Mensch-Seins über: In der Obdachlosigkeit sind sie nicht nur den Wettereinflüssen, sondern auch unterschiedlichen Formen von Gewalt ausgesetzt. Arbeitslosigkeit gefährdet nicht nur das Bedürfnis nach sozialer Anerkennung, sondern auch den gesunden Umgang mit dem eigenen Körper. Soziale Arbeit bemüht sich deshalb gerade darum, in »ganzheitliche[r] Ausrichtung und sozialökologische[r] Präsenz in der Lebenswelt der Klientel«⁴ die Verletzungen inklusive ihrer Folgeschäden in den Blick zu neh-

2 Bieler, Andrea: Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge. Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie (= Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, Band 90), Göttingen: 2017, S. 27.

3 S. A. Bieler: 2017, S. 148 und Grüny, Christian: Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes, Würzburg: 2004, S. 39. Dort auch zur verschärften Situation »Wenn alle Hilfsangebote sich als ungenügend erwiesen haben und die Bitte um Hilfe zwar nicht ungehört verhallt, aber dennoch nicht erfüllt werden kann [...]«. S. dazu Abschnitt 5.

4 Vorheyer, Claudia: Prostitution und Menschenhandel als Verwaltungsproblem. Eine qualitative Untersuchung über den beruflichen Habitus, Bielefeld: 2010, S. 122.

men und zunächst eine Erfüllung der Grundbedürfnisse zu ermöglichen. In den Bahnhofsmissionen als Einrichtungen von Diakonie und Caritas wird dies auf der Basis eines christlichen Menschen- und Gottesbildes an über 100 Orten deutschlandweit in die Tat umgesetzt.

Die Vulnerabilität mit sich bringende Leiblichkeit des Menschen stellt in biblischer Darstellung eine Facette der Geschöpflichkeit dar. Damit ist nicht nur Individualität und Unverwechselbarkeit, sondern auch die unverlierbare Würde jedes Menschen jenseits aller Leistungsfähigkeit angesprochen.⁵ Festgehalten und begründet ist damit auch die das christliche Hilfsverständnis in besonderem Maße prägende gegenseitige bzw. allgemeine Bedürftigkeit des Menschen. Als in diese Welt hineingestellte und damit der Endlichkeit ausgesetzte Geschöpfe verbindet alle Menschen eine grundsätzliche Hilfsbedürftigkeit, die sich nicht nur auf die Anfangs-, Krisen- und Endphasen der Existenz beschränkt. Diakonie als christliches Handeln aus Nächstenliebe kann sich deshalb nicht der Erkenntnis entziehen, dass letztlich jedes Menschenleben Schmerzen und Leid ausgesetzt ist. Eine hierarchische Abstufung zwischen Menschen, die leiden und Menschen, die Leid lindern, kann es in christlicher Vorstellung nicht geben. Beide sind in gleichem Maß davon abhängig, dass Gott ihnen (z.T. durch Mitmenschen) Hilfe gewährt.⁶

Im Gegensatz zu klassischen theistischen Vorstellungen wird in Bezug auf den christlichen Gott nicht von vollständiger Impassibilität und Immutabilität ausgegangen, sondern sowohl seine fundamentale (Sterben und Tod) als auch seine soziale Vulnerabilität (Isolation, Armut, Schwachheit, Schmerzen) betont.⁷ Doch der Gott, der in Jesus Christus am Kreuz Todesqualen erlitt und starb, bleibt nicht dem Leiden verhaftet, sondern überwindet die zerstörerischen Mächte durch die Auferstehung. Damit ist dem Thema Schmerz ein kategorialer Unterschied zwischen Gott und Mensch inhärent. Auf diesem Hintergrund gelingt es, die göttliche Affiziertheit als eine Kraft zu verstehen, die Leben ermöglicht und damit ein konstruktives Widerlager zur Lehre von der Bedürftigkeit und Sündhaftigkeit des Menschen bildet. Diakonie kommt damit in einem Zwischenbereich zu stehen: Sie ist Teil der irdischen Welt mit Schmerzen, Versagen und Tod, erfährt aber auch Freude, Kraft

5 Vgl. Albrecht, Christian: »Diakonie als gesellschaftliche Praxis des Öffentlichen Protestantismus. Theologische Überlegungen zur Bedeutung der Diakonie für soziale Kohäsion«, in: ders. (Hg.), Was leistet die Diakonie fürs Gemeinwohl? Diakonie als gesellschaftliche Praxis des Öffentlichen Protestantismus, Tübingen: 2018, S. 81-104, hier S. 93.

6 Vgl. »In jedem Helfer steckt ein Hilfsbedürftiger, in jedem Hilfsbedürftigen steckt ein Helfer.« Klessmann, Michael: »Von der Annahme der Schatten. Diakonie zwischen Anspruch und Wirklichkeit«, in: Volker Herrmann/Martin Horstmann (Hg.), Studienbuch Diakonik Bd. 2. Diakonisches Handeln diakonisches Profil diakonische Kirche, Neukirchen-Vluyn: 2006, S. 185-198, hier: S. 197.

7 Vgl. Keller, Catherine: »Über das Geheimnis. Gott erkennen im Werden der Welt. Eine Prezesstheologie, Freiburg im Breisgau: 2013, 186ff.

und Lebendigkeit. Sie leidet an den Phänomenen der irdischen Vergänglichkeit und nimmt zugleich Anteil am schon jetzt wirksamen Hoffnungsglauben auf eine Neuschöpfung ohne Leid und Schmerzen, was sich in der Gestalt von Linderung, Versöhnung und Heilung manifestiert.

Wenn Diakonie Schmerzen begegnet, tut sie dies also auf dem Hintergrund eines Menschenbildes, in dem neben Freiheit und Würde auch Verletzlichkeit und Endlichkeit mitgedacht sind und im Auftrag eines Gottes, der sich diesem »Existential des Unvollkommenen«⁸ aussetzt und es in sein rechtfertigendes und erlösendes Handeln aufnimmt. Eine diakonische Auseinandersetzung mit dem Thema Schmerz gründet demnach auf den beiden Themenbereichen Schöpfung und Erlösung.⁹ In der ersehnten wie der gewährten Hilfe äußert sich Gottes Wirken, das den geschaffenen Menschen nicht in seinem Versagen und den möglicherweise daraus sich entwickelnden Schmerzen belässt, sondern auf diese Erlösungsbedürftigkeit aus Gnade antwortet.

4. Das Leiden am Schmerz der anderen

Diakonie und Caritas hören in der Not des Anderen einen Aufruf zum menschenfreundlichen Hilfehandeln und erblicken gerade darin Gott selbst (vgl. Mt 25,31-46), denn »Antwort auf den Anderen und seine Not ist damit auch Antwort auf Gott und sein in den Geboten ergangenes Wort. Diakonie als akkusativisch aufgefasste Antwort und Dienst am Anderen ist damit ›Gottesdienst‹ und Nach-Folge.«¹⁰ Dieser diakonische Gottes-Dienst ist geprägt von einer Hoffnungsperspektive, die das Wissen um die Bedürftigkeit des Menschen nicht übertüncht, sondern gerade im Schmerz den sehnsuchtsvollen Ruf nach Heil(ung) hört.

Da es sozial Benachteiligten, wie sie die Arbeit der Bahnhofsmissionen prägen, schwerer möglich ist, die schmerzhaften und brüchigen Seiten ihrer Existenz zu verbergen, bedeutet diakonische Arbeit mit ihnen stets, in besonders intensiver Weise davon berührt zu werden: Diakonie geschieht nicht im klinisch-reinen Raum, sondern erfordert die »Bereitschaft, sich ›schmutzig‹ zu machen.«¹¹ Im

8 Dinzinger, Birgit S.: »Wenn der Andere ins Helfen einfällt«. Eine Begegnung zwischen der Diakoniewissenschaft und dem Werk Emmanuel Levinas´. Unveröffentlichte Dissertation, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg: 2016, S. 135f.

9 Hoburg, Ralf: »Theologie in der Sozialarbeit als andere Perspektive auf den Gegenstand des Helfens«, in: ders., Theologie der helfenden Berufe, Stuttgart: 2008, S. 11-27, hier: S. 19f.

10 S. B. Dinzinger: 2016, S. 127.

11 Haslinger, Herbert: Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche (= UTB Band 8397), Paderborn: 2009, S. 319. Im Jargon der Mitarbeitenden der Bahnhofsmissionen hat sich die Rede von »olfaktorischen Herausforderungen« eingeprägt, die dieses Phänomen ausdrückt. So erzählt ein Ehrenamtlicher: »Das war eine Dame, die ist verwirrt im Zug aufgegriffen wor-

wörtlichen und übertragenen Sinne haftet sich Schmutz und Schmerz des Bedürftigen an die diakonisch Helfenden an, so dass sie sich schließlich selbst auf der Seite der vom Leben Geplagten wiederfinden können.

Haslinger konkretisiert dieses Leiden am Schmerz der anderen in folgenden Aspekten:

»Wer sozial randständigen Menschen hilft und sich auf deren prekäre Lebenssituation einlässt,

- muss Kompromisse schließen, weil die Betroffenen schlicht aufgrund ihrer Bedingungen und Fähigkeiten nicht alles so annehmen und verwirklichen können, wie man sich das als Helfender idealerweise vorstellt;

- muss oft zufrieden sein, wenn zumindest in einer Hinsicht eine Besserung der Situation eintritt, und muss es aushalten können, dass manch andere Facetten im Leben des Betroffenen (vorerst) im Argen bleiben; [...]

- muss schließlich an sich selber immer wieder feststellen, dass man als helfende Person in der Nähe zu Notleidenden tatsächlich deren Sichtweisen und Einschätzungen ein Stück weit übernimmt, weil man eben die Welt aus ihrer Sicht wahrzunehmen lernt und dabei erkennt, was diese Sicht an Richtigem und Wahrem enthält,

- und muss bei all dem erkennen: Die Nähe zu den Menschen ist nicht billig zu haben.«¹²

Schmerzsensible Diakonie ist vor aller Aktivität ein Leiden an der eigenen Passivität: Die Hilflosigkeit, nichts oder nicht viel tun zu können, verbindet zwar Helfende und Leidtragende, führt aber für sich genommen noch nicht in eine Hoffnungsperspektive. Der Schmerz der Betroffenheit in der Auseinandersetzung mit dem Anderen erzeugt eine Gleichzeitigkeit des Unvereinbaren: Es ist und bleibt der Schmerz des Anderen, aber in der Begegnung betrifft er auch die Helfenden. Diese Betroffenheit kann zum Kennzeichen eines konstruktiven Umgangs mit dem Leiden am Schmerz des Anderen werden, weil sie das, was trennt, bestehen lässt und zugleich in der begrenzten Begegnung eine neue Realität schafft, wie es die Erinnerung von Miep Gies an die einzige gemeinsam mit ihrer Freundin Anne Frank in deren Versteck verbrachten Nacht zum Ausdruck bringt:

»Annes Gesicht verriet Befriedigung. Sie fixierte mich scharf. Es wurde nicht ausgesprochen, aber wir beide wussten, dass ich für kurze Zeit die Schwelle überschritten hatte, die Außenstehende und Betroffene trennt; dass auch ich nun eine

den und die hatte – das war das erste Fremdwort, das ich in der Bahnhofsmission bei [Name Leiter] gelernt habe: eine olfaktorische Herausforderung.«

12 H. Haslinger: Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche. UTB Soziale Arbeit, Diakonie, Paderborn: 2009, 320.

solche endlos lange Nacht im Versteck aus eigener Erfahrung kannte. »Wirst du wieder mal hier übernachten?«, fragte sie.«¹³

Mieps und Annes Lebenswelten blieben auch nach der gemeinsamen Nacht voneinander unterschieden. Was sie verband, war das Wissen darum und die Erfahrung der für einen Moment geteilten Realität, die nur möglicherweise »wieder mal« für beide Mädchen zu realisieren ist. Grundsätzlich war ihre Begegnung von der Trennung zwischen »Außenstehende und Betroffene« bestimmt. In allem Mit-Leiden bleibt also eine deutliche Distanz zwischen der Schmerzgeplagten und derjenigen, der sie sich in dieser Not anvertraut. Positiv kann diese Distanz als »Respekt vor der Andersheit des Anderen«¹⁴ verstanden werden, weil sie ernst nimmt, dass in der Begegnung zwar gemeinsame Betroffenheit entsteht, das Leid und die Schmerzen aber Leid und Schmerzen des/der Anderen bleiben.

Helfende erleben sich in aller Passivität angegangen vom Leid des Anderen, ihm ausgeliefert und reagieren darauf nicht zuerst mit »trotzige[m] Demonstrieren der eigenen Stärken und Kompetenzen«¹⁵. Vielmehr ist es gerade das Erleiden der eigenen Passivität, aus dem heraus es möglich wird zuzuhören, offen und sensibel für das Gegenüber zu sein und sich dabei selbst verletzlich zu zeigen.

Neben konkreten Hilfeleistungen (eine Tasse Kaffee, ein Schlafsack, Unterstützung beim Ausfüllen eines Antrages etc.) erleben Mitarbeitende in der Bahnhofsmmission auch Situationen, in denen nicht tätige Hilfe aus der Not gefordert ist, sondern Menschen ein Gegenüber suchen, (mit) dem sie ihr Leid und ihre Schmerzen (mit)teilen können, der diese Situation aushält und gerade darin für einen Moment Gemeinschaft entstehen lässt. Ein solches Dasein in der Not ist eine Begegnung auf Augenhöhe, in der sich beide Seiten ihrer Hilfsbedürftigkeit und Hilfslosigkeit bewusst sind und sich dennoch einander aussetzen:

»An einem sehr »schwarzen« Tag, an dem ich keine Hilfe aus der Not erwarten konnte, sagte mir jemand: »Ich möchte dir so gern etwas sagen, was wirklich hilft; aber ich weiß doch auch nichts!« – Da hatte ich einen Begleiter in der Not. Da war ich nicht unten und der andere oben, mit dem Versuch beschäftigt, Brot per Seil oder schöne Wörter per Flüstertüte zu mir herabzulassen. Da hatte ich einen Nebenmann, genauso ratlos wie ich. Hilfe kann also darin bestehen, daß ich nicht »etwas« gebe (Tabletten, Worte), sondern daß ich mich zur Verfügung stelle.«¹⁶

13 Gies, Mieps: *Meine Zeit mit Anne Frank*, München: 1987, S. 135.

14 A. Bieler, Andrea: »Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge. Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, Göttingen: 2017, 179.

15 Evers, Ralf / Mummert, Louise: »Wer war diesem der Nächste? Oder: Wenn Gott ins Helfen einfällt: 2008, 39.

16 Bach, Ulrich: *Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische Diakonie*, Göttingen: 1980, S. 135-136.

In dieser Weise ist das Leiden am Schmerz der Anderen unverzichtbarer Bestandteil jeder diakonischen Haltung.

5. Die Schmerzen im Helfen

Eine zu diesem Leiden an der Passivität nur scheinbar konträre Erscheinungsform des Leidens am Helfen stellen die Folgen potentieller Überforderung dar, die ebenfalls jeder diakonischen Beziehung innewohnt. Sie hat ihren Grund darin, dass Not prinzipiell grenzenlos erscheint und mit der Würde jedes Menschen ein Recht auf bedingungslose Hilfe verbunden ist,¹⁷ das Helfen selbst aber keine »innere Grenze kennt«¹⁸, sodass Moos in diesem Zusammenhang von »Erwartungsüberschüssen, die Helfende wie Hilfeempfangende gegenüber dem Helfen haben«¹⁹, spricht. Dem grenzenlosen Recht auf Hilfe und der tendenziellen Grenzenlosigkeit von Notsituationen tritt ein in mehreren Dimensionen begrenztes Agieren aus Nächstenliebe entgegen. Helfenden stehen als geschöpfliche Wesen die eigenen Ressourcen und Handlungsmöglichkeiten nicht unbegrenzt zur Verfügung.²⁰ Mit dem Doppelgebot der Liebe ist die christliche Nächstenliebe von Anfang an an die »Selbstliebe als ausgleichendes Gegengewicht«²¹ gebunden, die sich »in Selbstannahme, Selbstachtung, Aufmerksamkeit und im Selbstvertrauen ausdrückt«²².

Neben biologischer, soziologischer und soziobiologischer Kritik am Modus des Helfens wird in der Diskussion immer wieder als psychologisches Argument angeführt, dass dem Helfen selbstausbeuterische und überfordernde Tendenzen innewohnen, die in Formen der Machtausübung über die Schwächeren oder im völ-

17 Vgl. Furler, Frieder: *Diakonie – eine praktische Perspektive. Vom Wesensmerkmal zum sichtbaren Zeichen der Kirche*, Zürich: 2012, S. 26-27.

18 Moos, Thorsten: »Diakonische Kultur. Von der Popularität einer Programmformel«, in: *PrTh* 4: 2015, S. 220-225, hier: S. 222.

19 T. Moos: »Religiöse Rationalität des Helfens. Systematisch-theologische Beiträge zu einer Theorie diakonischer Praxis«, in: *ZEE*: 2019, S. 104-116, hier: S. 105.

20 Vgl. *Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland e. V.: Charakteristika einer diakonischen Kultur. Stärkung des diakonischen Profils. Diakonie-Texte Dokumentation*, Stuttgart: 2008, S. 10-11: »Die Praxis der Nächstenliebe, insbesondere wenn sie als Handlungsmaxime gedacht wird, hat ihre Grenze an unserer Geschöpflichkeit. Hilfe wird von endlichen Menschen geleistet, die nicht perfekt sein können. Achtsamkeit für den Nächsten geschieht mit begrenzten Informationen, mit begrenzten Möglichkeiten an Zeit, Kompetenz, Mitteln und auch nur mit einer begrenzten Motivation. In die Gestaltung einer »Kultur des Helfens« muss der bewusste Umgang mit Grenzen und Defiziten einbezogen werden. Das bewahrt einerseits vor Überforderungen und verweist andererseits auf den Horizont des Glaubens.«

21 F. Furler: 2012, S. 26-27.

22 A. Bieler: 2017, S. 210.

ligen Verlust der Distanz zu ihnen münden und schließlich pathologisch werden können.²³

Wie schwer es Mitarbeitern fallen kann, eine Grenze zwischen einer würdevollen Behandlung des Gastes und der Abgrenzung der eigenen Person zu ziehen, zeigt folgende Szene:

Bei einer Dienstbesprechung einer Bahnhofsmission wird über das Hausverbot eines regelmäßig randalierenden und eingekoteten Mannes diskutiert. Ein Mitarbeiter wendet ein: »Im Grunde genommen kann er einem leidtun. [...] Ich möchte ihm kein Hausverbot geben. Ich bin da befangen, weil ich ihn trotz allem in mein Herz geschlossen habe. Trotz allem ist er ein Mensch und ich möchte ihm mit Würde begegnen. [...] Ja, sein Betreuer hat auch schon gesagt, dann soll ich ihn doch mit nach Hause nehmen.« Worauf der Leiter betont: »Wir müssen uns da schützen.«

Darüber hinaus ist in Hilfssituationen schnell festzustellen, dass sich das Leiden nicht auf die einzelne Person beschränkt, sondern gesellschaftliche, ja weltweite Dimensionen annimmt. Nicht zuletzt deshalb sehen sich die kirchlichen Wohlfahrtseinrichtungen auch in der Verantwortung, auf gesamtgesellschaftliche Veränderungen²⁴ und einen weltweiten Aktionsradius²⁵ hinzuwirken, stehen damit aber auch in der Gefahr, an der Grenzenlosigkeit der Not zu verzweifeln. Adam betont in diesem Zusammenhang:

»Grundsätzlich ist es richtig und wichtig, mit dem größeren, entgrenzten Horizont zu beginnen und nicht sogleich die Begrenzungen zu suchen und als Erstes Grenzen abzustecken. Gleichwohl: Ist eine konsequente universale Orientierung im Blick auf die Handlungsmöglichkeiten realistisch und durchführbar? Ist es nicht so, dass bereits die eigene Verantwortung dadurch begrenzt ist, dass die finanziellen Möglichkeiten nicht endlos sind, und dass Beruf und gesellschaftliche Stellung einerseits Möglichkeiten eröffnen, die man nutzen kann, dass dadurch aber andererseits auch Grenzen gesetzt sind, die man nicht überspringen kann?«²⁶

In der Arbeit der Bahnhofsmission ist die Auseinandersetzung mit der eigenen Ressourcenknappheit eine kontinuierliche Herausforderung. Im Gegensatz zu an-

23 Vgl. H. Haslinger: *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*. UTB Soziale Arbeit, Diakonie, Paderborn: 2009, 335.

24 S. z.B. die Mitgliedschaft der Bahnhofsmission in der Bundesarbeitsgemeinschaft Wohnungslosenhilfe e. V. und deren Stellungnahmen.

25 S. z.B. die enge institutionelle Verbindung des Hilfswerkes »Brot für die Welt« mit der Diakonie, bzw. das Hilfswerk »Caritas international«.

26 Adam, Gottfried: »Diakonisches Lernen als Beitrag zur Zivilgesellschaft«, in: Heinz Schmidt/Renate Zitt (Hg.), *Diakonie in der Stadt. Reflexionen – Modelle – Konkretionen* (= Diakoniewissenschaft Band 8), Stuttgart 2003, S. 135-143, hier: S. 136.

deren diakonischen Einrichtungen können sie ihre Arbeit nur in sehr wenige Fällen durch staatliche Leistungen refinanzieren, sind also auf Spenden und die Finanzierung durch ihren jeweiligen Träger (zumeist das örtliche Diakonische Werk und/oder ein Fachverband der Caritas) angewiesen, die wiederum selbst genötigt sind, wirtschaftlich zu handeln.

Eine Leiterin einer Bahnhofsmision äußert in einer kollegialen Runde:

»Ja und ich werde bezahlt wie ein Minijob. [...] Ich habe nur XX Stunden, die mir bezahlt werden, habe mittlerweile [...] locker über hundert Überstunden gemacht, plus da kommt noch was dazu. Wobei ich jetzt wirklich, wie gesagt, versuche den Juni so zu organisieren, dass ich auch ein oder zwei Wochen Urlaub machen kann oder Überstunden abbauen. Weil [...] wir mal Abstand brauchen [...], um einfach mal den Kopf freiblasen zu lassen.« Später im Gespräch ergänzt sie: »Aber ich merke bei mir auch ganz stark das Bedürfnis, ich möchte, dass meine Arbeit anders wertgeschätzt wird. Ich bringe super Voraussetzungen mit und werde mit einem Stundenlohn von XX Euro bezahlt, noch unter dem Erziehergehalt. Ich sage jetzt mal hier so im geschützten Kreise, das ist eigentlich eine Frechheit.«

Finanz- und Personalnot, was sich z.B. in Streichung von Stellendeputaten und Aufwandsentschädigungen der Ehrenamtliche oder der Erwartung, noch mehr Spenden einzuwerben und gleichzeitig keine weiteren Kosten zu erzeugen, äußert, schränkt Mitarbeitenden sowohl in ihrer Leistungsfähigkeit als auch in ihrer Leistungsbereitschaft ein. Dies führt teilweise zu Rückzug und Distanznahme von der Tätigkeit, teilweise aber auch zu dem Versuch, mit übermäßigem Eigenengagement den Mangel zu kompensieren.

Von beiden Seite droht dem Helfer damit schmerzvoller Abgrund: Entweder er stellt sich ganz auf die Seite der Not und erlebt beständig, wie seine Hilfe trotz größter Anstrengung und Selbstaufgabe immer defizitär bleibt (Burnout) oder er entgeht dieser Frustration, indem er »sich gegen jegliche Erwartung immunisiert«²⁷ und aus Selbstschutz der Not des Anderen nur noch mit Zynismus begegnet (Coolout). Die Frage nach den Grenzen der Diakonie und der Reichweite der Nächstenliebe ist daher weiterhin ein offenes Problem.²⁸

Deutlich ist, dass eine Balance nur gelingt, wenn die eigene Begrenztheit, die eigenen Schmerzen an dieser offenen Wunde in das diakonische Handeln integriert werden. Die Akzeptanz der Grenzen der eigenen Handlungsfähigkeit wird dabei als Symbol christlicher Hilfe insgesamt verstanden, weil sie auf beiden Seiten der Hilfeleistung zu stehen kommt. Aneinander lernen Helfende und Hilfsbedürftige, dass ihre Existenz nicht von den schmerzlichen Erfahrungen der Bedürftig-

27 T. Moos: 2019, S. 111.

28 G. Adam: Stuttgart: 2003, S. 136.

keit und des Nicht-Vermögens zu trennen ist. Mit der Einsicht in die bedingungslose Rechtfertigung des Sünders ist der christlichen Diakonie ein entlastendes Momentum inne, das die Aufgaben zwischen Mensch und Gott unterscheidet:

»Menschen können und sollen einander wohl helfen. Sich selbst oder andere erlösen können sie aber nicht. Die kritische Kraft des Evangeliums besteht darin, dass es unser menschliches Tun von soteriologischen Ansprüchen frei macht, die z.B. mit dazu beitragen können, dass es zu emotionaler Erschöpfung, zu Stress und Burnout kommt. Wir sollen einander zum Nächsten werden, aber nicht zum Gott.«²⁹

6. Ansätze für eine schmerz sensible Diakonie

So unterschiedlich die Ursachen von Schmerzen und so unterschiedlich ihre individuellen Auswirkungen sind, gemeinsam ist ihnen das, was Grüny als »scheinbar triviale[] Tautologie« festhält: »Der Schmerz tut (jemandem) weh. Dieses Wehtun [...] ist es, was den Schmerz zum Schmerz macht«³⁰, weil der Schmerz die als normal empfundene Erfahrung unterbricht oder gar zerbricht. Damit ist als entscheidendes Merkmal des Schmerzes seine Widrigkeit und die innere menschliche Abwehr gegen ihn bezeichnet. Den aufgeführten Aspekten entspringen daher bestimmte Impulse für einen angemessenen Umgang mit dem Thema Schmerz in diakonischen Vollzügen, die nun diesen Beitrag abschließend skizzenhaft vorgestellt werden sollen.

Nicht verwundern wird, dass sich im diakonischen Handeln jegliche Banalisierung von Schmerzen verbietet, auch wenn sie Formen der Glorifizierung oder Dämonisierung annimmt. Pauschale Sinnzuschreibungen an den Schmerz, zumal wenn sie von außen kommen, missachten, dass leibliche Existenz immer auch mit negativen Erfahrungen von Einschränkungen einhergeht, diese dem Menschen sozusagen mit seiner Geschöpflichkeit von Anfang an eingezeichnet sind. Außerdem verhindern derlei schnelle Antworten eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den zerstörerischen und negativen Aspekten der Schmerzen. Die Kontraproduktivität solcher Banalisierungen wird dann deutlich, wenn Hilfe und Begleitung nur noch Formen der Leistungsoptimierung annehmen und auf ausbleibende Besserung nur mit Schuldzuweisungen reagiert wird. Wo Heilung und Linderung möglich ist, sollen diese – auch im Namen der Diakonie – selbstverständlich gewährt werden. Wo – aus welchen Gründen auch immer – dies aber nicht (vollständig) erreicht

29 Körtner, Ulrich H. J.: »Ethik des Helfens – aus theologischer Sicht«, in: ThBeitr: 2003, S. 306-322, hier: S. 319.

30 Grüny, Christian: Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes. Wittener kulturwissenschaftliche Studien, Würzburg: 2004, 20.

werden kann, muss Diakonie sprach- und handlungsfähig bleiben, also in der Lage sein, dem Schmerz Raum und Stimme zu geben. Statt vorschneller Strategien zur Kontingenzbewältigung steht gerade im christlich begründeten Hilfehandeln »die Vertiefung der Kontingenzwahrnehmung«³¹ im Vordergrund, die akzeptieren kann, dass bestimmte Situationen nicht mit menschlichen Befähigungs- oder Emanzipationsstrategien aufzulösen sind, sondern unverfügbar bleiben.³²

Sozialarbeiterisch tätige Diakonie verzichtet dabei auf Voraussetzungen und Erwartungen gleichermaßen. Die Menschenwürde des Bedürftigen allein genügt, so dass er keine weiteren Voraussetzungen, letztlich nicht einmal die Bereitschaft, sich helfen zu lassen, in die Begegnung mitzubringen hat. Gemeinsame Betroffenheit und die daraus erwachsenen Hilfsangebote entstehen aus der absichtslosen Begegnung und behalten diese Erwartungslosigkeit bis zu ihrem Ende bei. Neben der Wahrnehmung des Anderen als Subjekt, das eigenständig über seinen Weg entscheidet, liegt die Ergebnisoffenheit diakonischen Handelns auch in diesem Verzicht auf Erwartungen begründet.

Dies bedeutet aber nicht, dass Diakonie angesichts von Schmerzen in Hilflosigkeit verharret. Gerade im Hinblick darauf, dass Schmerz die Artikulations-, Handlungs- und Beziehungsfähigkeit der Leidenden massiv einschränkt, darf sich diakonische Begleitung nicht der damit gestellten Aufgabe entziehen: Gemeinsames und stellvertretendes Klagen können ebenso wie die hohe Kunst des Schweigens hier Perspektiven eröffnen. Zum einen führt die artikulierte Klage aus der individuellen Betroffenheit und Isolation hinaus in die Begegnung mit anderen Menschen und wird so zu einer Angelegenheit der Gemeinschaft. Dieser zurückeroberte Raum in der Gesellschaft kann für einen in seinem Schmerz isolierten Menschen notwendige Ressourcen wie Selbstvertrauen, Würde und Hoffnung eröffnen. Zum anderen drückt die Klage die im Schmerz fraglich gewordene Beziehung des Leidtragenden zu Gott aus. Klage verhallt im Raum der Diakonie nicht im Leeren, sondern ist zielgerichtet an Gott, der sich ihr aussetzt und damit wieder an- und begreifbar werden kann. Klage vermag beide für das christliche Menschenbild entscheidenden Sozialitäten des leidenden Menschen zu restituieren: die zu seinen Mitmenschen und die zu Gott.

In der Präsenz des Helfenden, auch im Moment der Klage, kommt dann seine Affiziertheit mit dem Leid, d.h. seine Betroffenheit zu stehen. Die Erfahrung, dass ein anderer sich dem eigenen Schmerz verfügbar macht und ihm standhält, kann dann zu einer Gegenstimme inmitten der Vereinsamung, Sprachlosigkeit und des zerbrochenen Welt- und Selbstbildes werden. Wenn Schmerzen ein Fraglichwerden nicht nur des eigenen Leibes, sondern auch des gesamten Selbstbildes be-

31 A. Bieler: 2017, S. 207.

32 Vgl. Karle, Isolde: »Sinnlosigkeit aushalten! Ein Plädoyer gegen die Spiritualisierung von Krankheit«, in: WZM 61/1 (2009), S. 19-34.

deuten, wird das Gefühl, verstanden und anerkannt zu werden, zur unbedingten Voraussetzung für ein neues Verständnis seiner Selbst. »Erfährt man sich durch einen anderen verstanden und anerkannt, vermag man sich selbst wieder neu zu erkennen und zu verstehen.«³³ Die Gemeinschaft, die Betroffenheit und Mitleid in der »Wegbegleitung«³⁴ konstruieren, wird dabei zur ersten Erfahrung dieser neuen Beziehung der Leidenden auch zu ihrer Umwelt und zu Gott.

Diese im Aufdecken und Lindern von Notständen erfahrbar gemachte Gemeinschaft kann dann auch den Umgang der Helfenden mit den eigenen Schmerzerfahrungen und Grenzen konstruktiv prägen. Eine humane Faszialkultur,³⁵ die nicht weg- oder übersieht, sondern eine Begegnung von Angesicht zu Angesicht beabsichtigt, eröffnet gegenseitig Räume, neben den Schmerzen auch die diversen Grenzen wahrzunehmen. »Wenn die Brüchigkeit und Begrenztheit diakonischen Wollens und Handelns zur Sprache kommt, kann eine neue Form der Solidarität sowohl unter den Mitarbeitern als auch zwischen Helfern und Hilfsbedürftigen entstehen.«³⁶ Gelingt dies, hat die gemeinsame Einsicht in die bleibende Fragmentenhaftigkeit irdischen Lebens tatsächlich entlastende und befreiende Impulse und führt sowohl die Schmerzgeplagten wie auch die Hilfsbereiten aus dem oben aufgezeigten Dilemma zwischen Fatalismus und Hyperaktivität.

Ist bei den Bedürftigen ein solches Verständnis für die Begrenztheit der Hilfe nicht auf den ersten Blick gegeben, ist das Gut der Kollegialität umso höher einzuschätzen. Eine Mitarbeiterkultur, die das eigene Handeln grundsätzlich im Rahmen der Begrenztheit versteht, um die gegenseitigen Grenzen und Schwächen weiß, dabei füreinander einsteht und sogar Fehler ver-schmerzen kann, stellt den unverzichtbaren Rahmen für diakonisches Handeln dar, das vor Schmerzerfahrungen nicht kapituliert.

33 Weber, Dieter: »Der Leib als Ort des Selbst-, Sozial- und Gottesbezuges in der Erfahrung von Kranksein und Gesundwerden in biblischer Tradition«, in: R. Hoburg: 2008, S. 139-167, hier: S. 141.

34 Ein Ehrenamtlicher: »Und jetzt in diesem Moment, wo ich sie vom Bahnhof ins Obdachlosenheim bringe, sind wir für kurze Zeit Wegbegleiter.«

35 Vgl. zum Begriff: Bammel, Christina-Maria: Aufgetane Augen – Aufgedecktes Angesicht: Theologische Studien zur Scham im interdisziplinären Gespräch (= Öffentliche Theologie, 19), Gütersloh: 2008, S. 84.

36 M. Klessmann: 2006, S. 196.

Schmerzfremde Askese?

Zeitgenössisches Fasten zwischen Selbstbezüglichkeit und Auseinandersetzung mit Leid

Antonia Rumpf

I. Askese und Protestantismus: Eine ambivalente Beziehung

Askese gilt weithin als Inbegriff schmerzender Glaubensäußerungen. Zum einen werden mit dem Begriff Praktiken assoziiert, die (obwohl sie mit einer positiven Zielsetzung ausgeübt werden¹) unangenehm bis schmerzhaft sind, wie Totalfasten, Schlafentzug oder das Verletzen des eigenen Körpers. Zum anderen kann Askese auch als Form des Weltschmerzes gedeutet werden – Asket*innen empfinden ihre Gesellschaft oder Glaubensgemeinschaft als so verirrt, dass sie nur noch mit radikaler Distanzierung reagieren können oder wollen.²

Blickt man dagegen auf zeitgenössische Fastenaktionen, scheinen diese eher auf die Reduktion von Leid abzielen. So regt die EKD dazu an, »7 Wochen Ohne« Pessimismus (2020), Lügen (2019) oder Runtermachen (2015) zu verbringen, und »7 Wochen anders leben«, die Fasteninitiative des Vereins Andere Zeiten, möchte »dazu einladen, Freiräume zu entdecken«.³ Es liegt nahe, diese neue Deutung des Fastens und damit auch der vorösterlichen Fastenzeit (die ja traditionell der Auseinandersetzung mit der Passion Jesu und als Zeit der Buße gilt) als Symptom einer Verdrängung der Schmerzthematik anzusehen oder gar als Beispiel für das, was Dorothee Sölle als »den gesamtgesellschaftlichen Zustand der Apathie, der leidensunfähigen Teilnahmslosigkeit«⁴ kritisierte. Doch ist das zutreffend? Um sich

1 Vgl. Frank, Karl Suso: »Einleitung«, in: Ders. (Hg.), Askese und Mönchtum in der Alten Kirche, Darmstadt: 1975, S. 1-33, hier S. 1.

2 Vgl. Schulz, Günther/Ziemer, Jürgen: Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch, Göttingen: 2010, hier S. 32 und Bynum, Caroline Walker: Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women, Berkeley/Los Angeles/London: 1987, hier S. 46.

3 <http://www.anderezeiten.de/aktionen/initiativen-zum-kirchenjahr/fastenzeit/geschichte-der-fastenaktion/vom> [29.04.2020].

4 Sölle, Dorothee: Leiden, Stuttgart: 1973, hier S. 47.

einer Antwort anzunähern, sollen im Folgenden sowohl zeitgenössische Fastenaktionen als auch Interviews mit Fastenden in den Blick genommen werden.

Zunächst ist jedoch zu klären, wie die Umdeutung des Fastens zustande kam. Folgende Aspekte seien genannt:

Erstens spielte Fasten, nachdem ihm in der Reformation jegliche Heilsrelevanz abgesprochen worden war, über Jahrhunderte kaum eine Rolle im Protestantismus. Während die Reformatoren es zwar als sinnvolle Übung in körperlicher Disziplin schätzten, lehnten sie eine allgemeine Fastenpflicht aufgrund mangelnder biblischer Grundlage ab.⁵ Fasten wurde so tendenziell zu einer freiwilligen Praxis, die zudem als anfällig dafür galt, in den Modus der Werkgerechtigkeit zurückzuführen. Dies führte zu einem Relevanzverlust des Fastens im evangelischen Raum⁶ und auch dazu, dass der Begriff »Fasten« theologisch nicht weiter reflektiert wurde.

Zweitens wurde dem Christentum häufig Leibfeindlichkeit vorgeworfen, besonders prominent von Friedrich Nietzsche. Askese ist für ihn der paradoxe Versuch, »die Kraft zu gebrauchen, um die Quellen der Kraft zu verstopfen; hier richtet sich der Blick grün und hämisch gegen das physiologische Gedeihen selbst, insonderheit gegen dessen Ausdruck, die Schönheit, die Freude; während am Mißraten, Verkümmern, am Schmerz, am Unfall, am Häßlichen, an der willkürlichen Einbuße, an der Entselbstung, Selbstgeißelung, Selbstopferung ein Wohlgefallen empfunden und *gesucht* wird.«⁷ Nietzsche wirft dem »asketischen Priester«, der stellvertretend für das Christentum steht, dabei vor, die Menschen letztlich in ihrem Leid festzuhalten und »die schlechten Instinkte aller Leidenden dergestalt zum Zweck der Selbstdisziplinierung, Selbstüberwachung, Selbstüberwindung *auszunützen*«⁸ – anstelle die Ursachen des Leidens zu bekämpfen.⁹ Man muss Nietzsches Polemik nicht in Gänze folgen,¹⁰ doch der Vorwurf, dass Askese Leiden auch verstärken oder gar verherrlichen kann, mag ein Grund dafür sein, dass zeitgenös-

5 Für eine Zusammenfassung der reformatorischen Positionen zum Fasten s. z.B. Confessio Augustana 26, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen: 1998, S. 31-137, hier S. 100-107.

6 Vgl. Zimmerling, Peter: Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge, Göttingen: 2003, hier S. 269.

7 Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral, Frankfurt a.M./Leipzig: 1991, hier S. 112, Hervorhebung original.

8 F. Nietzsche: 1991, S. 123.

9 Vgl. F. Nietzsche: 1991, S. 125.

10 Für eine differenzierte Auseinandersetzung mit Nietzsches Vorwurf und Leibfeindlichkeit im Christentum generell s. Karle, Isolde: Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe, Gütersloh: 2014, S. 39-51.

sische Initiativen sich nicht in eine (vermeintlich) leibfeindliche Tradition stellen möchten und daher neue Formen des Fastens suchen.¹¹

Drittens bemühen beide erwähnten Fastenaktionen sich explizit, auch Menschen anzusprechen, die Christentum und Kirche eher distanziert gegenüberstehen, und greifen deshalb aktuelle gesellschaftliche Topoi auf. So wurde »7 Wochen Ohne« im Kontext einer wachstums- und konsumkritischen Stimmung gegründet, die von der Praktischen Theologie bereits wahrgenommen worden war¹² und wollte den Teilnehmenden Fasten als Umkehr zu sich selbst, zu den Nächsten, zu Frieden und Gerechtigkeit, zur Bewahrung der Schöpfung und zu Gott vermitteln.¹³ Laut Einschätzung des Teams hinter der Aktion traf die kritische Perspektive auf die Konsumgesellschaft einen Nerv und war der Grund dafür, warum die Fastenaktion sich innerhalb weniger Jahre etablieren konnte.¹⁴ Zudem war die bewusst offene Gestaltung – Teilnehmende bestimmen selbst, wie sie fasten – Ausdruck eines weiten Fastenverständnisses, das entsprechend über die Jahrzehnte variabel blieb. Heute definiert »7 Wochen Ohne« Fasten als »Skizze eines anderen Alltags«¹⁵, ähnlich weit versteht »7 Wochen anders leben« Fasten als »religiöse Praxis des Neuwerdens«¹⁶. Entsprechend groß ist die Bandbreite an Fastenvorhaben derjenigen, die an den Aktionen teilnehmen. Damit reagieren beide Initiativen auf die zunehmende Individualisierung und Pluralisierung des religiösen Felds.¹⁷

Einerseits kann man die Fastenaktionen als Erfolgsgeschichte betrachten: Heute

-
- 11 Es ist zu beachten, dass es in Antike und Mittelalter nicht dieselben Möglichkeiten zur Schmerzlinderung gab wie heute und eine positive Deutung von Schmerz, wie z.B. in der *imitatio Christi*, entsprechend etwas anderes bedeutete, vgl. C. W. Bynum: 1987, S. 245. Zudem ist eine Deutung asketischer Praktiken als dualistisch-leibfeindlich zu einseitig, vgl. ebd., S. 212f., S. 217 und Brown, Peter: *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, London/Boston: 1990, hier S. 235f.
- 12 Einen expliziten Bezug zwischen Fasten und Konsumkritik stellen her: Bohren, Rudolf: *Fasten und Feiern. Meditationen über Kunst und Askese*, Neukirchen-Vluyn: 1973 und Seitz, Manfred: »Askese IX. Praktisch-Theologisch«, in: Gerhard Krause/Gerhard Müller et al. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Band IV, Berlin/New York: 1979, S. 250-259.
- 13 Vgl. Ullrich, Karin: »Von einer Stammtischidee...«, in: Björn U. Rahlwes/Thomas Hammerschmidt (Hg.), *Das Fastenlesebuch. Weniger kann mehr sein – Vom Reichtum des Verzichts im Angesicht des Überflusses*, Frankfurt a.M.: 2003, S. 247-254, hier S. 252.
- 14 Bollmann, Jörg: »Vorwort«, in: B. U. Rahlwes/T. Hammerschmidt (Hg.): 2003, S. 9-12, hier S. 9.
- 15 <http://www.7wochenohne.evangelisch.de/warum-fasten-wir-eigentlich> vom [31.08.2020].
- 16 <http://www.anderezeiten.de/aktionen/initiativen-zum-kirchenjahr/fastenzeit/vu/> vom [31.08.2020].
- 17 Vgl. dazu z.B. Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M.: 1991 und Knoblauch, Hubert: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M./New York: 2009.

nehmen pro Jahr an »7 Wochen Ohne« über zwei Millionen¹⁸, an »7 Wochen anders leben« über 20 000 Menschen teil.¹⁹ Andererseits sind die Initiativen und ihr Verständnis von Fasten praktisch-theologisch umstritten. Während Kristian Fechtner die Wiederkehr des Fastens als Zeichen dafür ansieht, »dass die Leiblichkeit des Glaubens nicht nur ein theologischer Topos ist, sondern nach heutigen Ausdrucksformen drängt«²⁰ und Peter Zimmerling die Chance schätzt, eine traditionsreiche spirituelle Praxis für die Gegenwart fruchtbar zu machen,²¹ üben Manfred Josuttis und Corinna Dahlgrün Kritik. So sieht Josuttis »7 Wochen Ohne« nicht als religiöse Initiative an, da »die Aktion ihre Ziele weitgehend subjektorientiert definiert« und deshalb eher eine »Methode der Selbststabilisierung«²² als ein spirituelles Unterfangen sei. Dahlgrün schließt sich seinem Urteil an und kritisiert zusätzlich, dass die Vorbereitung auf ein hohes christliches Fest und die Rolle von Verzicht stark in den Hintergrund trete.²³ Sie resümiert: »Askese scheint [...] vielfach ihre Härten ebenso wie ihre Richtung verloren zu haben. Statt eine Methode zu sein, die geistlichen Fortschritt ermöglichen soll, wird sie häufig zum Ziel der Selbstfindung oder der Verbesserung der Lebensqualität eingesetzt.«²⁴ Evangelische Askese sei aber »kein wellness-Programm. Sie bedeutet Arbeit an sich selbst, die Bereitschaft, die eigenen Abgründe zu entdecken.«²⁵ Andrea Bieler merkt an, dass die Materialien von »7 Wochen Ohne« zu einseitig seien, indem sie z. B. zu weniger Scheu oder mehr Risikobereitschaft aufrufen, ohne die jeweiligen Themen auf ihre Ambivalenz hin zu befragen.²⁶

Die Vorwürfe sind deutlich: Modernes Fasten wird als zu traditionsvergessen und selbstbezüglich empfunden, und in seiner Selbstbezüglichkeit als zu stark stabilisierend und zu wenig hinterfragend, kurz: als entschieden zu schmerzlos.

Auf den ersten Blick mögen einige Kritikpunkte berechtigt scheinen: Tatsächlich rückt das Leiden Jesu im Material der Fastenaktionen zugunsten der Motive

18 <http://www.welt.de/print-welt/article443031/Stammtischidee-Start-fuer-Sieben-Wochen-ohne.html> vom [31.08.2020].

19 Vgl. <http://www.anderezeiten.de/aktionen/initiativen-zum-kirchenjahr/fastenzeit/geschichte-der-fastenaktion/> vom [31.08.2020].

20 Fechtner, Kristian: Im Rhythmus des Kirchenjahres. Vom Sinn der Feste und Zeiten, Gütersloh: 2007, hier S. 108.

21 Vgl. P. Zimmerling: 2003, S. 269.

22 Josuttis, Manfred: Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh: 2002, hier S. 92.

23 Vgl. Dahlgrün, Corinna: Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott, Berlin/Boston: 2018, hier S. 78.

24 C. Dahlgrün: 2018, S. 78.

25 C. Dahlgrün: 2018, S. 78f.

26 Vgl. Bieler, Andrea: Askese Postmodern. Körpertechniken coram Deo, in: Dies. et al. (Hg.), Weniger ist mehr. Askese und Religion von der Antike bis zur Gegenwart, Leipzig: 2015, S. 205-222, hier S. 218.

»Durchbrechung von Gewohnheiten« und »Auseinandersetzung mit sich selbst« in den Hintergrund. Und ebenso kommt das neue Verständnis von Fasten ohne einen (potenziell schmerzhaften) Verzicht aus. Der von den Fastenden gewählte Gegenstand kann auch darin bestehen, seinem Alltag in der Fastenzeit etwas hinzuzufügen (beliebt sind z.B. tägliche Bibellektüre, regelmäßige Spaziergänge oder mehr Zeit für sich selbst, etabliert hat sich hierfür der Ausdruck »Plus-Fasten«). Die Materialien von »7 Wochen Ohne« nehmen kaum Bezug auf die individuellen Fastenvorhaben. Wenn Verzicht zur Sprache kommt, dann nicht im Sinne des Aushaltens eines Mangels, sondern als Chance auf neue Perspektiven: »Wir laden Sie ein, sieben Wochen auf etwas zu verzichten und damit in dieser Zeit etwas freizulegen und in Bewegung zu bringen. [...] Gestalten Sie Ihr Leben »7 Wochen Ohne« und entdecken Sie die Fülle. Der Verzicht macht Appetit – auf das Leben.«²⁷ Während die Auseinandersetzung mit dem individuellen Fastenvorhaben in den Fastenbriefen von »7 Wochen anders leben« eine große Rolle spielt, findet sich hier mindestens einmal jährlich die Ermahnung, nicht zu streng mit sich zu sein. Zudem werden regelmäßig positive und bereichernde Aspekte des Fastens thematisiert: eine bewusstere Gestaltung des Lebens, mehr Dankbarkeit für das, was man hat, eine größere Offenheit für andere. Nicht zuletzt zitieren die Briefe regelmäßig aus Zuschriften von Fastenden, die den Verein erreicht haben, und antworten darauf. Auch die Vorwürfe einer gewissen Milde und Selbstbezüglichkeit sind also nicht völlig von der Hand zu weisen.

Dennoch würde es zu kurz greifen, aktuelle Fastenaktionen auf ichbezogene Wohlfühlprogramme zu reduzieren. Insbesondere die Fastenbriefe von »7 Wochen anders leben« thematisieren immer wieder, dass Fasten zu ambivalenten Emotionen führen kann: »Wer auf Betäubung verzichtet, sei es durch Alkohol, Lautstärke, Gummibärchen oder Geschäftigkeit, wird durchlässiger. [...] Vielleicht unterscheidet das die Fastenzeit von einem Wellnessurlaub: Es geht nicht nur ums Sich-Wohlfühlen. Sondern um Ganzheit. Die inneren Stimmen dürfen reden. Auch solche, die man eigentlich lieber zum Schweigen bringt.«²⁸ Auch die Passion Jesu kommt punktuell durchaus zur Sprache.²⁹ Schließlich begegnet regelmäßig der Aspekt, dass man an seinem Fastenvorhaben scheitern und sich in seinen alten Gewohnheiten gefangen fühlen kann, was mit Paulus' Charakterisierung der Sünde parallelisiert wird.³⁰ Die Ermunterung, sich auch auf negative, schmerzhaft Gefühle einzulassen, ist mit Abstand das häufigste Thema der Fastenbriefe von »7 Wochen anders leben«, genau in der Konfrontation mit dieser schwierigen Ambivalenz möchte die Aktion die Fastenden unterstützen.

27 www.7wochenohne.evangelisch.de/warum-fasten-wir-eigentlich vom [31.08.2020].

28 Andere Zeiten e. V.: Fastenbrief 2/2007, S. 1f.

29 Vgl. Andere Zeiten e. V.: Fastenbrief 7/2007, S. 2.

30 Vgl. Andere Zeiten e. V.: Fastenbrief 2/2013, S. 2 in Bezug auf Röm 7,19: »Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.«

Während bei »7 Wochen anders leben« die Auseinandersetzung mit persönlichem Schmerz dominiert, gibt es zudem Fasteninitiativen, bei denen die Beschäftigung mit weltweitem Hunger, der Klimakrise oder sozialer Ungerechtigkeit zentral sind, z.B. die Fastenaktion des katholischen Hilfswerks Misereor oder die ökumenische »Aktion Klimafasten«. ³¹ Die sozialpolitischen Dimensionen der Askese – ostentativer Verzicht angesichts des Überkonsums in der westlichen Welt, aber auch der konkrete Einsatz für eine Verbesserung globaler Problemlagen – sind nicht generell in Vergessenheit geraten.

Nicht zuletzt ist zu bedenken, dass die Analyse der Materialien von Fastenaktionen noch nichts darüber aussagt, wie Fastende selbst mit diesem Material umgehen und wie sie ihr Fasten darüber hinaus erleben und gestalten. ³² Dieser Frage widmet sich mein gegenwärtig laufendes Forschungsprojekt. Um Einblicke in die individuellen Erfahrungen von Fastenden zu erhalten, wurden leitfadengestützte narrative Einzelinterviews mit ihnen durchgeführt. Welche Rolle spielt die Auseinandersetzung mit Schmerz also für Fastende selbst? Drei Beispiele sollen vorgestellt werden.

II. Schmerz im Erleben von Fastenden

Lisa³³, eine 32-jährige Erzieherin, hat bereits auf viele unterschiedliche Arten gefastet: In ihrer katholischen Kindheit war es eine vorgeschriebene Pflicht (sie verzichtete aufs Fernsehen oder ihre Spielkonsole), als Erwachsene entdeckte sie es dann zuerst in Form einer Diät wieder. Im Fokus standen damals die »challenge« und die Anerkennung, die sie dafür erhielt. Später gewannen Elemente der Selbsterfahrung an Bedeutung, heute sieht sie die Fastenzeit als Zeit des Ausprobierens und ggf. als »Sprungbrett« für dauerhafte Veränderungen. Von der Bewertung anderer hat sie sich gelöst: »Ich mach es für mich, nicht für ein Publikum, ich denke mal, vor zehn Jahren hätte mich das [Unverständnis der anderen] getroffen und ich hätte es vielleicht überdacht, aber mittlerweile ... ich bin erwachsen.« ³⁴ An dieser Passage lässt sich beobachten, was die Dokumentarische Methode Orientierungsrahmen nennt: grundlegende Denkmuster, die das Handeln der Befragten strukturieren, ohne dass sie sich dessen unbedingt bewusst sind. Orientierungsrahmen werden oft nicht explizit von den Befragten ausformuliert, denn sie haben sich so weit habitualisiert, dass die Befragten sie sich nicht aktiv vergegenwärtigen und

31 S. www.misereor.de/mitmachen/fastenaktion bzw. www.klimafasten.de vom [31.08.2020].

32 Vgl. M. Josuttis: 2002, S. 93 und C. Dahlgrün: 2018, S. 77 und A. Bieler: 2015, S. 220.

33 Alle genannten Namen sind Pseudonyme.

34 Hinweise zur Transkription: [...] kennzeichnet die Auslassung von Text, eine parasprachliche Äußerung oder eine von mir eingefügte Erklärung, ... eine Pause,/ einen Abbruch und Neuanfang, *Kursivsatz* Betonung.

dementsprechend nicht verbalisieren müssen. Durch die methodische Interpretation der Interviews können sie aber rekonstruiert werden – unter anderem, weil sie sich in der Art und Weise des Erzählens spiegeln.³⁵ So präsentiert Lisa ihre Geschichte mit Fasten in Form einer biographischen Entwicklung: Von einer familiär vorgeschriebenen über eine stark von gesellschaftlichen Normen und sozialer Anerkennung geprägte hin zu einer privaten, individuell gestalteten Praxis. Dieses Muster begegnet ebenfalls in Lisas Erzählung ihrer Glaubensgeschichte: Nachdem sie sich im Teenageralter von ihrer katholischen Erziehung distanzierte und mit anderen Religionen auseinandersetzte, durchlief sie eine Phase des Atheismus, bis sie schließlich zum Christentum zurückfand. Heute bezeichnet sie sich als religiösen »Weltenbürger«; ihre Spiritualität ist geprägt von einer emotionalen Abkehr von Institutionen (»ich würd mich dann schon zum Christentum zählen, nur nicht zur Kirche«) und einem konfessions- bis religionsübergreifenden Selbstverständnis (»ich lass es mir immer offen, wenn ich denn mal in den Gottesdienst gehe, in welche Kirche, [...] ich finde mich auch in anderen Religionen wieder, ich hab auch viel mit anderen Religionen zu tun in meiner Arbeit, und ich hätte jetzt auch kein Problem, ein Zuckerfest mitzufeiern«).

Der Orientierungsrahmen, der sich aus diesen und weiteren Passagen rekonstruieren lässt, kann mit der Formulierung »Ich möchte mich entwickeln und meinen eigenen Weg finden« zusammengefasst werden. Fasten ist für Lisa eine Miniatur der Suche nach sich und ihrem Platz in der Welt: »Man guckt auf sich selbst. Das ist/also für mich ist es eigentlich egozentrisch, weil ich es ja nicht für Gott oder für Jesus mache.« Fasten bedeutet für sie mittlerweile vor allem, sich persönlich weiterzuentwickeln: »Dass ich mein eigenes Handeln überdenke und vielleicht ein bisschen umändere. Ein bisschen freundlicher, nicht direkt rummeckern... [lacht]. Ja, sowas halt. Das zieht sich eigentlich durch die ganzen Jahre. Und doch kann man den Charakter nicht ändern.« Diese mentale Form des Fastens »erfordert viel, viel Selbstdisziplin bei mir. Also es ist schwieriger als auf Nahrung zu verzichten. [...] Das ist ein ... ein Kampf gegen sich selber.« Der Kampf gegen sich selbst – ein klassisches asketisches Motiv – steht für Lisa im Zentrum des Fastens, gerade weil er schmerzhaft und schwierig ist. Für sie ist es ein konstitutives Merkmal des Fastens, »dass man da gerade die Krise kriegt. Mit sich selber. Ich finde, das gehört dazu, [...] ohne das würde etwas fehlen, dann würde es mir ja nicht schwerfallen.« Die Selbstbezüglichkeit des Fastens bedeutet für Lisa kein zielloses Kreisen um sich selbst, sondern eine Konfrontation mit ihren selbst empfundenen Charakterchwächen und den Versuch, verstärkt an ihnen zu arbeiten. Ihr Orientierungsmuster der Entwicklung und Selbstfindung, das sie in der Fastenzeit konzentriert

35 Vgl. Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika: Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch, München: 42014, hier S. 295.

auslebt, ist dementsprechend alles andere als schmerzlos, aber gerade in seiner Krisenhaftigkeit lohnend.

Martina, eine 50 Jahre alte Lehrerin an einer Förderschule, fastet seit ca. 30 Jahren in der Passionszeit, indem sie auf Süßigkeiten und Alkohol verzichtet. Als ich gegen Ende des Interviews frage, ob ihr ein Fastenerlebnis besonders in Erinnerung geblieben ist, antwortet sie mit folgender Erzählung:

»Einmal in einer Fastenandacht, die hatte unsere Pfarrerin zum Thema Scheitern gemacht. Wir haben dann immer im Altarraum einen Stuhlkreis gemacht [...] und dann in diesem Fall waren in der Mitte ganz viele Holzscheite. Eben der Scheiterhaufen. Und sie hat eben ganz viel erzählt über das Scheitern an sich, über die Wortbedeutung, und dann hat sie gesagt, es solle sich jeder ein Scheiterholz rausnehmen, das genau angucken, und irgendwann dann eben sagen/wir sollten dem Scheiterholz einen Namen geben. Etwas, wo wir für uns sagen, da bin ich gescheitert. Und ... das für sich eingestehen. Und das fand ich super eindrücklich. Mein Scheiterholz hat den Namen eines ehemaligen Schülers bekommen, wo ich das Gefühl hatte, ja, da ist/da bin ich gescheitert, dem hätte ich vielleicht irgendwie helfen können, aber es ging nicht. Das war ein Schüler, der sehr engen Kontakt zu mir hatte, sehr große Probleme hatte, ehm ... das war zu der Zeit, wo ich geheiratet hab, und bis dahin war das auch alles super, [...] nur als ich dann schwanger wurde, durfte ich den überhaupt nicht mehr berühren. Da hat der meinen Arm immer weggeschlagen, wenn ich ihn irgendwie mal trösten wollte [...]. Und das fand ich echt super schwierig, und als ich dann aus dem Erziehungsurlaub wiederkam, hab ich halt gehört, dass sexueller Missbrauch in der Familie war, und da hab ich gedacht, ja, da bist du gescheitert. Das hast du nicht mitgekriegt, und da hättest du vielleicht was tun können, aber andererseits ist das auch so ... ich hab auch mein persönliches Leben. Und ich bin nicht nur Lehrerin. Und ich bin erstmal auch ich, und an der Stelle Ehefrau und Mutter und da konnte ich nicht helfen, da bin ich gescheitert. Und das/sie schlug vor, das könnte man doch im Osterfeuer verbrennen. Hab ich in dem Jahr nicht geschafft, aber im nächsten Jahr habe ich es dann bewusst mit zur Andacht genommen zum Osterfeuer und hab es ins Osterfeuer geschmissen und gesagt, ja, das hilft mir jetzt.«

Dass dieses Erlebnis auf Martina einen so starken Eindruck machte, dass sie über 20 Jahre später noch detailreich davon erzählen kann, ist vor dem Hintergrund des restlichen Interviews nicht verwunderlich: Ihr Orientierungsrahmen lässt sich mit der Aussage »Ich möchte Probleme wahrnehmen und dazu beitragen, sie zu lösen« zusammenfassen. So fastet Martina, weil sie die vorösterliche Zeit als zu kommerzialisiert empfindet und so gestalten will, dass sie besser zu ihrem Glauben passt. Sie verzichtet auf Süßigkeiten, weil sie findet, dass sie eigentlich gesünder leben und sorgsamer mit ihrem Körper umgehen sollte, und auf Alkohol, weil sie sein

Suchtpotenzial kennt und sicherstellen möchte, dass sie nicht abhängig ist. Dass Martina die Problemlage des Schülers nicht erkannte, war für sie also nicht nur ein Problem in Hinblick auf ihre professionellen Erwartungen an sich als Lehrerin, sondern vor allem ein »Verstoß« gegen ihren eigenen Orientierungsrahmen, was zu anhaltenden und schmerzhaften Schuldgefühlen führte. Die Auseinandersetzung mit diesem Schmerz wurde für sie erleichtert, weil sie ihn in einem religiösen Kontext, der sowohl einen rituellen Rahmen als auch ein soziales Miteinander bot, artikulieren und bearbeiten konnte. So konnte Martina ihr Verhältnis zum Scheitern rekonfigurieren: Sie hält zwar nach wie vor daran fest, dass sie anders hätte handeln können. Zugleich gesteht sie sich zu, dass sie nicht nur Lehrerin, sondern auch Partnerin und Mutter ist und deshalb nicht in der Lage war, dem Schüler so zu helfen, wie sie es sich gewünscht hätte. Gerade das Ritual half ihr dabei, sich ihrem Schmerz zu stellen und ihn dann zu verarbeiten.

Im Interview mit *Sabine*, einer 63-jährigen Pensionärin, die in ihrer Gemeinde vielfach ehrenamtlich engagiert ist, begegnet Schmerz in zwei weiteren Kontexten. Zum einen schildert Sabine, wie sie die Passionszeit emotional erlebt:

»Also jetzt gerade, als ich heute Morgen die Losungen gelesen habe und dann auch in der Bibel nachgeschlagen hab, im Matthäusevangelium ... ehm, da war natürlich noch mal ganz klar, so die Kreuzigung, dieser viele Schmerz, der da gerade ist ... den kann ich natürlich nicht nachvollziehen, das will ich mir gar nicht anm/anmaßen, das wär viel zu hoch gegriffen. Aber, eh, dieses Leid, das herrschte, das kann ich mir schon vorstellen. Nicht selber spüren, aber vorstellen. [...] jetzt so die nächsten zwei Wochen, noch zwei Wochen bis [Ostern], die finde ich eigentlich in der Fastenzeit als wichtige Zeit. [...] Jetzt kommt ja bald wirklich das Ende, Jesu Ende, und ehm, diese Schritte mit ihm da so zu gehen.«

Hier findet sich ein expliziter Hinweis auf die Auseinandersetzung mit dem Leiden Jesu in der Fastenzeit.

Zum anderen weitet Sabine ihren Blick auf andere Formen des Leidens in der Welt. Bei ihr lässt sich der gleiche Orientierungsrahmen wie bei Martina beobachten, das Wahrnehmen von Problemen und der Versuch, zu ihrer Lösung beizutragen. So verzichtet sie während der Fastenzeit auf Plastik, weil sie findet, dass Plastikmüll reduziert werden muss, und nutzt ihr Fasten als Aufhänger für Gespräche über ihren Glauben, weil sie der Ansicht ist, dass Christ*innen im Alltag zu wenig über ihre Religion sprechen. Sabine ist klar, dass viele Probleme, die sie sieht, nur auf systemischem Weg behoben werden können. Zugleich sieht sie sich aus ihrem christlichen Glauben heraus in der Verantwortung, ihren Beitrag zu leisten, auch wenn die Auseinandersetzung mit globalem Leid schwerfällt:

»[ich] denk dann auch oft, ehm, ist [Gott] jetzt wirklich so? Wenn es Gott gäbe, warum lässt er das zu? So viel Elend in der Welt, wofür soll ich da fasten? Ehm, mittlerweile denk ich mir, ja, Gott, dich gibt's, auf jeden Fall, aber in meiner Anschauung ist Gott nicht für den einzelnen Menschen persönlich da. Ehm, ich glaube, Gott hat uns eine Welt gegeben, ehm, in der wir gut leben können, wenn wir denn gut miteinander umgehen würden. [...] Ich denke einfach, es liegt an uns, an den Menschen generell, die Welt zum Guten zu bringen.«

Mit dieser verstärkten Aufmerksamkeit für globale Probleme ist Sabine nicht allein. *Ida*, eine 60-jährige Pressesprecherin zweier Kirchenkreise, formuliert: »[Fasten] regt auf jeden Fall an, nochmal darüber nachzudenken/also immer wieder darüber nachzudenken, in welchem/also das klingt jetzt vielleicht so pathetisch, aber in welchem Luxus wir leben, also wenn ich auf Schokolade verzichte, ist das ja wirklich der absolute Luxus.« Und ähnlich wie Sabine bringt *Ida* den Blick auf globales Leid in Verbindung mit ihrem Glauben: »das ist eine Verantwortung, die ich da spüre. Die ich spüre, weil ... die ich auch konkret aus meinem Glauben heraus spüre. Ich hab Verantwortung für diese Welt. Wir sind auch für diese Schöpfung verantwortlich, und deswegen bin ich auch für diese Menschen verant/also mit verantwortlich, oder auch mal zuständig, denen es schlechter geht als mir.«

Insgesamt lässt das Datenmaterial den vorsichtigen Schluss zu, dass das Themenfeld Schmerz und Leid für zeitgenössische Fastende durchaus relevant ist: Als Schmerz darüber, dass man seinen selbst gesteckten Erwartungen nicht gerecht wird (sei es charakterlich wie bei *Lisa* oder auf ein konkretes Scheitern bezogen wie bei *Martina*), als Versuch, sich das Leiden Jesu zu vergegenwärtigen, und als verstärkte Auseinandersetzung mit dem Leiden anderer und der Frage, wie man selbst sich sinnvoll dazu verhalten kann.

III. Fasten gegen die Apathie

Sowohl ein differenzierter Blick auf Fastenaktionen als auch die Interviews mit Fastenden machen deutlich, dass es verfehlt wäre, zeitgenössisches Fasten als schmerz- und harmloses Wohlfühlprogramm zu diskreditieren. Vielmehr finden sich auch hier klassische asketische Motive: Der Kampf gegen sich selbst mit dem Ziel der Weiterentwicklung, das rigorose Ausleben ethischer Maßstäbe (und der Schmerz des Scheiterns an ihnen) und eine Sensibilität für den Schmerz anderer. In *Dorothee Sölles* Worten steht hier gerade nicht das »Ideal des leidfreien Le-

bens«³⁶ im Vordergrund, sondern der Versuch, einer Verdrängung von Schmerz und Leid und der daraus resultierenden Apathie entgegenzuwirken. Dabei verfallen die Fastenden jedoch nicht in die von Sölle kritisierte »Leidenswilligkeit«³⁷, die Schmerz akzeptiert und ihm den Sinn zuschreibt, »uns zu einem Gott zurückzuführen, der nun erst groß wird, da er uns klein gemacht hat«³⁸. Vielmehr suchen sie nach Möglichkeiten, konstruktiv mit dem Leid umzugehen und es im Idealfall zu lindern: Die Arbeit an der Charakterschwäche wird positiv als Selbstfindung verstanden, das Verhältnis zum eigenen Scheitern rekonfiguriert und die Enttäuschung über den Zustand der Welt dahingehend bearbeitet, dass man in klassisch pflichtethischem Stil so handelt, wie man es sich von allen wünschen würde und versucht, in seinem beschränkten Rahmen ein Teil der Lösung statt des Problems zu sein. Das Leiden wird – ohne dass es deshalb gutgeheißen wird – nicht als unveränderliches Fatum, sondern als Ausgangspunkt zum Weiterdenken angesehen. Die Materialien der Fastenaktionen und auch die Gemeinschaft in Fastengruppen können diesen Prozess auf verschiedene Weisen unterstützen: Zum einen bieten sie – was von vielen Befragten als ungemein hilfreich beschrieben wird – gemeinschaftliche Unterstützung und bisweilen auch Rituale, die einer Vereinzelnung der Fastenden entgegenwirkt und sie mit ihren teils schmerzvollen Fastenprozessen nicht allein lässt. Zum anderen stellen sie »Sprachformen und Überlieferungen«³⁹ zur Verfügung, die den Fastenden helfen, ihre Erfahrungen und Gefühle in Worte zu fassen – eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass Leiden beobachtbar und beschreibbar bleibt.⁴⁰ Schmerz bewusst wahrzunehmen und sich mit ihm auseinanderzusetzen, kann somit als ein wichtiger Aspekt zeitgenössischen Fastens angesehen werden.

36 D. Sölle: 1973, S. 12.

37 D. Sölle: 1973, S. 26.

38 D. Sölle: 1973, S. 28.

39 D. Sölle: 1973, S. 91.

40 Vgl. D. Sölle: 1973, S. 89.

Schmerzen im Krankenhaus

Krankenseelsorge im Gespräch mit der Medizin und der Klinischen Psychologie

Markus M. Totzeck

Die Tatsache, dass das Krankenhaus bzw. die Klinik schon immer per definitionem als Ort für die Linderung und Heilung von Krankheit, körperlichen Schäden und auch seelischem Leid verstanden wurde, hat es auch schon immer zu einem Ort der Schmerzen gemacht. Vom Geburtsschmerz in der Gynäkologie angefangen über die akuten Schmerzen eines Patienten mit einem Knochenbruch in der Ambulanz, den kaum zu stillenden Schmerzen einer Krebspatientin während einer Chemotherapie bis hin zum tiefen seelischen Schmerz eines Traumapatienten in der psychosomatischen Abteilung, um nur einige Beispiele zu nennen, begegnet einem das Phänomen Schmerz in vielfältiger und oft auch vielschichtiger Weise im Krankenhaus. Schmerzen beschränken sich im Krankenhaus nicht nur auf Patientinnen und Patienten und ihre Angehörigen, sondern erfassen auch die Menschen, die Sorge für Patienten tragen und es als ihre Berufung und ihren Beruf ansehen, Schmerzen zu lindern oder zu »beseitigen«. Die moderne Medizin und die Klinische Psychologie haben Antworten auf den Schmerz in Form von unterschiedlichen Schmerztherapie-Ansätzen gefunden.¹

Doch welche spezifische Rolle kommt der Seelsorge im Krankenhaus in der Begegnung mit Schmerzen zu? Obwohl die Seelsorge im Krankenhaus durch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (Art. 140 in Verbindung mit Art. 141 der Weimarer Reichsverfassung) rechtlich garantiert ist, wird bereits seit langem – mit Ausnahme mancher konfessioneller Häuser – eine »strukturelle Bedeutungslosigkeit« der Seelsorge in der medizinisch-technischen Institution

1 Vgl. Specht-Tomann, Monika/Sandner-Kiesling, Andreas: Schmerz. Ganzheitliche Wege zur mehr Lebensqualität, Bern: 2014; und den aktuellen klinischen Überblick über das große Spektrum der Schmerztherapie in: Tauben, David/Stacey, Brett R.: »Approach To The Management of Chronic Non-Cancer Pain in Adults«, in: UpToDate 2020, www.uptodate.com/contents/approach-to-the-management-of-chronic-non-cancer-pain-in-adults vom [16.06.2020].

Krankenhaus beobachtet.² Gerade angesichts eines sehr effektiven und mitunter holistischen therapeutischen Umgangs mit Schmerzen seitens der Medizin und der Klinischen Psychologie steht der Eigenbeitrag der Krankenhauseelsorge in Frage. Sind Schmerzen nicht bei Ärztinnen und Ärzten, Therapeutinnen und Therapeuten in viel besseren Händen? Reicht es nicht, wenn die Seelsorge sich z.B. in Universitätskliniken nur noch auf das Ende des Lebens beschränkt, wenn der medizinische Apparat nicht »zum Erfolg« geführt hat und keine Heilung und keine Linderung von Schmerzen mehr möglich sind?

Im Folgenden gehe ich der Frage nach, welche Bedeutung die Seelsorge im Umgang mit Schmerzen im Krankenhaus hat. Dabei werden medizinische und klinisch-psychologische Perspektiven mit der Krankenhauseelsorge ins Gespräch gebracht, unterschiedliche Deutungen von Schmerz »unter dem einen Dach« des Krankenhauses und die eigenständige Perspektive der Seelsorge in der Begegnung mit dem Schmerz vorgestellt.

1. Wenn Schmerzen nicht mehr aufhören: medizinische, psychologische und spirituelle Deutungen von Schmerzen unter dem Dach des Krankenhauses

Sowohl in der Medizin als auch in der Psychologie und Theologie bzw. Seelsorge lässt sich seit etwa den 1970er Jahren ein Wandel in der Begegnung mit dem Phänomen Schmerz beobachten. In der Medizin waren zunächst die Ansätze der 1970er und 1980er Jahre in der Schmerztherapie im Rahmen von Tumorerkrankungen wegweisend. Die Erfahrungen, die hier z.B. mit dem Einsatz von Morphinen gesammelt wurden, ließen sich aber nicht ohne Weiteres auf andere Schmerztherapien bei der Behandlung von nicht-tumorbedingten Erkrankungen übertragen.³ Genauere medizinische Erkenntnisse ließen vielmehr ein »komplexes Wesen des Schmerzes« zutage treten, das sich nicht in einem einfachen Reiz-Reaktions-Schema erschöpft oder nur Symptom einer Erkrankung ist, sondern selbst als eigenständige Krankheit gelten kann.⁴ Man spricht deswegen auch von einem Schmerzsyndrom.

Grundlegend ist dabei die Unterscheidung zwischen akuten und chronischen Schmerzen: Ein akuter Schmerz hat eine Signal- und Warnfunktion für eine potentielle oder tatsächliche Schädigung des Organismus und ist in der Regel auf den Ort der Schädigung und zeitlich begrenzt; der Schmerz korreliert dabei mit

2 Klessmann, Michael: »Einleitung: Seelsorge in der Institution ›Krankenhaus‹«, in: ders. (Hg.), *Handbuch der Krankenhauseelsorge*, Göttingen: 1996, S. 13-27, hier: S. 16f.

3 Vgl. Thoma, Reinhard/Schließl, Christine: »Schmerz und seine Behandlung aus medizinischer Sicht«, in: *Praktische Theologie* 49/4 (2014), S. 201-207, hier: S. 201.

4 Vgl. ebd.

dem Ausmaß der Schädigung. Diese physiologische Signal- und Warnfunktion geht bei chronischen Schmerzen verloren.⁵ Chronische Schmerzen entwickeln sich aus akuten Schmerzen und dauern (je nach Definition) über 3-6 Monate oder länger bzw. über die normale Heilungszeit hinaus an und können auch diffus an unterschiedlichen Stellen des Körpers auftreten. Für die schmerztherapeutische Behandlung ist eine Differenzierung des Ursprungs chronischer Schmerzen entscheidend: Liegt der Ursprung der Schmerzentstehung im Gewebe (Nozizeptorschmerz), im peripheren oder zentralen Nervensystem selbst (neuropatischer Schmerz) oder ist von einer Kombination beider Schmerzmechanismen auszugehen (»mixed-pain-concept«).⁶ Da chronische Schmerzen auch psychisch sehr belastend sind und sich oft im Hinblick auf die sozialen Kontakte des/der Betroffenen negativ auswirken, kann sich die Therapie nicht bloß auf die Heilung einer Verletzung bzw. Grunderkrankung beschränken. Hier liegt der Ansatzpunkt für eine sogenannte *multimodale Schmerztherapie*, die über das Gebiet der Medizin hinausreicht. So ist in der modernen Schmerzmedizin ein multidisziplinäres Assessment zum Standard geworden, in dem neben vielfältigen biomedizinischen Maßnahmen auch physio- und ergotherapeutische, psychotherapeutische und psychiatrische Behandlungswege in Betracht kommen (bio-psycho-soziales Schmerzmodell).⁷

So eng verknüpft die medizinischen (einschließlich physio- und ergotherapeutischen) und die psychotherapeutischen oder psychiatrischen Maßnahmen im Modell einer multimodalen Schmerztherapie sein können, so unterschiedlich bleiben ihre Blickwinkel auf das Phänomen Schmerz. Um zu vermeiden, dass Schmerz in der Psychologie begrifflich in einem übertragenen Sinn für eine unlustgetönte Stimmung bagatellisiert wird, wird er gewöhnlich als eine unangenehme sensorische Erfahrung definiert, die in vielen Qualitäten wie z.B. stechend, ziehend, spitz,

5 Vgl. Hagenacker, Tim/Bingel, Ulrike/Schäfers, Maria: »Akuter und chronischer Schmerz«, in: Thomas Brandt/Hans Christoph Diener/Christian Gerloff (Hg.), Therapie und Verlauf neurologischer Erkrankungen, Stuttgart: ⁶2012, S. 97-109.

6 Vgl. ebd.

7 R. Thoma/C. Schließl: 2014, S. 205f. Auch der Ansatz der sogenannten Salutogenese erweiterte einen rein biomedizinischen Blickwinkel der Pathogenese von chronischen Schmerzen: Die Salutogenese deutet Gesundheit nicht nur als Abwesenheit von Krankheit, sondern geht von einem Kontinuum zwischen Gesundheit und Krankheit aus (vgl. ebd., S. 206f). Indem »gesunde Anteile« und »kranke Anteile« im Empfinden des Menschen unterschieden werden, wird letztlich auch eine strikte biomedizinische Unterscheidung zwischen »krank« und »gesund« hinterfragt. Dies hat auch Auswirkungen auf den Umgang mit Schmerzen, denn im Sinne der Salutogenese kommt nicht nur die »Beseitigung« von Schmerzen in Betracht, sondern mindestens genauso die Stärkung der »gesunden Anteile« und Widerstandskräfte jedes oder jeder Einzelnen.

dumpf, brennend oder juckend gegeben sein kann.⁸ Während Schmerz aus medizinischer Sicht als ein Signal für eine körperliche Schädigung gilt, konzentriert sich die klinisch-psychologische Perspektive auf die Abhängigkeit der Schmerzerfahrung von subjektiven Bewertungskategorien. So wird Schmerz stets abhängig von der eigenen Erfahrung, vom Erinnerungsvermögen und nicht zuletzt vom kulturellen Kontext bewertet.⁹ Gerade Studien zum Verhalten chronischer Schmerzpatientinnen und -patienten konnten dahingehend erstmalig den Einfluss sozialer Faktoren auf die Chronifizierung von Schmerz nachweisen.¹⁰ Wilbert Fordyce prägte in solchen Studien den Begriff »Schmerzverhalten« und unterschied in einem trimodalen Modell ein offenes Schmerzverhalten (Klagen über Schmerz oder auch nonverbal in Mimik und Gestik) von einem verdeckten Schmerzverhalten (Gedanken, Gefühle und Vorstellungen) und einer physiologische Schmerzreaktion (Veränderungen in der Atmung, der Muskelspannung und der Herz-Kreislauf-Parameter).¹¹ Wenn Patientinnen und Patienten auf eine Gewebeschädigung nicht nur eine physiologische Reaktion zeigen, sondern sich dazu verhalten, wird die *Kommunikation* über ihre Schmerzen und Leiden entscheidend und macht das eigentliche Schmerzverhalten aus. Fordyce selbst unterschied dabei zwischen einem respondenten und einem operanten Schmerzverhalten. Beim respondenten Schmerzverhalten ist das Verhalten noch mit der Schutzreaktion auf eine Gewebeschädigung (Reaktion auf akuten Schmerz) erklärbar, beim operanten Schmerzverhalten koppelt sich das Verhalten immer mehr vom respondenten Schmerzverhalten ab und wird durch äußere Faktoren beeinflusst. Respondentes und operantes Schmerzverhalten sind auch nicht immer genau zu unterscheiden. Vergleichbar mit der medizinisch fortentwickelten Konzeption von Misch-Schmerzformen werden solche Mischformen schließlich auch für das Schmerzverhalten beobachtet.¹² Auch insgesamt ist das Konstrukt des Schmerzverhaltens in der Klinischen Psychologie vielfach kritisch diskutiert und (z.B. durch lerntheoretische Annahmen) erweitert worden. Zugleich ist es ein unverzichtbarer verhaltensanalytischer Bestandteil eines ganzheitlich verstandenen Schmerztherapie-Modells geworden. Eine genaue Analyse des Schmerzverhaltens von Patientinnen und Patienten ver-

8 Vgl. Larbig, Wolfgang/Caspar, Franz: »Schmerz«, in: Friedrich Dorsch et al. (Hg.), *Lexikon der Psychologie*, Bern: 2013, <https://dorsch.hogrefe.com/stichwort/schmerz> [vom 02.08.2020; online zuletzt aktual.: 10.04.2019].

9 Vgl. ebd.

10 Vgl. Fordyce, Wilbert E.: *Behavioral Methods for Chronic Pain and Illness*, St Louis, Missouri/USA: 1976; Kaiser, Ulrike: »Schmerz und Schmerzverhalten – die Bedeutung kommunikativer Aspekte von Schmerz/Pain and Pain Behavior – the Communicative Aspects of Pain«, in: *Psychologie in Österreich* 3/4 (2012), S. 320-328.

11 Vgl. W. Larbig/F. Caspar: 2019.

12 Vgl. U. Kaiser: 2012, S. 321.

bessert dabei ihre medizinische und therapeutische Behandlung und wird auch immer die individuellen Unterschiede unterstreichen.¹³

Aus medizinischer wie psychologischer Sicht haben also gerade Studien und Erkenntnisse zu chronischen Schmerzen den Weg für einen ganzheitlichen, multimodalen Schmerztherapie-Ansatz geebnet, parallel dazu zugleich auch die je radikal-subjektive Erfahrung von Schmerz unterstrichen. Impulse für diese Ganzheitlichkeit und zugleich Individualisierung des Schmerzes sind dabei nicht nur aus der Medizin und Klinischen Psychologie selbst erwachsen, sondern wurden unter anderem auch von der aus England stammenden modernen Hospizbewegung beeinflusst. Ausgehend von ihren Arbeiten mit schwerst- und sterbenskranken Menschen im St. Christopher's Hospice in London entwickelte Cicely Saunders (1918-2015) bereits in den 1970er Jahren ein Konzept von »total pain«, das die Ganzheitlichkeit in der menschlichen Erfahrung von Schmerz auf vier Ebenen betonte: der physischen, psychischen, der sozialen und der spirituellen Ebene.¹⁴ Die auf die Palliativmedizin (palliative care) ausstrahlende Deutung einer spirituellen Ebene des Schmerzes hat sich von da an aus dem christlichen Kontext heraus zu einem eigenen Zweig der klinischen Schmerztherapie entwickelt, dessen Potential über die spirituelle Begleitung schwerstkranker und sterbender Menschen hinausreicht. Die Krankenhausesorge schloss hieran an. In der Begegnung mit Schmerzen aus seelsorgerlicher Perspektive wurden damit »Spiritualität« und »spirituelle Begegnung« zu Schlüsselbegriffen. Problematisch blieb der oft unbestimmt bleibende Begriff der Spiritualität im Kontext des Krankenhauses, an den auch das Konzept von »Spiritual Care« anschließt. Es setzt Seelsorgerinnen und Seelsorger als Teil eines multiprofessionellen Behandlungsteams, das sich auf spirituelle Bedürfnisse von Schwerkranken konzentriert, voraus.¹⁵

Wenn im Krankenhaus diese spirituelle Ebene von Schmerzen zu einem therapeutischen Baustein im Ärzte- und Therapeutenteam wird, welche Funktion hat dann noch der Eigenbeitrag der Krankenhausesorge¹⁶?

13 Vgl. ebd., S. 326.

14 Vgl. Saunders, Cicely/Baines, Mary (Hg.): *Living with Dying. The Management of Terminal Disease*, Oxford: 1983.

15 Vgl. grundlegend Roser, Traugott: *Spiritual Care. Der Beitrag von Seelsorge zum Gesundheitswesen* (= Münchener Reihe Palliative Care 3), Stuttgart: 2017; dazu auch mit kritischen Akzenten: Karle, Isolde: *Praktische Theologie* (= LETH 7) Leipzig: 2020, S. 442-450.

16 Vgl. ebd., S. 443-448 und bereits Karle, Isolde: »Perspektiven der Krankenhausesorge. Eine Auseinandersetzung mit dem Konzept des *Spiritual Care*«, in: *Wege zum Menschen* 62/6 (2010), S. 537-555.

2. Schmerz und Sehnsucht: Überlegungen zur paradoxen Grundstruktur der Seelsorge im System Krankenhaus

Seelsorge kann als religiöse Kommunikation verstanden werden, in der das bedingungslose Angenommensein durch Gott zum Ausdruck kommt.¹⁷ Dabei ist Seelsorge nicht nur an vielen Orten möglich, sie ist auch auf kein bestimmtes Amt beschränkt. Seelsorger bzw. Seelsorgerin kann nach dem christlichen Glauben jeder Christ und jede Christin sein, solange die Seelsorge »im Horizont der Kommunikation des Evangeliums«¹⁸ geschieht. Die Bedingungen und Voraussetzungen für Seelsorge ändern sich mit dem Ort und der Situation. Grundvoraussetzung sollte immer ein vertrauensvoller und auch geschützter Raum für die Kommunikation sein. Die seelsorgerliche Kommunikation ist dabei auch an bestimmte rechtliche Regelungen gebunden wie das Seelsorge- und Beichtgeheimnis einer Pfarrerin bzw. eines Krankenhauseelsorgers. Den besonderen Raum für die seelsorgerliche Kommunikation im Krankenhaus hat Michael Klessmann in prägnanter Weise mit dem Leitbild des »Zwischen«-Raums bezeichnet: Seelsorge findet zwischen Kirche und Krankenhaus statt und ist deshalb von vielen Ambivalenzen und Spannungen geprägt. Diese Spannungen sind von Seelsorgenden mit ihrer oft spezialisierten Ausbildung (KSA) nicht nur auszuhalten, sondern auch kreativ fruchtbar zu machen.¹⁹ So kann Seelsorge im Krankenhaus grundsätzlich auf drei Ebenen ausgerichtet sein: auf Ebene der Patientinnen und Patienten und ihrer Angehörigen, auf Ebene der (ärztlichen, pflegerischen, technischen usw.) Mitarbeitenden und schließlich auf die institutionelle Ebene, auf der Prinzipien, Ziele und Strukturen des Systems Krankenhaus thematisiert und vom Subsystem Krankenhauseelsorge mitgestaltet werden können.

In der Form eines »Zwischen«-Raums war Krankenhauseelsorge schon immer der Form nach fragil und manchmal auch fremd, zugleich aber auch widerständig und eigensinnig unter dem Dach des Krankenhauses. Dies liegt grundsätzlich an der paradoxen Grundstruktur von Seelsorge, die besonders im System Krankenhaus und der Begegnung mit Schmerz zutage tritt: Will Seelsorge Ausdruck des Evangeliums sein, dann steht sie im Dienst eines ganzheitlichen Heilens und einer ganzheitlichen Sorge für den Menschen. Sie steht damit zugleich auf der

17 Mit der Formulierung »zum Ausdruck kommt« meine ich nicht, dass »das Angenommensein durch Gott« *explizit* immer als solches in einem Seelsorgegespräch benannt werden müsste, sondern dass dieses Angenommensein sich *in ganz unterschiedlichen Formen (und eben auch nonverbal) ausdrücken kann*, z.B. schon in der vertrauensvollen Begegnung zwischen einem/r Seelsorger/in und einem/r Gesprächspartner/in auf beiden Seiten.

18 Meyer-Blanck, Michael: »Theologische Implikationen der Seelsorge«, in: Wilfried Engemann (Hg.), *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile*, Leipzig: 2007, S. 19-33, hier: S. 31 u. S. 21.

19 M. Klessmann: 1996, S. 14-27.

Seite therapeutischer und medizinischer Maßnahmen zur Linderung von Schmerzen, einschließlich der Möglichkeit zur Heilung. Auf der anderen Seite kann sich Seelsorge aber nie in der ganzheitlichen Beseitigung von Schmerz erschöpfen, da sie Schmerz in einem weiteren Horizont der menschlichen Existenz wahrnimmt, deutet und auch das Prinzip der Ganzheitlichkeit selbst noch einmal hinterfragen kann. Insofern steht die Seelsorge dem »Mythos der Ganzheitlichkeit« auch kritisch gegenüber, wie es der Praktische Theologe Henning Luther bereits zu einer Zeit formulierte, als das Thema »Ganzheitlichkeit« in der Medizin erst an Konjunktur gewann.²⁰

H. Luther hat in den zentralen Selbsterfahrungen von Schmerz und Sehnsucht den Ursprung nicht nur von Subjektivität, sondern auch von Religion gesehen.²¹ Gerade in Schwellensituationen, in denen das Subjekt sich in Differenz zum Alltäglichen erfährt, thematisiert es sich immer wieder selbst und erfährt sich als Differenz.²² »Diese Differenzerfahrung macht das einzelne Subjekt entweder im Modus des Schmerzes oder im Modus der Sehnsucht. In beiden verspürt das Subjekt ein ›Ungenügen am Hier und Jetzt‹.«²³ Und in beiden Modi wird Endlichkeit auch vom Erlösungsgedanken her bzw. in der Ausrichtung auf das Unendliche erfahrbar – hier folgt H. Luther Friedrich Schleiermacher (1768-1834).²⁴

Erkenntnisse aus der Medizin und der Psychologie, die zu dem Schluss kommen, dass Schmerzen immer individuell erlebt und ganzheitlich behandelt werden sollten, nimmt Seelsorge auf und kann sie noch weiter deuten. Dabei wird gerade im Krankenhaus die Differenzerfahrung im Modus von Schmerz oder Sehnsucht, wie sie H. Luther beschreibt, zum Thema, weil Menschen beim Übertreten der Schwelle zu einem Krankenhaus Kontingenzerfahrungen, Erfahrungen von Fragilität, Beschädigung und Endlichkeit machen. Die subjektiven Grunderfahrungen von Schmerz und Sehnsucht lassen sich, so verstanden, mit Mitteln der Medizin oder der Psychologie nie im Ganzen auflösen. Seelsorge kann das nicht nur einfühlsam thematisieren, sondern auch trostreich im Sinne einer Erlösung, die nicht in unseren Händen liegt, zur Sprache bringen. Am Beispiel eines Seelsorgegesprächs mit einer Traumapatientin soll dies im Folgenden veranschaulicht werden.

20 Luther, Henning: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart: 1992, S. 224-256; Ders.: »Leben als Fragment. Der Mythos von der Ganzheit«, in: Wege zum Menschen 43/5 (1991), S. 262-273.

21 Vgl. H. Luther: 1992, S. 248-251, hier: S. 251.

22 Vgl. ebd., S. 250.

23 Ebd.

24 Vgl. ebd., S. 251.

3. Konvergenz medizinischer, psychologischer und seelsorgerlicher Dimensionen von Schmerz: ein Praxisbeispiel aus der Krankenhauseelsorge

Trauma (griech. *τραύμα*) bedeutet dem ursprünglichen Wortsinn nach Verletzung.²⁵ Ein Psychotrauma wird letztlich durch extremen psychischen Stress verursacht. Ein Ereignis wirkt dann traumatisierend, wenn es existentiell bedrohlich ist und man die verfügbaren Bewältigungsressourcen als unzureichend erlebt. In westlichen Industriegesellschaften haben 60-70 % der Erwachsenen schon mindestens ein Trauma im Leben erlitten, bei Jugendlichen zwischen 14 und 24 Jahren sind es 22 %.²⁶ In den häufigsten Fällen geht es um eine Traumatisierung durch Gewalt, sexualisierte Gewalt, durch Unfälle oder das Beobachten von Unfällen. Grundsätzlich unterschieden wird zwischen einer akuten Belastungsreaktion, die drei Tage bis mehrere Wochen andauern kann, und einer Posttraumatischen Belastungsstörung (PTBS), die eine chronifizierte Form der Symptome darstellt.

Gerade der Fall eines Traumas und seiner therapeutischen Behandlung zeigt, wie eng ein somatischer und psychisch-seelischer Schmerz zusammenhängen: Traumatische Erfahrungen können Auslöser für schmerzhafteste körperliche Schäden sein, zum anderen können Traumatisierungen aber auch ein wesentlicher Faktor bei der Aufrechterhaltung und Chronifizierung von Schmerzsyndromen sein.²⁷ Dies sollte nicht nur bei einer klinischen Differentialdiagnostik für eine Therapie, sondern auch bei einer seelsorgerlichen Begegnung beachtet werden. In dem folgenden, exemplarisch gewählten Gespräch mit einer Traumapatientin zeigt sich, dass einerseits körperlicher Schmerz in Form eines Reitunfalls im Fokus steht, andererseits die schmerzvollen traumatischen Erfahrungen der Patientin viel weiter gehen und schließlich auch zur Thematisierung von Endlichkeit und Erlösung, Schmerz und Sehnsucht führen. Das Gespräch war zwischen einem Seelsorger (S) und einer Patientin (P) im mittleren Lebensalter auf der Station

25 Zur weitgefassten Definition von ›Trauma‹ nach ICD-10 als Reaktion auf eine Situation »mit außergewöhnlicher Bedrohung oder katastrophenartigem Ausmaß, die bei fast jedem eine tiefe Verzweiflung hervorrufen würde«, vgl. Plag, Jens/Rahn, Ewald/Ströhle, Andreas: »Der sich und Andere bemühende Mensch (neurotisches Handeln, Persönlichkeitsstörungen und Psychosomatik)«, in: Klaus Dörner et al. (Hg.), *Irren ist menschlich. Lehrbuch für Psychiatrie und Psychotherapie*, Köln: ²⁴2017, S. 425-492, S. 484f und außerdem: Roderus, Ursula: *Handbuch zur Traumabegleitung. Hilfen für Seelsorger, Berater und Therapeuten*, Schorn-dorf: ²2015, S. 27f; Huber, Michaela: *Trauma und die Folgen. Trauma und Traumabehandlung Teil 1*, Paderborn: ⁵2012, S. 37-51.

26 Vgl. Lammer, Kerstin: »Kalter Schweiß auf dem Rücken – Seelsorge nach traumatischen Erlebnissen«, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 109/4 (2009), S. 179-182.

27 Vgl. Bach, Michael/Asenstorfer, Carina: »Interaktion von Schmerz und Trauma«, in: *CliniCum neuropsy* 1/2017, <https://oegpb.at/2017/06/01/interaktionen-von-schmerz-und-trauma-vom> [02.08.2020].

für Psychosomatik und Psychotherapie in einer Klinik verabredet. P war zum Zeitpunkt des Gesprächs in offener stationärer Behandlung auf Grund einer schweren depressiven Episode ohne psychotische Symptome (ICD-10 F. 32.2) in Folge traumatisierender Erfahrungen. P hatte S nach dem Besuch eines Krankenhausgottesdienstes um ein Gespräch gebeten. Am Tag des Gesprächs begrüßt S P auf dem Flur der Krankenstation. S und P setzen sich zum Gespräch in einen Aufenthaltsraum der Station, in dem sie alleine sind. Das Gespräch, das insgesamt 45 Minuten dauerte, wird hier gekürzt, verfremdet und anonymisiert wiedergegeben.

3.1 Anonymisiertes Gesprächsprotokoll

S1: *(nimmt gegenüber von P sitzend Blickkontakt auf)* Frau X, Sie sind ja letzte Woche mit einem Anliegen nach dem Gottesdienst zu mir gekommen, das Sie besprechen wollten ...

P1: *(zunächst etwas zurückhaltend)* Ja genau, ich beschäftige mich momentan sehr damit. Jetzt hier im Krankenhaus mache ich mir noch mehr Gedanken. Es geht um eine Patientenverfügung. Ich habe gar nicht so die Ahnung und wollte mich erst einmal informieren ...

S2-P4: *Es entwickelt sich ein erster Gesprächsabschnitt, in dem S auf Rückfragen von P über unterschiedliche Patientenverfügungen, das Format des Krankenhauses und eigene Erfahrungen berichtet. Schließlich geht es um christliche Patientenverfügungen.*

P4: (...) Ja, das wäre mir gerade wichtig. Ich bin ein sehr gläubiger Mensch. Und für mich spielt das auch im Sterben eine wichtige Rolle, um Trost zu finden.

S5: Ihr Glaube gibt Ihnen dann Halt.

P5: *(nickt)* Ja, ich nutze hier im Krankenhaus auch viel die Gelegenheit zum Beten. Ich habe viel Ruhe und Zeit dafür.

S6: Und wir haben uns ja auch im Gottesdienst getroffen.

P6: Ja, dort bin ich auch hingegangen. Irgendwie ist man hier auf der Station aber auch so isoliert. Man bekommt viel Zeit zum Nachdenken. Und in letzter Zeit beschäftigt mich eben besonders diese Sache mit der Patientenverfügung ... *(kurze Pause)*. Das hängt natürlich auch mit meinem eigenen Unfall zusammen. *(Tränen kommen)* Ich hatte einen Reitunfall und das Pferd hat mir auf den Kopf getreten. *(P wirkt aufgelöst und weint; S wartet ab, während P sich ein Taschentuch herausholt und sich die Tränen abwischt)* Das war im Mai.

S7: *(nimmt gefasst die Äußerung hin)* Das nimmt Sie alles noch sehr mit ...

P7: *(weint zunächst weniger)* Ja, wir arbeiten hier in der Therapie natürlich auch schon an meinem Trauma. Aber es wird so viel von meiner Vergangenheit ausgewählt. Vieles ist so anstrengend. Es geht nicht nur um den Unfall, sondern um alles in meinem Leben *(weint wieder)*.

S8: Frau X, ich merke, es fällt Ihnen schwer, darüber zu sprechen. Wir müssen nicht

über ihren Unfall sprechen ... wie Sie das möchten.

P8: Ja (*weint etwas weniger*). Durch meinen Unfall habe ich feststellen können, dass das Leben sehr schnell vorbei sein kann (*spricht mit kleinen Unterbrechungen und schaut meistens auf den Boden*). Ich habe aber schon bei meinem Vater mitbekommen, dass es sinnvoll ist, sich früh Gedanken über das Sterben zu machen. Er ist vor drei Jahren gestorben und hat lange gelitten. Er ist schließlich ins Hospiz gekommen. Mein Vater hatte eine Patientenverfügung und ich war damals Bevollmächtigte für meinen Vater und musste eigenständig entscheiden, als er es nicht mehr konnte.

S9: Auch Dinge, die nicht in der Patientenverfügung standen.

P9: Ja, genau. Ich musste das alles mitmachen bei meinem Vater und war bis zum Schluss an seiner Seite. Die Patientenverfügung musste auch ständig erneuert werden.

S10: Konnte Ihr Vater das bis zum Schluss denn?

P10: Nein, ich musste viele Entscheidungen selbst treffen. Aber am schwierigsten war für mich, dass er zum Schluss seinen Glauben verloren hat.

S11: Das war besonders schwer für Sie, weil Sie selbst ja ein gläubiger Mensch sind.

P11: (*nickt zurückhaltend*) Mein Vater war nie ein sehr gläubiger Mensch, aber zum Schluss hat er seine Hoffnungen einfach aufgegeben. Und es war so schwer, mit ihm darüber zu reden.

S12: Sie konnten mit Ihrem Vater darüber nicht mehr vor dem Tod reden (*guckt fragend*).

P12: Mein Vater hatte Krebs. Schon eine sehr lange Zeit und in den letzten vier Monaten hat er sehr gelitten. Ich habe ihn die ganze Zeit begleitet.

S13: (*empathisch*) Das ist eine sehr lange und bestimmt intensive Zeit gewesen. Das hat Sie auch viel Kraft gekostet.

P13: (*nickt und weint wieder etwas*) Wir waren im Hospiz ... *P beschreibt das Hospiz und erwähnt, dass sie auch Kontakt mit anderen Sterbenden hatte.*

S14: Und dadurch haben Sie das Sterben noch einmal anders erlebt.

P14: Ja, aber gerade mit meinem Vater konnte ich nicht über den Tod sprechen.

S15: Hätten Sie Ihrem Vater gerne noch etwas gesagt?

P15: (*P hat Tränen in den Augen*) Ja, aber ich konnte es nicht. Am Ende war es aber bestimmt auch für ihn eine Erlösung.

S16: Hätten Sie Ihrem Vater gerne gesagt, dass Gott Ihren Vater erlöst? (*zunächst Stille, P wirkt nachdenklich*)

P16: (*P weint wieder etwas, der Kopf ist etwas gesenkt*) Ja, ich konnte mit ihm nicht darüber reden ... (*wieder Stille*). Ich glaube, es geht ihm aber jetzt besser nach dem Tod.

S17: Nur haben Sie ihm das nicht sagen können. Und das beschäftigt Sie heute noch.

P17: (*nickt, Pause*) Meine Tochter ist da anders. Sie wollte ihre Oma auch beim Ster-

ben begleiten. Obwohl sie erst 14 ist (*Kopfst wieder gehoben, lächelt etwas und wirkt fast stolz*).

S18: (*lächelt zurück*) Ich finde, ihre Tochter hat eine besondere Stärke in ihrem Alter bewiesen.

P18: Ich habe es erst überhaupt nicht wirklich gewollt, aber eine Seelsorgerin im Hospiz – sie ist auch Pfarrerin, Frau Y, ich weiß nicht, ob Sie sie kennen (*S schüttelt den Kopf*) – sie hat mir gesagt, dass man ihren Wunsch respektieren sollte. Sie sei alt genug dazu.

S19: Ja, das finde ich auch. Oft hat man ja Bedenken, wenn Kinder noch jung sind. Ihre Tochter ist 14. Damals war sie noch jünger, aber hat das ganz bewusst entschieden.

P19: Sie ist wirklich wichtig in meinem Leben, zumal es jetzt nicht mehr so gut läuft mit meinem Mann (*kurze Pause, schaut kurz S an*). Ich glaube, es hat keine Zukunft mehr mit meinem Mann. Wir haben mehr als 20 Jahre zusammengelebt. Aber es hat wohl keinen Sinn mehr. Das habe ich hier auch noch einmal in der Therapie gemerkt.

S20: (*empathisch*) Sie haben wirklich viel mitgemacht, Frau X. Erst der Tod ihres Vaters, der Unfall und dann die Probleme mit Ihrem Mann ... (*wartet auf eine Reaktion von P*).

P20: Es ist alles so anstrengend ... Aber ich habe mir auch vorgenommen, dass ich für mich in nächster Zeit einfach Entscheidungen treffen muss. Und dazu gehört eben auch das mit der Patientenverfügung. Ich weiß aber wirklich nicht, wen ich als Verantwortlichen angeben könnte ... (*überlegt kurz*) Meine Tochter ist ja zu jung. Man muss 18 sein.

S21: Sie könnte es erst in vier Jahren werden ...

S überlegt mit P, wer als Bevollmächtigter in der Patientenverfügung in Frage kommen könnte. Eine offizielle Person wie z. B. ein Pfarrer oder Seelsorger wird als Möglichkeit angesprochen, weil wohl keine nahestehende Person in Frage kommt.

P21: Ich möchte das wirklich klären. Dieses Thema raubt mir in letzter Zeit sehr viel Kraft ... (*P wirkt zunehmend erschöpfter*) Die ganzen Therapiesitzungen ... (*P schaut zu S*). Aber im Gottesdienst hab ich gespürt, dass mir mein Glaube helfen kann.

S22: Frau X, ich denke gerade an einen Vers aus der Bibel: Der Herr ist meine Stärke. Und diese Stärke haben Sie gerade besonders nötig. Eine Kraft, die Sie im Glauben durch das Leben trägt, auch wenn es schwer ist, so wie gerade jetzt ...

P22: Ja, eine Kraft (*kurze Pause; P lächelt zurückhaltend, aber macht auch weiter einen erschöpften Eindruck auf S*).

S23: (*lächelt etwas*) Möchten Sie vielleicht, dass ich ein Gebet für Sie spreche?

P23: Ja, das wäre mir sehr lieb (*schließt die Augen*).

S24: *S spricht ein persönliches Gebet, bei dem er noch einmal auf Ps 28,7a Bezug nimmt. P hat kurz wieder Tränen in den Augen, auch S ist bewegt. Nach einem Moment der Stille*

verabredet S vor der Verabschiedung noch auf den Wunsch von P hin ein zweites Gespräch, das nach der Entlassung von P in einem Gemeindehaus stattfindet.

3.2 Analyse: Schmerzvolle traumatische Erfahrungen und die Suche nach Halt im Glauben

In dem vorgestellten Praxisbeispiel zieht sich das Thema Schmerz (der Reitunfall, Schmerzen des schwerstkranken Vaters, Erfahrungen von Verlust und Tod) und Sehnsucht (Glaubenserfahrungen, Suche nach Halt) wie ein roter Gesprächsfaden durch das Seelsorgegespräch. Eine Patientenverfügung stellt für P dabei offensichtlich eine Ressource für Halt in papierener Form dar. Bei der Schilderung ihres eigenen Unfalls, der Sterbebegleitung ihres Vaters im Hospiz, die das Gespräch dominiert (P8–S17), und der Beschreibung des Verhältnisses zu ihrer Familie (besonders zur Tochter) bleibt die Patientenverfügung immer im Hintergrund des Gesprächs (P6.8.20) und ist fest mit dem Wunsch nach Halt und Sicherheit verbunden. Deswegen plant P in dieser Hinsicht auch, möglichst bald eine Entscheidung zu treffen (P20). Doch was P wirklich beschäftigt, sind die Erlebnisse im Umfeld von Sterben und Tod. Bei ihrem Reitunfall hatte sie selbst den Tod bereits vor Augen und bei ihrem sterbenden Vater musste sie miterleben, dass er den Glauben und damit Halt und Hoffnung verlor.

P dagegen versucht, auf den Tod mit Hoffnung zu blicken (P11) und spricht von »Gottes Erlösung« (P15.16). Dass sie mit ihrem Vater nicht über den Tod sprechen konnte, beschäftigt sie (S17–P17). Doch lässt sich dieses Versäumnis nicht mehr rückgängig machen. Diese Erfahrung und der Wunsch, ihren eigenen Umgang mit Sterben und Tod reflektiert zu gestalten (Patientenverfügung), treten in den Vordergrund und in gewisser Weise will P dabei das »Expertenwissen« von S in Anspruch nehmen. Dies signalisiert besonders der Gesprächsanfang, denn hier informiert S vor allem und P nimmt die Rolle einer Zuhörerin ein. S will sich mit dem Vertrauensvorschuss auch als Experte in der Kommunikation einbringen.²⁸ Dass das Gespräch trotzdem nicht in eine schiefe Beziehungsdynamik gerät, liegt daran, dass P am Anfang zuhören *will* und gleichzeitig die persönlichen Äußerungen nicht nur als Selbstoffenbarung von S, sondern auch auf dem »Beziehungs-Ohr« hört. Dass P das Thema Patientenverfügung mit dem christlichen Glauben verbindet, ist offensichtlich (P4–P6). Die Erinnerung an den Gottesdienst verstärkt das Hören auf dem Beziehungs-Ohr, so dass sich P von diesem Zeitpunkt an öffnet und über das redet, was sie besonders beschäftigt (P6ff). Von da an wechselt S in

28 Vgl. zu einem »sich beweisenden Stil« der Kommunikation Schulz von Thun, Friedemann: *Miteinander reden*, 3 Bde., Bd. 2: *Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung*. Differenzielle Psychologie der Kommunikation, Reinbek: ³⁵2016, S. 181–200.

die Zuhörerrolle (»helfender Stil« der Kommunikation²⁹). Der Kontakt ist besonders an den Stellen eng, an denen S den Äußerungen von P über ihre Erfahrungen mit dem Sterben und ihrem inneren Glaubensleben einführend begegnet und die »verstandenen« Gefühle für P spiegelt (S11.13.14.16.17.20). Besonders im Fall des Reitunfalls bleibt S aber auch vorsichtig (S8). Sich dem eigenen Trauma emotional anzunähern und aufbrechende Gefühle zu thematisieren, kann für Betroffene belastend sein.³⁰ Am nächsten ist der Kontakt, wenn P das Unausgesprochene gegenüber ihrem sterbenden Vater mit Hilfe von S versprachlicht (P14–S17). Im Sinne H. Luthers hilft S an dieser Stelle P dabei, dem Schmerz auch die Sehnsucht nach Erlösung an die Seite zu stellen und beides zu versprachlichen. Nach diesem intensiven Kontakt wechselt das Gespräch in die Gegenwart (S17), die für P ebenfalls von ungelösten Konflikten bestimmt ist. Gerade bei den Gegenwartsthemen wirkt P zunehmend kraftlos. Dies führt S dazu, die Kraftressource »Glaube« konkret durch ein Bibelwort (Ps 28,7a) und ein abschließendes gemeinsames Gebet, das das Bibelwort aufnimmt, in das Gespräch einzubringen.³¹ Für eine Gesprächsdynamik, die eine hilfreiche und vertrauensvolle Beziehung zwischen P und S zum Ausdruck bringt, spricht schließlich, dass beide auf Wunsch von P hin ein weiteres Seelsorgergespräch vereinbaren.

3.3 Fokussierung auf das Trauma aus therapeutischer und seelsorgerlicher Perspektive

Es ist nicht untypisch für Patientinnen und Patienten im Krankenhaus, dass sie oft ganz selbstständig zwischen Therapie und Seelsorge unterscheiden – so auch in dem eben vorgestellten Praxisbeispiel: Die eigene Traumatisierung spricht P unter Tränen selbst an (P6.7.8). Sie kann ihr Trauma, das sich auf den Reitunfall bezieht und sowohl somatisch wie psychisch sehr schmerzvoll gewesen sein muss bzw. weiter ist, als Gegenstand ihrer Therapie einordnen (P7). Die Traumatisierung von P hängt wahrscheinlich mit ihrer schweren depressiven Episode zusammen,³² was

29 Vgl. ebd., S. 87–108.

30 Zu den Risiken einer sogenannten Kontraindikation vgl. Kachler, Roland: »Wenn nichts mehr ist, wie es war. Seelsorge nach Schicksalsschlägen«, in: Deutsches Pfarrernetz 109/1 (2009), S. 37–39; und ähnlich: K. Lammer: 2009.

31 Vgl. Bukowski, Peter: Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge, Neukirchen-Vluyn: 92013, S. 66–71; S. 78–83 (alternativ zum Thema Müdigkeit); S. 87f.

32 Laut gestellter Diagnose litt P nicht (mehr?) an posttraumatischen Belastungsstörungen (PTBS), die häufig eine Depression als Begleiterkrankung oder »Traumafolgestörung« nach sich ziehen (vgl. J. Plag/E. Rahn/A. Ströhle: 2017, S. 485–492; M. Huber: 2012, S. 112f; U. Roderus: 2015, S. 41–44). Für P wurde eine schwere depressive Episode ohne psychotische Symptome diagnostiziert. Von kurzfristigen, unregelmäßigen Stimmungsschwankungen ist bei dieser Krankheit nicht auszugehen. Auch vom Zeitpunkt der depressiven Episode her sprach vie-

allerdings S, der ansonsten über das Krankheitsbild von P informiert war, nur vermuten kann. Auffälligerweise spricht P in dem Gespräch eher von »ihrem Trauma« und nicht von ihrer depressiven Grunderkrankung, einer unipolaren Depression, die an sich bereits ein sehr heterogenes Krankheitsbild aufweist.³³

Wenn die Traumapatientin P ganz bewusst zwischen ihrer Therapie und dem Seelsorgegespräch unterscheidet, zeigt das zugleich, dass sie sich von letzterem eine andere Hilfestellung erhofft. Sie wünscht sich »Expertenwissen« für ihren christlichen Glauben, das sich am Anfang des Gesprächs vor allem mit dem Sachthema der Patientenverfügung verbindet. Darüber hinaus geht es aber auch um ihre Glaubenspraxis (Reden über den Glauben, Gebet, Gottesdienst usw.), die sich für sie auf die Themen Endlichkeit und Hoffnung auf Erlösung bezieht. Gerade hier hat Seelsorge ihre Relevanz und Eigenständigkeit und kann – auch in Kooperation mit der medizinischen und psychotherapeutischen Behandlung – Kraft und Ressourcen der Patientin stärken. Ein erst in jüngerer Zeit erwachsenes eigenes Forschungsgebiet und Praxisfeld der Trauma-Seelsorge unterstreicht dies und würdigt die seelsorgerliche Perspektive in der Traumabehandlung ausdrücklich.³⁴

4. Fazit: Zwischen Integration und Widerstand – der Eigenbeitrag der Krankenhausseelsorge in der Begegnung mit Schmerzen im Krankenhaus

Seelsorge im Krankenhaus ist nicht nur grundgesetzlich garantiert. Im Kanon der unterschiedlichen Disziplinen und Fachrichtungen unter dem Dach des Krankenhauses ist Seelsorge auch unverzichtbar, dies nicht zuletzt dann, wenn Schmerzen ganzheitlich therapiert und thematisiert werden sollen. Bereits das Phänomen der Chronifizierung von Schmerzen führte das rein kausal-medizinische Modell, das auf die Linderung oder Beseitigung von Schmerzen nach einem Ursache-Wirkungszusammenhang zielt, an seine Grenzen. Das Praxisbeispiel aus der Seel-

les für eine Anpassungsstörung mit depressiver Reaktion in Folge der Traumatisierung von P (vgl. ebd., S. 47f mit Brieger, Peter: »Der sich und Andere niederschlagende Mensch (Depression)«, in: Dörner et al. (Hg.): 2017, S. 309-360).

33 Vgl. Luderer, Hans-Jürgen: »Empathie bei schweren psychischen Störungen«, in: Gesprächstherapie und Personenzentrierte Beratung 3/2014, S. 142-150, hier: S. 147.

34 Haupt-Scherer, Sabine/Scherer, Uwe: »Einen Schritt voran folgen. Psychotraumatologische Grundlagen und konzeptionelle Überlegungen zu einer traumazentrierten Seelsorge«, in: Wege zum Menschen 63/6 (2011), S. 561-571; Roessler, Ingeborg: »Krise, Trauma und Konflikt als Ausgangspunkte der Seelsorge«, in: Wilfried Engemann (Hg.), Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile, Leipzig: 2016, S. 451-475; R. Kachler: 2009; K. Lammer: 2009; Schult, Maike: »Wunden versorgen. Dimensionen der Sorge in der Traumaaarbeit«, in: Anna Henkel et al. (Hg.), Dimensionen der Sorge. Soziologische, philosophische und theologische Perspektiven, Baden-Baden: 2016, S. 225-238.

sorge mit einer Traumapatientin geht dabei noch über die Grenzen einer psychosomatischen Behandlung hinaus. Wer Menschen wirklich ganzheitlich mit ihren Schmerzen und Sehnsüchten unter dem Dach des Krankenhauses begegnen will, der oder die wird das Vorläufige und Brüchige erkennen. Seelsorge hat gerade für diese Dimension des Schmerzes ein besonderes Gespür. In der seelsorgerlichen Begegnung wird dabei eine Kraft- und Ressourcenstärkung in eigenständiger Form möglich, die sich wie im Praxisbeispiel in der Versprachlichung von Erfahrungen von Verlust, Schmerz, Tod und Erlösungsgedanken zeigen kann – mit Hilfe eines einfühlsamen Gesprächs, aber auch eines Bibelwortes und eines Gebets.³⁵ Seelsorge ist im Krankenhaus damit zwischen Schmerz und Sehnsucht angesiedelt. Sie integriert sich, gerade auch im Fall der Schmerztherapie, in eine ganzheitliche Behandlung und weist zugleich durch ihre religiöse Perspektive über sie hinaus.

35 Zu den rituellen Ressourcen und Sinnformen der Seelsorge vgl. Karle, Isolde: »Seelsorge in der modernen Gesellschaft. Spezifische Chancen, Ressourcen und Sinnformen der seelsorgerlichen Kommunikation«, in: *Evangelische Theologie* 59 (1999), S. 203-219.

Die »trockene« und die »nasse« Wunde

Trauma und Schmerz in asiatischen Theologien

Claudia Jahnel

1. Annäherung: Schmerzbegegnung zwischen Diskurs und Störung, politischer Ästhetik und Widerstand

»She showed the audience her scars and then, through the force of her showmanship, made you forget that they were there. It was a powerful, even inspiring, statement about survival and recovery, and yet, it had the larky feel of a dare.«¹

»Wenn ich nicht in seinen Händen die Nägelmale sehe und lege meinen Finger in die Nägelmale und lege meine Hand in seine Seite, kann ich's nicht glauben.« (Joh 20,25)

Die Begegnung mit dem Schmerz eines anderen Menschen kann, so zeigen die beiden Zitate, unterschiedliche Reaktionen auslösen. Dazu können Schock, Ekel, Mitgefühl, Wegsehen, Flucht, Voyeurismus, Normalisierung zählen oder auch, im Fall des Jüngers Thomas, Hoffnung. Abhängig sind die Reaktionen von verschiedenen Faktoren wie der persönlichen Nähe zu dem Menschen, der unter Schmerzen leidet, von dem erkennbaren Ausmaß der Schmerzen oder davon, ob der Schmerz akut oder eine Erinnerung ist. Einfluss auf die Reaktion hat schließlich auch die Art und Weise, wie der Schmerz »inszeniert« wird, welche tief im kulturellen Gedächtnis verankerte Deutungen die sinnlich-ästhetische Präsentation des Schmerzes aktiviert und welche Gefühle so bei dem oder der Betrachter*in ausgelöst werden. Hier zeigt sich, dass die Begegnung mit dem Schmerz auch eine eminent politische Angelegenheit ist, denn jede ästhetisch-sinnliche Praxis ist immer auch eine politische Praxis: Sie bestimmt Bedeutungen, Werte, Zugehörigkeiten und Ausschließungen, schafft Ordnungen des Wissens und der Geltungsansprüche und schafft oder erschüttert sinnliche Hierarchien.²

1 Zinoman, Jason: Going Topless. Tig Notaro Takes Over Town Hall, in: The New York Times (7.11.2014), https://www.nytimes.com/2014/11/08/arts/going-topless-tig-notaro-takes-over-to-wn-hall.html?_r=0

2 Rancière, Jacques: Ist Kunst widerständig? Berlin: 2007, S. 85.

Diese politische Dimension von Schmerz stellt ein zentrales Thema in asiatischen Theologien dar. Das ist kaum verwunderlich, denn noch heute sind Erfahrungen von körperlichem und seelischem Schmerz in zahlreichen asiatischen Ländern oftmals Spätfolgen von kolonialer und damit eben von politischer Gewalt. Diese Gewalt setzt sich fort in postkolonialen Unrechtsregimen und globalen Ungerechtigkeiten, aber auch in hegemonialen Wissens- und Weltordnungen, die zahlreiche Bevölkerungsgruppen ausschließen und ihrer Vulnerabilität und ihren Schmerzerfahrungen damit zugleich weniger Anerkennung – und auch weniger therapeutische Unterstützung – zukommen lassen.³ Seit Jahrzehnten haben daher asiatische Theolog*innen Schmerz zum Ausgangspunkt ihres theologischen Nachdenkens gemacht.⁴ Die von ihnen gewählten Zugänge zum Thema tragen, so will der vorliegende Aufsatz anhand einiger exemplarischer Darstellungen deutlich machen, einen ganz besonderen Akzent in den Schmerz-Diskurs ein. Letzterer verbleibt dennoch meist in eingefahrenen Bahnen des sogenannten »westlichen« Wissensdiskurses. So finden transkulturelle Verflechtungen oder Schmerzbegegnungen und -reflexionen aus dem globalen Süden bislang wenig Eingang etwa in leibphilosophische Veröffentlichungen im »Westen«, in denen die Thematisierung von Schmerz grundsätzlich zugenommen hat. Hier und da wird der vorliegende Beitrag mit kleineren exkursartigen Einschüben auf solche Anschlussmöglichkeiten hinweisen. Eine gründliche transkulturelle Forschung zum Schmerz und zur Reflexion der Schmerzerfahrung ist zurzeit noch ein – angesichts der globalisierten Schmerzerfahrung jedoch dringliches – Desiderat.

Markant ist in asiatischen Theologien insbesondere die Verbindung von äußerst privater Erfahrung von Schmerz einerseits und seiner öffentlichen Seite andererseits. Schmerz ist eine höchst partikulare, am eigenen Leib erlebte Sinnes-Erfahrung, die – mit Michael Polanyi gesprochen – das Paradox des »Mehrwissen-als-sagen-Könnens« enthält – also nicht gänzlich in Sprache übersetzt werden kann. Andererseits ist Schmerz ein Thema öffentlicher Verhandlung. Irgendwann, so scheint es, ist das Maß des Schmerzes so weit überschritten, dass der Schmerz eine größere Öffentlichkeit braucht und auch und gerade politisch nicht mehr ignoriert werden kann. Schmerz ist zudem ein Diskursfeld, an dem verschiedene Disziplinen und Institutionen – etwa der Medizin, Pharmaindustrie, Psychologie, Theologie, Philosophie oder Religionswissenschaft – mit ihren je eigenen Zugängen mitwirken und mal kompetitiv, mal kooperativ je eigene

3 Das Thema Vulnerabilität und Anerkennung bzw. die ungleiche Anerkennung von Vulnerabilität hat Judith Butler in verschiedenen Veröffentlichungen untersucht, s. etwa: Butler, Judith: *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Frankfurt a.M.: 2010.

4 Vgl. Mackie, Steven G.: »God's People in Asia. A Key Concept in Asian Theology«, in: *Scottish Journal of Theology* 42 (1989), S. 215-240.

Deutungsmacht beanspruchen. Die Grenzen des Schmerzdiskurses sind heute also fließend.

In der Spannung von privat und öffentlich liegt eine der zentralen methodischen Herausforderungen, vor denen die »Erfassung« von Schmerz steht und die die Erforschung so schwer machen. Die Schmerzforschung erfordert, so konstatiert etwa der Schmerzphilosoph Christian Grüny, eine kontinuierliche Dekonstruktion leitender Annahmen und Zugänge zum Schmerz: »Gerecht wird ihm nur, wer sich von den genannten Kategorien nicht von vornherein den Blick verstellen lässt«⁵. Denn der Schmerz selbst führt immer wieder zum Bruch mit normalisierenden Erklärungen und Deutungen und macht eine anhaltende Relektüre notwendig.

Eine eben solche kontinuierliche Revision von Schmerzzugängen findet sich in asiatisch-theologischen Schmerzreflexionen. Sie lassen sich immer wieder neu und in kritischer Anknüpfung an frühere Schmerzinterpretationen auf die Begegnung mit dem Schmerz ein und geben dem Schmerz gerade darin eine eigene Dignität. Insbesondere regen sie dazu an, neben der analytischen Erforschung von Schmerz auch eine ästhetische Praxis – im Sinne des aristotelischen Verständnisses von *Aisthesis*⁶ – zu entwickeln, also der sinnlichen Wahrnehmung von Schmerz Raum zu geben. Eben dies macht diese asiatischen Ansätze zugleich umso politischer. Der sinnlich-politische Zugang ähnelt in seiner Intention dem Ansatz, den Susan Sontag für die Betrachtung von Kunst fordert: Statt Kunst – bzw. den Schmerz – zu interpretieren und dadurch auf Distanz zu halten und zu vereinnahmen, gilt es, sich von ihr bzw. ihm aufrütteln zu lassen. Dazu aber ist eine andere, sinnlichere Art der Wahrnehmung nötig: »Heute geht es darum, daß wir unsere Sinne wiedererlangen. Wir müssen lernen mehr zu sehen, mehr zu hören und mehr zu fühlen [...] Statt einer Hermeneutik brauchen wir eine Erotik der Kunst«.⁷ Das gilt wohl auch für die Theologie – zumal für eine Theologie des Schmerzes.

5 Grüny, Christian: »Schmerz – phänomenologische Ansätze«, in: *Information Philosophie*, <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=245&n=2&y=1&c=2>

6 Vgl. Grieser, Alexandra: »Aesthetics«, in: Kocku von Stuckrad/Robert Segal (Hg.): *Vocabulary for the Study of Religion*, Bd. 1, Leiden: 2015, S. 14-23.

7 Sontag, Susan: »Gegen Interpretation«, in: Dies.: *Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen*, München/Wien: 1980, S. 9-18, hier S. 18. In ihrem Aufsatz »Regarding the Pain of the Other« kommt Sontag im Blick auf Kriegsfotos zu einem tendenziell gegenteiligen Schluss: Auch wenn Kriegsfotos bei den Betrachter*innen Empfindungen und Erinnerungen auslösen können, verhindert die sichere Distanz, aus der die Betrachtenden den Schmerz sehen, das Ausmaß des Schmerzes wahrzunehmen. Aber auch hier haben natürlich der Raum, der der Inszenierung des Schmerzes gegeben wird, und die Art des »Sehens« einen beträchtlichen Einfluss auf die Wahrnehmung des Schmerzes und die Wirkung, die eine solche Schmerzbegegnung auslöst, s. Sontag, Susan: *Das Leiden anderer betrachten*, Frankfurt a.M.: ⁵2017.

2. Die »trockene« und die »nasse« Wunde – kritische Relektüre der politischen Ästhetisierung von Schmerz

Der einführend zitierte Kommentar der New York Times gibt ein Beispiel für die genannte politisch-ästhetische Dimension der Schmerzbegegnung: Als die US-amerikanische Stand-up-Comedian Tig Notaro in ihrer Comedy-Show ihr T-Shirt auszieht und in aller Öffentlichkeit die Narben, die eine Brustkrebsoperation hinterlassen hat, zeigt, löst dies zunächst Überraschung, vielleicht auch Schock aus. Eine entkleidete weibliche Brust öffentlich zur Schau zu stellen, noch dazu eine Brust mit Narben, die nicht durch eine plastische Brustrekonstruktion retuschiert sind, überschreitet offensichtlich mehrfache Tabus. Der nackte, vernarbte Oberkörper der Comedian wird jedoch sofort in die »Normalität« der Comedy integriert, für die das Überschreiten von Tabus ohnehin ein gattungsspezifisches Kennzeichen ist, sodass die Zuschauer im Laufe der Sendung Nacktheit und Narben zunehmend »vergessen«. Nichtsdestotrotz scheint Tig Notaro zu meinen, sich für die Narben und den Verzicht auf schönheitschirurgische Maßnahmen rechtfertigen zu müssen, denn in verschiedenen Interviews kommentiert sie: »Ich habe Narben, weil mein Körper heilt.«⁸ In einem von einer »Fetischisierung des Körpers«⁹ gezeichneten Kontext sind Narben offensichtlich hochgradig subversiv und stören die Normalität.

Das Beispiel Tig Notaros wird von Septemmy Lakawa, Rektorin des namhaften protestantischen »Seminary of Theology in Jakarta«, einer postkolonial-kontrapunktischen Relektüre¹⁰ unterzogen. Dabei interpretiert Lakawa die geschilderte Inszenierung im Licht der Schmerzbegegnung zwischen dem Jünger Thomas und dem auferstandenen Christus im Johannesevangelium sowie der Erfahrung von Schmerz im Kontext Indonesiens. Bezeichnenderweise geht die Theologin jedoch nicht explizit auf die subversive Konnotation ein, die in Notaros Inszenierung ihrer Narben mitschwingt. Denn in ihrer traumapsychologischen und kontextuellen Lesart ist die Narbe kein ästhetischer Ausdruck der Unterbrechung der Ordnung wie das im Kontext Notaros der Fall ist. Im Gegenteil, aus der traumapsychologisch-kontextuellen Perspektive Lakawas repräsentiert die Narbe die Rückkehr zur Normalität und die Anpassung an die gesellschaftliche Ordnung. Sie steht für das

8 Zitiert aus Lakawa, Septemmy E.: »Teaching Trauma and Theology Inspires Lives of Witnessing Discipleship. Theological Education as Missional Formation«, in: IRM 107 (2018), S. 331-346, hier S. 336f.

9 Eagleton, Terry: Was ist Kultur? Eine Einführung, München: 2009, S. 125.

10 Zum kontrapunktischen Lesen s. Said, Edward: Kultur und Imperialismus. Die Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht, Frankfurt a.M.: 1994, S. 112: »Entscheidend ist, daß eine kontrapunktische Lektüre beides in Rechnung stellen muß, den Imperialismus und den Widerstand gegen ihn, und zwar indem wir die Lektüre der Texte so erweitern, daß sie einschließt, was einst gewaltsam ausgeschlossen worden war.«

politisch motivierte Interesse, Wunden allzu schnell als verheilt zu betrachten – ein Interesse, das von einer zu eindimensional am Ostersieg ausgerichteten Theologie unterstützt werde.

Notaros Kommentar – »Ich habe Narben, weil mein Körper heilt« – ist für Lakawa daher ein Beispiel für einen »trockenen« Umgang mit Wunden und Schmerz, der vorgibt, dass sich die Wunde geschlossen habe und der Schmerz geheilt sei. Diesem Umgang stellt die Theologin die »nasse Weise« gegenüber, in der das Johannesevangelium in der eingangs zitierten Begegnung zwischen dem Auferstandenen und dem Jünger Thomas die Wunden Jesu inszeniere: Hier bleiben die Wunden offen, es kommt nicht zur Heilung des Schmerzes und eben daran erkennt der als »zweifelnder Thomas« in die Geschichte des Christentums eingegangene Jünger Jesu seinen Rabbi: Erst das höchst intime, distanzlose, körper-leibliche Spüren der offenen Wunde gibt Thomas die Gewissheit, dass der geliebte Mensch nicht tot, sondern leiblich auferstanden ist. Thomas ist eben nicht nur der »Zweifler« und gar der »Ungläubige«, sondern vor allem derjenige, der dem auferstandenen Jesus ganz nahekommen und nahe sein will.

Dieses Offenbleiben der Wunde ist ein zentrales Thema der Traumatherapie.¹¹ Ein Trauma bezeugt eine schmerzhaft Wahrheit, die zu einem großen Teil im Vorsprachlichen, Nichtaussprechbaren, kognitiv nicht Zugänglichen bleiben muss. In dieser Unzugänglichkeit, die Trauma so schwer be- und verarbeitbar macht, verharrt der Schmerz als offene Wunde – als »Schmerz, der bleibt«. Dieser Schmerz verlange nach einer Theologie des Bleibens¹² und des Karsamstags, die den Schmerz nicht vorschnell mit der Hoffnung des Ostersonntags vertröste und damit das reale Leiden transzendiere. Lakawa liest diese Einsichten aus der Perspektive des Kontextes Indonesiens. Hier repräsentieren, so die Theologin, der »trockene« und der »nasse« Umgang mit Wunden und Schmerz zwei höchst disparate Praktiken der »Verarbeitung« der Traumata aus der Zeit der Gewaltherrschaft unter Präsident Suharto. Während Einzelne noch immer unter dem Schmerz des Traumas litten und die Wunde nicht heile, präsentiere die Regierung ein »trockenes« »Narben-Szenario«. Das offizielle Geschichts-Narrative spiele die Massaker herunter, die Teile der indonesischen Armee und eigens dafür eingespannte Milizen unter dem Oberbefehl des damaligen Generals und späteren Präsidenten Suharto in den Jahren 1965 und 1966 an Mitgliedern und Sympathisant*innen der Kommunistischen Partei Indonesien (PKI) und chinesischstämmigen Bürger*innen verübten, denen etwa drei Millionen Menschen zum Opfer fielen.

Einen eindrucksvollen Einblick in die von Lakawa skizzierten konfligierenden Geschichtsnarrative vermitteln zwei Filme von Joshua Oppenheimer, »The Act of

11 Vgl. Caruth, Cathy: *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, Baltimore: 1996.

12 Rambo, Shelly: *Spirit and Trauma. A Theology of Remaining*, Louisville: 2010.

Killing« (DK/N/GB 2012) und »The Look of Silence« (DK u.a. 2014). Die Dokumentationen von Aussagen von Tätern und Opfern 40 Jahre nach dem Massaker zeigen, wie wenig die anhaltende Traumatisierung Einzelner wie auch ganzer Dörfer bisher aufgearbeitet ist. Die Filme vermitteln darüber hinaus ein Stück dessen, was – und das ist kennzeichnend für Traumata – durch Worte nicht erfasst und verarbeitet werden kann. Das »Schweigen« im Titel des zweiten Films bezeichnet das Verschweigen und die Nicht-Aufarbeitung der indonesischen Gewaltgeschichte ebenso wie die Schwierigkeiten der Übersetzung des Traumas in Sprache von Seiten der Opfer.

Septemmy Lakawa steht deutlich in der Tradition asiatischer Theologien, die das Leiden der Bevölkerung in verschiedenen Ländern Asiens in seiner radikalen Form des spürbaren physischen und psychischen Schmerzes ins Zentrum der Theologie hebt und damit zugleich eine politische Theologie entwirft. Mit ihrer Relektüre des Schmerzes unter besonderer Betonung des Traumas hinterfragt sie aber zugleich bisherige theologische Schmerzdeutungen in Asien (und darüber hinaus) und deren oftmals implizite Annahme, schon verstanden zu haben, was Schmerz und Leiden bedeuten:

»As a theological category, suffering is often taken for granted as something obvious, quantifiable, and measurable. Theology has multiple definitions of suffering and by implication claims the sufficiency of theology as a grammar of suffering.«¹³

Traumaerfahrungen und die Unaussprechbarkeit des Schmerzes passen nicht, so Lakawa, in die klassischen Kategorien und theologischen Deutungen von Schmerzerfahrungen. Vielmehr erschütterten sie die sicher geglaubten Wahrheiten sowie die Vorrangstellung, die das geschriebene oder gesprochene Wort und die verbale Kommunikation im Protestantismus einnehme. Das Trauma führt wie auch der Schmerz in das Dilemma, dass die Versprachlichung das Ausmaß der verkörperten Gewalt und des körperlichen und psychischen Schmerzes rationalisierend verharmlost, in den Worten der Philosophin Susan J. Brison, die selbst Opfer einer Vergewaltigung und eines versuchten Mordes wurde: »Wie können wir über das Unaussprechbare sprechen, ohne dass wir dabei zugleich den Versuch unternehmen, es als intelligibel [...] darzustellen?«¹⁴

Angesichts dieses Dilemmas plädiert Lakawa für einen ästhetischen »turn« in Theologien des Schmerzes und für die Einbeziehung sinnlich-ästhetischer Ausdrucksformen wie Tanz, Musik oder Poesie. Sie kann dabei auf die asiatisch-theo-

13 Lakawa, Septemmy E.: »The Theopoetics of the Cross. Trauma and Poetic Witnessing from an Asian Feminist Perspective«, in: Michael Biel et al. (Hg.), *Witnessing Christ. Contextual and Interconfessional Perspectives on Christology*, Stuttgart: 2020, S. 166-175, hier S. 168.

14 Brison, Susan J.: *Aftermath. Violence and the Remaking of a Self*, Princeton: 2002, xi (Übersetzung C. J.), vgl. S. E. Lakawa: 2018, S. 338.

logische Tradition vielfacher bildlicher Darstellungen des Schmerzes zurückgreifen, die dem Schmerz Jesu am Kreuz ein zentrales Identifikationspotential für den menschlichen Schmerz zuschreibt.¹⁵ Dieser ästhetisch-sinnliche Zugang hinterfragt und unterbricht interpretatorisch-theologische Schmerzerfassungen und aktiviert die emotionale und sinnliche Seite in der Begegnung mit dem Schmerz, ja, macht – wie jede gute Kunst – »nervös«¹⁶. Auch Lakawa bringt in der Benennung ihres Ansatzes als »theopoetics of the cross« die anhaltende Zentralität der *theologia crucis* und der Identifikation mit dem Schmerz und den Wunden Jesu auch und gerade in diesem sinn- und körperreicheren Ansatz zum Ausdruck.

3. »Nur der leidende Gott kann helfen«: Agency und Zwischenleiblichkeit des Schmerzes

Ein anderer Ansatz innerhalb asiatischer Theologien, der ebenfalls herkömmliche Kategorien der Schmerzerfassung und -erklärung hinterfragt, geht von der Annahme einer dem Schmerz eigenen sinnlichen Handlungsmacht aus, die die herrschende Ordnung in Frage stellt. Dieser Zugang konzentriert sich weniger darauf, alternative körperlich-sinnliche Formen der Bearbeitung des Schmerzes zu entwickeln, als auf die (subversive) Praxis des Schmerzes und der am Schmerz leidenden Person. Dieser Ansatz stellt den Schmerz selbst bzw. den vom Schmerz angetriebenen Menschen als Akteur und Subjekt ins Zentrum. Der Schmerz erhält hier eine eigene Dignität als Handelnder.

Seit Kazoh Kitamoris Werk »Theologie des Schmerzes Gottes«,¹⁷ das zur Zeit seiner Erstveröffentlichung im Jahr 1947 ein »Spiegelbild« der von maßloser Zerstörungswut, unkontrolliertem Hass und menschlicher Erbarmungslosigkeit gezeichneten jüngsten Geschichte Japans und ganz Asiens war,¹⁸ heben asiatische Theolog*innen hervor, dass sozio-politisches Unrecht zu Schmerz führt. Seit etwa den 1980er Jahren wird darüber hinaus – sozusagen in der Gegenrichtung – bedeutsam, dass Schmerz auch eine kontinuierliche Bedrohung von Akteuren und

15 Vgl. etwa Küster, Volker: Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell, Neukirchen-Vluyn: 1999.

16 S. Sontag: 1980, S. 13.

17 Kitamori, Kazoh: Theologie des Schmerzes Gottes, Göttingen: 1973.

18 Vgl. Song, Choan-Seng: Theologie des Dritten Auges. Asiatische Spiritualität und christliche Theologie (= Theologie der Ökumene, Bd. 19), Göttingen: 1989, S. 81. Der Titel der Veröffentlichung bezieht sich auf ein Sprichwort aus dem Zen. »Mit dem dritten Auge sehen« bedeutet, bislang blinde Flecken in den Blick zu nehmen. Song überträgt die Metapher auf den Inkulturationsprozess des Christentums in Asien und fordert neben westlich-kultureller Interpretation die Einbeziehung asiatischer Spiritualität, Lebensformen und Denkweisen in das Verständnis des Evangeliums.

Strukturen des Unrechts und der Ungerechtigkeit darstellt. Auch hier wird dem Schmerz ein dynamisches Element und eine aktive Rolle in der Schmerzbegegnung zugeschrieben. Gleichzeitig wird er ent-essenzialisiert. Und schließlich wird er als schöpferisch und darin auch unberechenbar betrachtet.

Eines der eindrucksvollsten theologischen Zeugnisse dieser dem Schmerz eigenen Dignität und Macht ist die Parabel »The Tears of Lady Meng« des taiwanesischen Theologen Choan-Seng Song.¹⁹ Dieser kreuzestheologischen Reflexion des Schmerzes des Volkes legt Song ein chinesisches Märchen zugrunde, in dem Lady Meng auf der Suche nach den Überresten ihres Mannes, der Opfer des bösen chinesischen Herrschers Ch'in Shih Huang-ti und seines megalomanischen Baus der chinesischen Mauer wurde, mit ihren Tränen sogar die Steine der Mauer erweicht. In sich zusammenfallend gibt die Mauer den Toten frei. Als der Herrscher die Frau sehen will, die sogar Steine zum Einstürzen bringt, verliebt er sich so unsterblich, dass er auf alle Bedingungen eingeht, die sie für eine Heirat mit ihm voraussetzt: ein 49 Tage währendes Fest zu Ehren ihres Mannes, die festliche Beerdigung ihres Mannes in Anwesenheit des gesamten Hofstaates und der Bau eines hohen Turms am Fluss, auf dessen Dach sie ihrem Mann ein Opfer darbringen wolle. Am Ende steigt Lady Meng auf das Dach des Turms, prangert in aller Öffentlichkeit die Untaten des Herrschers an und stürzt sich in den Fluss. Als die Soldaten des Herrschers auf dessen Befehl den Körper von Lady Meng in Stücke schlagen, verwandeln sich diese in kleine silberne Fische, »in denen die Seele der treuen Meng Chiang für immer weiterlebt«.

Die Parabel der Lady Meng ist eine Geschichte der Tränen und der Liebe, die Geschichte eines Opfers grausamer Willkürherrschaft, aber auch die Geschichte einer gerechten Strafe. In seiner an die Nacherzählung dieser hochgradig politischen Parabel anschließenden Meditation entwickelt Song eine kritische politische Theologie und fordert dazu auf, Geschichten des Schmerzes lebendig zu halten und die Tränen nicht in Hoffnungslosigkeit versiegen zu lassen, sondern wie Lady Meng aus dem Schmerz die Kraft zum Widerstand zu schöpfen. Darüber hinaus spricht er sich wie Lakawa, nur 30 Jahre früher, für die stärkere Berücksichtigung der sinnlich-körperlichen Wahrnehmung des Schmerzes aus. Schon Jesus und Gautama hätten sich vom Schmerz der Menschen berühren und bewegen lassen und diesen sogar physisch – in den eigenen »Lungen und Eingeweiden« – gespürt.

Diese Betonung der affizierenden Wirkungsmacht ist ein deutlicher Seitenhieb gegen Kazoh Kitamori und sein bereits erwähntes Werk »Der Schmerz Gottes«.²⁰ Denn Kitamori bestimmt vor dem Hintergrund der grausamen Gewalttaten Japans an den Bevölkerungen Chinas und Japans sowie der Schmerzerfahrung, die die

19 Song, Choan-Seng: *The Tears of Lady Meng. A parable of people's political theology*, Genf: 1981.

20 C.-S. Song: 1989, S. 80-86.

Atombomben in Nagasaki und Hiroshima bei der japanischen Bevölkerung ausgelöst haben, zwar den Schmerz als »Wesen Gottes«²¹ und gibt dem Schmerz dadurch eine »geradezu ontologische Qualität [...] Gott erduldet nicht den Schmerz, sondern er ist Schmerz.«²² Dieser Schmerz basiert aber nicht auf der Sympathie oder Empathie Gottes mit dem Elend und dem Schmerz der Menschen. Grund für den Schmerz Gottes sei vielmehr der Streit in Gott selbst – der Streit zwischen dem Gott, der strafen muss, und dem, der lieben will. Dieser Ansatz unterstelle nicht nur einen »göttlichen Masochismus«, so Songs Kritik an Kitamori,²³ sondern führe zu einer Internalisierung des Heils: Der Schmerz Gottes habe im Endeffekt keinerlei Heilsbedeutsamkeit für den Menschen und für die Beziehung des Menschen zu Gott. Kitamori unterminiere damit aber, dass Gott sehr wohl den Menschen aufsuche und sich sogar vom Schmerz der Menschen erweichen lasse.

Die Parabel von Lady Meng ist also ein auch innertheologisches Gegenarrativ, denn hier hat der Schmerz eine schöpferische, unberechenbare und subversive Kraft. In der »Theologie des Dritten Auges« entwickelt Song diese Dynamik des Schmerzes weiter, indem er zunächst eine Theologie der Beziehung entwirft und sodann den Schmerz als konstitutives Element der Beziehung zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Mensch und Mensch bestimmt. Wie in anderen Schriften und aus ähnlich kontrapunktisch-entkolonisierender Absicht wie Lakawa bezieht Song auch in der Begründung seiner Theologie der Beziehungen²⁴ verschiedene religiöse Traditionen vergleichend ein. In diesem Fall stellt er einen Text Martin Bubers neben das Gedicht einer Chinesin aus der Zeit der Sung-Dynastie (960-1279 n. Chr.):

»Das Grundwort Ich – Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Die Einsammlung und Verschmelzung zum ganzen Wesen kann nie durch mich, kann nie ohne mich geschehen. Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du.«²⁵

»Einen Lehmklumpen nehme ich/und forme daraus ein kleines Abbild von dir/und ein Abbild von mir.

Dann nehme ich dein Abbild und mein Abbild/und füge sie wieder zusammen,/bis daß ein neuer Lehmklumpen entsteht.

Dann forme ich erneut/ein kleines Abbild von dir und ein kleines Abbild von

21 K. Kitamori: 1973, S. 41.

22 C.-S. Song: 1989, S. 84.

23 C.-S. Song: 1989, S. 85.

24 C.-S. Song: 1989, S. 106.

25 Buber, Martin: »Ich und Du«, in: Ders.: Werke, Bd. 1: Schriften zur Philosophie, München/Heidelberg: 1962, S. 90, zitiert nach C.-S. Song: 1989, S. 108.

mir,/beides aus jenem Lehmklumpen.

Sieh, da ist es nun: /Du in mir< und >ich in dir.<«²⁶

Konstitutiv für die Ich-Du-Beziehung zwischen Mensch und Mensch und Gott und Mensch ist der Schmerz. Der Schmerz baut die unendliche Distanz zwischen Gott und Mensch ab, die Kitamori dem Ansatz von Karl Barth vorwirft und die Song wiederum Kitamori vorwirft. Denn der Schmerz ermöglicht überhaupt erst die Identifikation vieler Menschen in Asien mit dem machtlosen und gekreuzigten Jesus und Gott, erst der Schmerz eröffnet die Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Mensch und Mensch. Als Paten für diese Theologie benennt Song Dietrich Bonhoeffer, der in seinen Briefen aus dem Gefängnis schreibt:

»Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matth 8,17 ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens! ... Nur der leidende Gott kann helfen.«²⁷

Die Art und Weise, wie Song den Schmerz mit der Beziehung zwischen Gott und Mensch und Mensch und Mensch verwebt, erinnert an Schmerz-Ansätze in der neueren Leibphänomenologie, insbesondere an die Theorie der Zwischenleiblichkeit. Schmerzen »werfen uns«, so interpretiert etwa Annette Hilt, »als leibliche Wesen zurück auf unsere Körperlichkeit, die wir nun gerade nicht haben, sondern sind, obschon der Körper uns im Schmerz fremd, dabei aber distanzlos auffällig wird.«²⁸ D.h. im Schmerz verlieren wir die Wahrnehmung, dass wir als leibliche Wesen in Resonanz mit der uns umgebenden Welt leben und über unseren Körper hinausblicken, -denken und -handeln. Im Schmerz jedoch wird die Wahrnehmung räumlich und zeitlich fixiert und auf den materiellen Körper zurückgeworfen. Dadurch verändert sich das Verhältnis zur Welt. Andererseits wird uns durch diese vom Schmerz verursachte Reduktion auch bewusst, was wir im Moment des Schmerzes zwar nur eingeschränkt, als leibliche Wesen aber durchaus sind, nämlich Subjekt und Leib in Resonanz mit der Welt. Der Schmerz erzeugt daher »Selbstwiderständigkeit«, weil sich der leibliche Mensch in der Fixierung auf den Körper nicht selbst transzendieren kann.²⁹ Gerade in dieser Defiziterfahrung weckt der Schmerz aber auch »Aufmerksamkeit auf mich in dem, was ich selbst

26 C.-S. Song: 1989, S. 108.

27 Bonhoeffer, Dietrich: *Widerstand und Ergebung*, München: 1951, S. 242, bei C.-S. Song: 1989, S. 188.

28 Hilt, Annette: »Pathisches Leben. Schmerzen und die Dimensionen einer Phänomenologie der Affektivität«, in: Thomas Ebke/Caterina Zanfi (Hg.): *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*, München: 2017, S. 397-418, hier S. 397.

29 A. Hilt: 2017, S. 403.

als Fleisch *nicht* bin: nämlich die Welt mit anderen, die Welt des Handelns, in der meine Anstrengung auf etwas trifft«³⁰.

Die Erfahrung des Schmerzes treibt also bei aller Partikularität dieser persönlichen Erfahrung und obgleich die Kommunikation der unter Schmerz leidenden Person zur Welt und zum anderen »zerstört« ist,³¹ zum anderen hin. In Songs Kreuzestheologie als Beziehungstheologie werden Gott und Mensch im Schmerz zum anderen hin-orientiert. Der Schmerz ist somit gleichsam der Ort der Resonanz zwischen Gott und Mensch und Mensch und Mensch. Die Begegnung des leidenden Menschen mit dem leidenden Gott und dem leidenden Anderen überwindet die reine Partikularität des Schmerzes und führt in die »Welt des Handelns«, wie Hilt formuliert – und somit auch in die handelnde Solidarität. Aus der Perspektive einer solchen leibphänomenologischen Schmerzinterpretation betrachtet, stehen in Songs Verständnis von Schmerz die Aspekte der Beziehung und der Zwischenleiblichkeit im Vordergrund. Sie heben zwar nicht auf, dass der Schmerz immer partikular der Schmerz eines Einzelnen ist, aber der Schmerz ist damit auch keine isolierte Größe oder ein nur im »Innen« zu verortendes Gefühl. Weil der Schmerz in eine zwischenleibliche Beziehungsdynamik eingewoben ist, kann es auch keine festen Kategorien und Epistemologien des Schmerzes geben, denn die Praxis der Beziehung und der Zwischenleiblichkeit enthält immer Momente der Veränderung und Lebendigkeit, der Unverfügbarkeit und der schöpferischen Kraft und ist damit »ein ›beständiger Ursprung von Anderswerden‹ und ›unversiegbar(r) Quell neuer Bedeutungen‹.«³²

4. Schmerzidentifikation vs. Schmerzrepräsentation: befreiungstheologische und feministische Ansätze

»In Jesus who is in pain we perceive people in pain [...] In the suffering Jesus we witness the suffering people. In Jesus crucified on the cross we behold the crucified people. And the reverse is also true: In the people in pain and suffering, tortured and put to death, we witness Jesus tortured.«³³

30 A. Hilt: 2017, S. 411.

31 Vgl. Grüny, Christian: *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes* (= Wittener Kulturwissenschaftliche Studien, Bd. 4), Würzburg: 2004.

32 Alkemeyer, Thomas: »Bedingte Un/Verfügbarkeit. Zur Kritik des praxeologischen Körpers«, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 44 (2019), S. 289–312, hier S. 306, mit Zitaten aus: Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: 1990, S. 603, und Condoleo, Nicola: *Vom Imaginären zur Autonomie. Grundlagen der politischen Philosophie von Cornelius Castoriadis*, Bielefeld: 2015, S. 72f.

33 Song, Choan-Seng: *Jesus, the crucified people*, New York: 1990.

In seinem Werk »Jesus, the crucified people« geht Song noch einen Schritt weiter: Gott identifiziere sich in Jesus und dessen Schmerzen nicht nur mit dem Leiden der Menschen. Jesu Schmerz sei vielmehr identisch mit dem Schmerz der von Gewalttaten gekreuzigten Menschen und Jesus sei eins mit dem leidenden Volk. Der Schmerz der gekreuzigten Menschen Asiens sei also die Verkörperung Jesu.³⁴

Songs Ineinssetzung des Schmerzes Jesu mit den Schmerzen leidender Menschen muss im weiteren Kontext des Diskurses um Repräsentation und Deutungsmacht betrachtet werden, an dem auch die »Christian Conference of Asia« schon im Jahr 1977 auf ihrer 6. Vollversammlung unter dem Thema »Jesus Christ, Suffering and Hope« beteiligt war. Die Zunahme von Gewalt, Leid und Schmerz in allen Ländern Asiens habe ein auf der Konferenz sichtbares theologisches Umdenken hervorgerufen, so Steven Mackie:³⁵ Theologie, insbesondere Christologie, und die Kirchen stünden nicht mehr vor der Frage, welche Hoffnung sie als Heilmittel für das Leiden der Menschen in Asien anbieten könnten. Die zentrale Frage laute vielmehr: »Wie können wir die Hoffnung, die in uns ist, in der Weise bezeugen, dass das Leiden Jesu und der Menschen sichtbar wird?«³⁶ Statt schnellen Trost zu spenden, gelte es, die Stimmen und Schmerz-Geschichten sichtbar zu machen und ihnen zuzuhören.

In diesem theologischen Umdenken geht es also um die grundsätzliche Frage der Repräsentation, die in den 1980er Jahren über die *subaltern studies* und die als »Krise der ethnographischen Diskussion« bekannte Debatte in den Kultur- und Geisteswissenschaften Einzug gehalten hat. Eine der zentralen Fragen in asiatischen Theologien lautet entsprechend: Wer spricht für wessen Schmerz? Ist es möglich, den Schmerz des Anderen zu repräsentieren? Verschiedene asiatische Theolog*innen entwickelten seit den 1980er Jahren Theologien, die denen, die Schmerz leiden, Raum geben und Gehör schenken. Das »Storytelling« zählt seither zu den zentralen Methoden theologischer Schmerzbegegnung in Asien (aber auch etwa im Raum des Ökumenischen Rats der Kirchen u.a.). Um der Tendenz einer »Theologisierung« und damit der Abstraktion und Repräsentation des Schmerzes anderer, wie er sie etwa in der koreanischen Minjung-Theologie beobachtet, entgegenzuwirken, hat beispielsweise der koreanische Theologe Suh Nam-Dong eine »counter-theology« (Gegen-Theologie) entwickelt. Anstelle einer

34 Songs Befreiungstheologie weist hier deutliche Parallelen zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie auf. Schon für den Begriff »crucified people« steht der Ausdruck »el pueblo crucificado« des Theologen Ignacio Ellacuría Pate, vgl. Ellacuría, Ignacio: »El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica« [1978], in: *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (1989), S. 305-333. Gemeinsam mit weiteren lateinamerikanischen Befreiungstheologen wie Jaci Maraschin, Rubem Alves und Leonardo Boff betont Song den Schmerz und das Leiden des Körpers, in dem sich Gottes Option mit den Armen konkretisiert.

35 S. G. Mackie: 1989, S. 217.

36 Ebd.

»transcendental and deductive« Theologie, solle Theologie auf den Geschichten derer aufbauen, die Schmerz erleiden.³⁷ Die Erfahrung des Schmerzes solle also unmittelbarer in die Theologie eingehen. Subversiver und noch stärker von der Handlungsmacht des Schmerzes her denkend entwickelt ein anderer koreanischer Theologe, Hyun Young-hak, Mitte der 1980er Jahre eine »theology of rumor« (Theologie des Gerüchts).³⁸ Indem die Unterdrückten und Leidenden selbst ihre Geschichten hinter vorgehaltener Hand weitergeben, untergraben sie politische Autoritäten.

Auch feministisch-theologische Entwürfe tangieren in zentraler Weise Fragen der Fremd- und Selbstrepräsentation auch und gerade des Schmerzes und des Leidens von Frauen. Schon seit Ende der 1970er Jahre kritisieren asiatische Theologinnen die kreuzestheologischen Ansätze vieler ihrer männlichen Kollegen, die zwar in inkulturationsbezogener Absicht kontextuelle – buddhistische, chinesische u.a. – Quellen aufnehmen, dabei aber die in diesen Traditionen verankerten patriarchalen Traditionen nicht hinterfragen, die Frauen in potenziertem Maße zu Opfern von Gewalt machen. Asiatische Frauen sind, so konstatiert die Hongkonger Theologin Kwok Pui-lan schon 1984, die »Ärmsten der Armen, die Stimmlosesten unter den Unterdrückten, die Ausgebeuteten unter den Ausgebeuteten«.³⁹ Noch deutlichere Worte findet die koreanische Theologin Chung Hyung Kung. Frauen würden wie Nichts – wie »no-bodies« – behandelt:

»Asian women's theology has emerged from Asian women's cries and screams, from the extreme suffering in everyday lives. They have shouted from pain when their own and their children's bodies collapsed from starvation, rape, and battering. Theological reflection has emerged as a response to women's suffering.«⁴⁰
 »Asian women have become »no-body« under the body-killing structures of foreign domination, state repression, militarism, racial strife, industrialism, and capitalism.«⁴¹

Asiatische Theologinnen fordern also eine genderbezogene Differenzierung im Blick auf den Schmerz,⁴² hinterfragen eine gender-blinde Romantisierung tradi-

37 Suh, Nam-Dong: »Theology as Story-Telling. A Counter-theology«, in: CTC Bulletin 5,3-6,1 (1984/1985), S. 4-11, hier S. 5.

38 Young-hak, Hyun: »Three Talks on Minjung Theology«, in: Inter-Religio 7 (1985), S. 1-53, https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/3345

39 Kwok, Pui-lan: »God Weeps with our Pain«, in: EAJT 2 (1984), S. 228-232, hier S. 229.

40 Chung, Hyung Kyung: Struggle to Be the Sun Again. Introducing Asian Women's Theology, Maryknoll: 1990, S. 22.

41 H. K. Chung: 1990, S. 39.

42 Einen umfangreichen Einblick in weitere feministisch-theologische Christologien und Kreuzestheologien in Asien geben: Orevillo-Montenegro, Muriel: The Jesus of Asian Women, Maryknoll: 2006; Fabella, Virginia/Park, Sun Ai Lee (Hg.): We Dare to Dream. Doing The-

tioneller Geschichten durch ihre männlichen Kollegen und korrigieren dies durch Gegengeschichte. So berichtet beispielsweise Kwok:

»I would like to tell you a story, a story that makes people cry: Ah Ching is a little girl, who lives in a village in China. Her parents are hard-working peasants. Ah Ching's father likes the little girl but he wants to have a son. One night when Ah Ching was asleep, she suddenly felt a heavy blanket pulling over her and she could hardly breathe. She struggled and yelled, »Mama, Mama, help, help me!« To her amazement, she found out the one who tried to suffocate her was her father. She cried and prayed that her father would let her go and promised to be a nice girl. Ah Ching was so afraid that when the dawn broke, she escaped from the farm house and she went to seek rescue from her old grandma. When grandma heard the story, she was so sorrowful that tears began to run down her wrinkled cheeks. The night came, grandma put Ah Ching to bed and comforted her. But at mid-night, grandma, summoning all her strength suffocated Ah Ching with an old blanket with her trembling hands.«⁴³

Im Fall von Ah Ching richtet sich die *agency* des Schmerzes der Großmutter – wie auch des Vaters – unter dem Einfluss der patriarchalen Tradition und der restriktiven Bevölkerungspolitik Chinas somit gegen die eigene Enkelin bzw. Tochter.

Wenngleich feministisch-theologische Ansätze, wie das Beispiel illustriert, zu einer genderbezogenen Differenzierung der Schmerzerfahrung beitragen und damit auch die Frage der Repräsentation des Schmerzes noch einmal genderbezogen zuspitzen, birgt die Identifizierung von »Schmerz« und »asiatischer Frau«, die die meisten feministisch-theologischen Ansätze voraussetzen, auch die Gefahr einer neuen Generalisierung des Schmerzes. Viele asiatische Theolog*innen stellen Frauen in Asien als Opfer patriarchaler und genderbezogener struktureller Gewalt oder – antithetisch – als Heldinnen und Überwinderinnen dieser Gewalt dar, wie Wong Wai Ching⁴⁴ aus Hong Kong in Anlehnung an den berühmten Aufsatz von Chandra Talpade Mohanty »Under Western Eyes«⁴⁵ analysiert. Diese generalisierende Vorstellung perpetuiert aber letztlich die westlich-koloniale Stereotype der »armen und leidenden« »Dritte-Welt-Frau« als ein singuläres monolithisches Subjekt. In dieser universalisierenden Repräsentation asiatischer Frauen wie ihres Schmerzes findet sich also letztlich – und trotz entgegengesetzter Intentionen von Seiten asiatischer Theolog*innen – sowohl ein entmündigendes »Sprechen für« die

ology as Asian Women, Eugene: 2015; Kwok, Pui-lan: *Introducing Asian Feminist Theology*, Sheffield: 2000.

43 P.-I. Kwok: 1984, S. 228.

44 Ching, Wong Wai: »Negotiating for a Postcolonial Identity. Theology of »The Poor Woman« in Asia«, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 16, 2 (2000), S. 5-23.

45 Mohanty, Chandra Talpade: »Aus westlicher Sicht: feministische Theorie und koloniale Diskurse«, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 11 (1988), S. 149-162.

Andere und eine Vereinnahmung ihres Schmerzes wieder als auch die unhinterfragte Fortsetzung einer verändernden westlichen Wissensproduktion über »die« asiatische Frau und ihren Schmerz.

Statt mit »Behauptungen von Gemeinsamkeiten« zu beginnen oder gar die Gemeinsamkeit im gemeinsamen Schmerz zu romantisieren, sei es notwendig, so fordert Wong Wai Ching in Anlehnung an die koreanische feministische Theologin Kang Nam Soon, Gewalt und Schmerzerfahrungen in ihrer Partikularität und Vielfältigkeit zu untersuchen:

»Asian women need more than a simple explanation of (their) situation and (their) problems in order to understand both the underlying causes of women's oppression and what it means to work collectively for transformation of the structure of domination.«⁴⁶

5. Die Begegnung mit dem Schmerz verändert das Verhältnis zur Welt: Chancen einer übergreifenden Schmerzästhetik und Solidarität

Die Begegnung mit und die theologische Reflexion von Schmerz in asiatischen Theologien haben, so zeigen die hier nur exemplarisch skizzierten Theologien, eminent politische Konnotationen, brechen immer wieder mit normalisierenden Erklärungen, konstruieren aber auch immer wieder – wie v.a. die zuletzt zitierte Kritik von Wong Wai Ching zeigt – neue Schmerzdeutungen, die zwar in ihrer Konstruktion von Zugehörigkeiten Widerstand gegen hegemoniale Gewalterfahrungen unterstützen, aber eben auch den Blick für partikuläre Schmerzerfahrungen wieder verstellen können und die anhaltende Relektüre des Schmerzes hervorrufen.

Die Frage nach dem Beitrag, den asiatische Theologien zum Schmerzdiskurs leisten, muss darüber hinaus heute vor dem Hintergrund einer globalisierten Welt betrachtet werden, in der auch der Schmerzdiskurs schon lange global transkulturell verflochten ist: So bestimmt einerseits der westlich-medizinische Schmerzdiskurs längst den Schmerzdiskurs weltweit; andererseits haben etwa chinesische Medizin und Schmerztherapie auch im Westen längst den Status der Alternativmedizin überwunden und sind größtenteils kassenärztlich anerkannt. Angesichts dieser globalen Verflechtungen bedürfen wir heute, so möchte ich in Anlehnung an Paul Rabinows Kritik des ethnographischen Repräsentationsdiskurses⁴⁷ formulieren, keiner Theorie etwaiger »indigener Schmerzepistemologien«. Wir sollten al-

46 Soon, Kang Nam: »Creating ›Dangerous Memory‹: Challenges for Asian and Korean Feminist Theology«, in: *Ecumenical Review* 47 (1995), S. 21-31, hier S. 30, vgl. W. W. Ching: 2000, S. 23.

47 Rabinow, Paul: »Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie«, in: Eberhard Berg/Martin Fuchs (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt a.M.: 31999, S. 158-199, hier S. 168.

lerdings auf unsere Praxis der Projektion unserer kulturellen Annahmen sowie unserer Schmerzkategorien auf andere achten, mehr sehen, hören und fühlen und vor allem für die Anerkennung des Schmerzes anderer, auch scheinbar weit entfernter Menschen eintreten.

Vor dem Hintergrund einer globalisierten Welt regen asiatische Theolog*innen mit ihrer kritischen Wahrnehmung globaler Unrechtsdynamiken als Ursache vieler Schmerzerfahrungen insbesondere auch dazu an, die theologische Dignität der global-politischen Dimension des Schmerzes zu entdecken und die zwischenleiblichen Verbindungslinien und Interdependenzen von Schmerzerfahrungen über die Kontinente hinweg sichtbar zu machen. Mit Covid-19 zeigt sich gerade in jüngster Zeit, wie global verflochten – wenn auch nicht solidarisch geteilt – Schmerzerfahrungen heute sind. Die von asiatischen Theolog*innen anhaltend vertretene *theologia crucis* fordert dazu heraus, den Schmerz als Raum der Resonanz der vielen Schmerzerfahrungen und als Quelle des Widerstands zu betrachten. Als Widerfahrnis hat die Pandemie die Normalität sämtlicher Lebensbereiche und gerade auch die Praktiken der Zwischenleiblichkeit erschüttert und gleichzeitig neue Ordnungs- und Ausschließungsprozesse hervorgerufen. Schmerz zerstört Erfahrung, verändert das Verhältnis zur Welt und zerrüttet die Resonanz mit der Welt, so Christian Grüny. Hier ist eine theologische Aisthesis gefordert, die die durch Covid-19 hervorgerufenen globalen Narrative des Schmerzes und der Risse im Weltverhältnis hört und offene Wunden nicht vorschnell theologisch versiegelt, sie nicht nur aus hermeneutischer Distanz heraus interpretiert und objektiviert, sondern Nähe wagt wie der Jünger Thomas sowie den Schmerz im Licht des leidenden Gottes reflektiert. Darüber hinaus regen die skizzierten asiatischen Theologien dazu an, aus der Einsicht in die Zwischenleiblichkeit des Schmerzes heraus eine Ethik der Solidarität wie der Gerechtigkeit zu entwickeln.

»Ein Leiden, das ich behandeln werde«

Die Begegnung mit Schmerz am Beispiel der altägyptischen heilkundlichen Texte Papyrus Edwin Smith und Papyrus Ebers

Beate Hofmann

1. Abstrakt

Für die Fragestellung nach Beobachtung und Deutung von Schmerz im alten Ägypten werden die heilkundlichen Lehrtexte als besonders aussagekräftig herangezogen und in Beispielen vorgestellt. Körperliche Leiden/Schmerzen wurden in diesen Texten aus der Perspektive des Beobachters = Heilers beschrieben, diagnostiziert und anschließend behandelt – auch in aussichtslosen Fällen wurde ein weiteres Vorgehen dokumentiert. Der Wahrnehmung und Behandlung von Leiden/Schmerz liegt das altägyptische Körperkonzept der Zergliederung in einzelne Körperteile zugrunde. Heilkundliche Texte wie der Papyrus Edwin Smith und der Papyrus Ebers beschreiben Erkrankungen entsprechend in der Reihenfolge der Körperteile am Kopf beginnend oder aber erwähnen das Applizieren eines Heilmittels auf jedes erkrankte Körperteil. Der Körper und seine Heilung befinden sich forschungsgeschichtlich bedingt im Spannungsfeld von Religion, Medizin/Wissenschaft und Zauber/Magie. Für ein umfassendes Körperkonzept fehlt jedoch bislang eine theoretische Auseinandersetzung mit einer Einbindung in einen religionswissenschaftlichen Diskurs.

2. Einleitung

Aus der Perspektive altägyptischer Textquellen sollen im Folgenden einige Beobachtungen zum Thema »Dem Schmerz begegnen« vorgestellt werden.¹ Dieser Beitrag ist als Anregung zu verstehen und erhebt keinesfalls den Anspruch auf ei-

1 Zunächst gilt mein Dank den beiden Herausgeberinnen, Claudia Jahnel und Katharina Gersch, für die Aufnahme meines Beitrages in die Kategorie »Perspektiven der Interkulturellen Theologie und Religionswissenschaft«. Meinen Beitrag widme ich meinem am 30.12.2015 verstorbenen Bruder Dirk Vorlauf.

ne vollständige Darstellung bzw. Einbeziehung aller zum Thema aussagekräftigen heilkundlichen Quellen aus Ägypten. Wie der Titel bereits ankündigt, konzentrieren sich die Ausführungen auf zwei Papyri mit heilkundlichem Inhalt: Papyrus Edwin Smith (New York Academy of Medicine) und Papyrus Ebers (Universitätsbibliothek Leipzig). Für beide Papyri wird eine Entstehungszeit zu Beginn des Neuen Reiches, d.h. um 1550 v. Chr., angenommen.² Sie enthalten u.a. eine große Anzahl von sogenannten Lehrtexten erkennbar an der ägyptischen Eigenbezeichnung *šš³w* von *šš³* »erfahren sein, kundig sein«,³ von denen weiter unten (5) drei Beispiele vorgestellt werden, die für die formulierten Fragestellungen nach Ausdruck (4), Beobachtung und Deutung körperlicher Schmerzen relevant sind. Darüber hinaus wird der Beobachter der körperlichen Schmerzen in der Rolle des Heilers begegnet (6). Zunächst sollen jedoch einige allgemeine Bemerkungen zum Körper bzw. Körperkonzept (3) – präsentiert in altägyptischen Quellen und interpretiert durch ägyptologische Forschung – den Textbeispielen (5) vorausgehen.

3. Der menschliche Körper zwischen Ordnung und Chaos – Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit

So wie die Weltordnung mit Ägypten als Zentrum täglich durch Kultpraxis aufrechterhalten und vor drohendem Chaos verteidigt werden musste, so galt es den eigenen Körper als Teil dieser Ordnung vor Gefahren wie Krankheiten und bösen Mächten zu schützen; im Falle von Krankheit, diese zu vertreiben und den Körper zu heilen.⁴ Das Konzept der Heilbehandlung konnte aus verschiedenen Komponenten bestehen: Befund bzw. Diagnose, Anweisung zur Herstellung von Heilmitteln sowie deren Verabreichung, Auflegen von Verbänden etc. häufig begleitet durch Sprüche (Rezitationen, Gebete, Beschwörungen). In den meisten Fällen

2 Westendorf, Wolfhart: Handbuch der altägyptischen Medizin (= Handbuch der Orientalistik, erste Abteilung, Bd. 36, 1-2), Leiden: 1999, Bd. 1, S. 16ff., Bd. 2, S. 547ff. Leitz, Christian: »Die medizinischen Texte aus dem Alten Ägypten«, in: Axel Karenberg/Christian Leitz (Hg.), Heilkunde und Hochkultur I: Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes, Münster/Hamburg/London: 2000, S. 17-34, bes. S. 18-20, S. 23-25. – Der Papyrus Smith könnte sogar auf einen 800 Jahre älteren Urtext aus dem Alten Reich zurückgehen: C. Leitz: 2000, S. 19. Vgl. Pommerening, Tanja: »Die *šš³w*-Lehrtexte der heilkundlichen Literatur des alten Ägypten, Tradition und Textgeschichte«, in: Daliah Bawanypeck/Annette Imhausen (Hg.), Traditions of written knowledge in Ancient Egypt and Mesopotamia (= Alter Orient und Altes Testament, Bd. 403), Münster: 2014, S. 7-46, bes. S. 38ff. zu den Abfassungszeiten der Urtexte.

3 T. Pommerening: 2014, S. 9.

4 Schneider, Thomas: »Die Waffe der Analogie. Altägyptische Magie als System«, in: Karen Gloy/Manuel Bachmann (Hg.), Das Analogiedenken. Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie, Freiburg/München: 2000, S. 37-85, bes. S. 75ff.

war ein religiöser Kontext entweder bereits gegeben oder aber er wurde währenddessen hergestellt. Besonders für Schwellenphasen wie Schwangerschaft, Geburt, Wochenbett wurde die Unterstützung der Götterwelt für Mutter und Kind gesucht. Auch für die Zeit des Heranwachsens waren Schutz- und Heilmaßnahmen bei Kinderkrankheiten erforderlich, was uns der Papyrus Berlin 3027, der in der Forschung seit 1901 als »Zaubersprüche für Mutter und Kind« bekannt geworden ist, vor Augen führt.⁵

3.1 Körper und Körperkonzept zwischen Theorie und Praxis

Mit dem Titel »Zaubersprüche für Mutter und Kind« wird auf ein Thema verwiesen, das die ägyptologische Forschung bis heute nachhaltig beschäftigt: Das ist die Verwobenheit von Religion, Medizin und Zauber/Magie, in der sich der Körper und seine Behandlung hier angeblich befinden soll.⁶ Mittlerweile herrscht Konsens darüber, dass diese Bereiche nicht wirklich voneinander zu trennen seien. Bernd-Christian Otto zweifelt aus religionswissenschaftlicher Sicht ganz generell an einem Gegenstandsbereich Magie im Alten Ägypten.⁷

-
- 5 1875 von Ludwig Stern als medizinischer Papyrus eingeordnet. 1901 nach Adolf Erman, dem Erstbearbeiter, als »Zaubersprüche für Mutter und Kind« betitelt: Erman, Adolf: Zaubersprüche für Mutter und Kind aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums (= Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften), Berlin: 1901. Der Titel gibt keine Selbstbezeichnung des Textes wieder. 2003 erfolgte eine Neubearbeitung durch Naoko Yamazaki: Yamazaki, Naoko: Zaubersprüche für Mutter und Kind: Papyrus Berlin 3027 (= Achet-Schriften zur Ägyptologie, Bd. 2), Berlin: 2003. Vgl. auch Leitz, Christian: »Zwischen Zauber und Vernunft: der Beginn des Lebens im Alten Ägypten«, in: Axel Karenberg/Christian Leitz (Hg.), Heilkunde und Hochkultur I: Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes, Münster/Hamburg/London: 2000, S. 133-150. Der Papyrus Berlin 3027 ist auch auf der Datenbank Thesaurus Linguae Aegyptiae der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften verfügbar: <http://aaew.bbaw.de/tla/>
- 6 W. Westendorf: 1999, Bd. 1, S. 1-3: Medizin zwischen Religion, Magie und Wissenschaft. Vgl. Leitz, Christian: »Rabenblut und Schildkrötengalle: Zum vermeintlichen Gegensatz zwischen magisch-religiöser und empirisch-rationaler Medizin«, in: Axel Karenberg/Christian Leitz (Hg.), Heilkunde und Hochkultur II: »Magie und Medizin« und »Der alte Mensch« in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes, Münster/Hamburg/London: 2002, S. 49-73.
- 7 Otto, Bernd-Christian: »Zauberhaftes Ägypten – Ägyptischer Zauber? Überlegungen zur Verwendung des Magiebegriffs in der Ägyptologie«, in: Florian Jeserich (Hg.), Ägypten – Kindheit – Tod. Gedenkschrift für Edmund Hermsen, Wien: 2012, S. 39-70. Vgl. die religionswissenschaftliche Diskussion um die heutige Verflechtung von Medizin, Religion und Spiritualität: Lüddeckens, Dorothea/Schrimpf, Monika: »Introduction. Observing the Entanglement of Medicine, Religion, and Spirituality through the Lens of Differentiation«, in: Dorothea Lüddeckens/Monika Schrimpf (Hg.), Medicine – Religion – Spirituality. Global Perspectives on Traditional Complementary, and Alternative Healing, Bielefeld: 2018, S. 9-22, bes. S. 9: »In historical contexts, the disentangling of medicine, religion, and spirituality is seemingly impossible« (nach einem Zitat von Pamela Klassen).

Diese Diskussion entzündete sich vor allem an dem ägyptischen Begriff *ḥk³*, der – die altägyptischen Verhältnisse unreflektiert – als Magie/Zauber übersetzt wurde. *Heka* meint jedoch zunächst eine (Schöpfungs)Kraft oder Macht. Von Anfang an vorhanden und für den Fortbestand des Kosmos unverzichtbar, war *Heka* auch für den Menschen hilfreich und wurde in dem Gott *Heka* personifiziert. Ludwig Morenz plädiert aus ägyptologischer Sicht für eine Beibehaltung des Begriffs Magie/Zauber für ägyptisch *Heka*.⁸ Für eine Übersetzung des Begriffs *Heka* besteht jedoch gar keine Notwendigkeit. So bleiben ägyptische Begriffe wie *Maat* in der Bedeutung »Gleichgewicht, Ordnung, Gerechtigkeit« oder die Körperkonstituenten *Ka* und *Ba*, die jeweils eine Art Seelenzustand beschreiben, aufgrund ihrer überaus komplexen Bedeutung unübersetzt.⁹

Für die Bedeutungsspektren von *Heka* und *Maat* konnte die Verfasserin gemeinsam mit Frederik Elwert anhand einer Netzwerkanalyse, die den semantischen Verwendungskontext und damit die Relationen zu anderen Begriffen visualisiert, nachweisen, dass gerade durch das Zusammenwirken von *Maat* und *Heka* Weltordnung sowohl kosmisch als auch staatlich-politisch hergestellt wird.¹⁰ Mit dieser neuen Perspektive auf die altägyptische Vorstellung von *Heka* passt der nach christlichem Verständnis negativ konnotierte Begriff *Magie* für *Heka* nicht wirklich.

Es kommt hinzu, dass im Zusammenhang mit heilkundlichen Methoden in der Übersetzung und Interpretation zwar oft von magischen Praktiken bzw. Zaubersprüchen die Rede ist, ohne dass jedoch der Begriff *Heka* im ägyptischen Text überhaupt vorhanden ist.¹¹ Es bleibt weiterhin die Aufgabe ägyptologischer Forschung, eine systematische Religionsbeschreibung zu erarbeiten, zu der auch die Definition obengenannter Begriffe und deren Anwendung gehören.¹² Wünschenswert wä-

8 Morenz, Ludwig: Hoffen und Handeln. Vom altägyptischen *Heka* (= Hans-Bonnet-Studien zur Ägyptischen Religion, Bd. 2), Berlin: 2016. Vgl. Assmann, Jan: »Magie und Ritual im Alten Ägypten«, in: Jan Assmann/Harald Strohm (Hg.), *Magie und Religion* (= Lindauer Symposien für Religionsforschung, Bd. 1), München: 2010, S. 23-43, bes. S. 23f., wonach Religion und Magie nicht zu trennen und Magie und Ritual identisch seien.

9 Siehe auch B.-C. Otto: 2012, S. 54ff.

10 Hofmann, Beate/Elwert, Frederik: »Heka und Maat. Netzwerkanalyse als Instrument ägyptologischer Bedeutungsanalyse«, in: Stefan Wimmer/Georg Gafus (Hg.), »Vom Leben umfassen« – Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen. Gedenkschrift für Manfred Görg (= Ägypten und Altes Testament Bd. 80), Münster: 2014, S. 235-245. Grundlage für diese Untersuchung war die These von Thomas Schneider, dass durch *Heka* ein ungeordneter Zustand wieder an die Ordnung (= *Maat*) angebunden würde: T. Schneider: 2000, S. 47f.

11 Mit Blick auf den Papyrus Berlin 3027 (Zaubersprüche für Mutter und Kind) lässt sich feststellen, dass *Heka* selbst im Text nicht vorhanden ist, sondern ägyptische Begriffe wie *r'* »Spruch, das Sagen« oder *ḥmw.t-r'* wörtlich »Kunstfertigkeit des Sagens«.

12 Fitzenreiter, Martin: »Eine archäologische Perspektive auf die Beschreibung der altägyptischen Religion«, in: Alexandra Verbovsek/Burkhard Backes/Catherine Jones (Hg.), *Methodik und Didaktik in der Ägyptologie. Herausforderungen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels in den Altertumswissenschaften*, München: 2011, S. 703-723, bes. S. 720. Vgl.

ren außerdem eine umfassende Beschreibung eines ägyptischen Körperkonzeptes sowie eine theoretische Auseinandersetzung mit einer Einbindung in einen religionswissenschaftlichen Diskurs.¹³ Beobachtungen und Ansätze zu einem ägyptischen Körperkonzept wurden in dem Sammelband »Menschenbilder und Körperkonzepte« von Ludwig Morenz und Friedhelm Hoffmann veröffentlicht.¹⁴ Ludwig Morenz beschreibt den Zusammenhang zwischen der menschlichen Gestalt und den hieroglyphischen Schriftzeichen: der Körper als Summe von Einzelteilen, indem sich z.B. das Schriftzeichen des sitzenden Mannes in die Schriftzeichen Kopf, Arme, Beine zerlegen lässt, der Kopf weiterhin in Gesicht, Auge und Pupille. Morenz vergleicht diese Vorgehensweise mit dem »Matroschka-Prinzip«.¹⁵ Friedhelm Hoffmann kann an dem spätzeitlichen Papyrus Berlin P. 10472A + 14400 eine ganz offensichtliche Konzeption von Körpern und Körperhaltungen herausarbeiten, die ein Abbild für Statuen darstellten: »das längst bekannte Phänomen einer zergliedernden Sicht auf den Körper im alten Ägypten wird bestätigt: Der Körper ist als Summe verschiedener Teile beschreibbar«.¹⁶

Die zergliedernde Sicht ist bereits durch die Schwellenphase des Todes aus den Korpora der Totentexte bekannt: Der Schutz vor dem Zerfall und der Verwesung des Körpers wird im Ägyptischen als *Knüpfen, Sammeln der Körperglieder/Sammeln der Knochen* oder auch durch die Gleichsetzung von Körpergliedern mit Gottheiten

Mohn, Jürgen: »Theologieaffine Religionstypen oder Religion im Medium von Mythos und Ritual im Alten Ägypten? Anmerkungen zur Adaption religionstheoretischer Begriffe anhand von Jan Assmanns Untersuchungen zwischen primärer und sekundärer Religion«, in: Alexandra Verbovsek/Burkhard Backes/Catherine Jones (Hg.), *Methodik und Didaktik in der Ägyptologie. Herausforderungen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels in den Altertumswissenschaften*, München: 2011, S. 725-738, bes. S. 736 mit dem Vorschlag eines heuristischen Religionsverständnisses »Religion als kultureller oder gesellschaftlicher Faktor« zur Schaffung von Ordnung und Orientierung; Rituale und Mythen dienen dabei als »pragmatische Medien«.

- 13 Mohn, Jürgen: »Körperkonzepte in der Religionswissenschaft und der Religionsgeschichte«, in: Christina Aus der Au/David Plüss (Hg.), *Körper – Kulte. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaften (= Christentum und Kultur, Bd. 6)*, Zürich: 2007, S. 47-73, bes. S. 47. Nach Mohn fehle ein spezifisch religionswissenschaftliches Körperkonzept.
- 14 Morenz, Ludwig: »Der Mensch als Zeichen. Vom menschlichen Körper als einem Vor-Bild der Hieroglyphen«, in: Angelika Berlejung/Jan Dietrich/Joachim Friedrich Quack (Hg.), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, Tübingen: 2012, S. 501-518. Hoffmann, Friedhelm: »Zum Körperkonzept in Ägypten (P. Berlin P. 10472 A + 14400)«, in: Angelika Berlejung/Jan Dietrich/Joachim Friedrich Quack (Hg.), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient (= Orientalische Religionen in der Antike, Band 9)*, Tübingen: 2012, S. 481-500.
- 15 L. Morenz: 2012, S. 512f.
- 16 F. Hoffmann: 2012, S. 498.

umschrieben.¹⁷ Mit dem Tod tritt nach ägyptischem Verständnis zum einen ein Zustand der Zerrissenheit der Körperglieder ein: Mumifizierung und Bandagierung sollten diesem Zustand entgegenwirken, den Körper *heilen* und zum Leben erwecken. Ziel der aufwendigen Handlungen am toten Körper ist die Überwindung des endgültigen Todes. Die Erhaltung des Körpers war dabei unabdingbar für das Weiterleben der Person. Diese Vorstellung scheint tief verwurzelt zu sein im *religiösen Wissen*, nimmt sie doch den Osiris-Horus-Mythos auf, demzufolge Osiris von seinem Bruder Seth ermordet und sein Leichnam zerstückelt wurde. Daraufhin sammelte die Göttin Isis gemeinsam mit ihrer Schwester Nephthys die Körperglieder des Osiris wieder ein, fügte sie zusammen, belebte Osiris wieder und zeugte mit ihm den Gott Horus.¹⁸

Zum anderen bestand der Mensch aus einer Kombination von körperlichen und nichtkörperlichen Elementen – eine Vorstellung, die besonders in den bereits erwähnten Totentexten thematisiert wird.¹⁹ Jan Assmann spricht von Konstituenten, Personenelementen, Wesensbestandteilen, Giacomo Borioni von immateriellem und materiellem Sein, Bernd-Christian Otto von Postmortalitätsanteilen.²⁰ Auch diese verschiedenen Bestandteile des Menschen drohten mit dem Tod auseinanderzudriften. Ihre Verbindung untereinander musste ebenfalls neu geknüpft werden, um eine soziale Einbindung in das Gedächtnis der Gesellschaft zu garantieren. Nach der *Heilung* des Körpers durch Sammeln der Körperglieder im Todeszustand kehren wir nun zurück zu den Vorstellungen von Lebenserhaltung bei Krankheit und dem daraus resultierenden Schmerz bzw. Leiden.²¹

17 Pyramidentextspruch *PT 373*: J. Assmann, 2010: S. 37-39. Sargtextspruch *CT 761/762*: Assmann, Jan/Kucharek, Andrea: *Ägyptische Religion. Totenliteratur*, Frankfurt a.M./Leipzig: 2008, S. 248f., S. 773. Totenbuchspruch *Tb 154*: Hornung, Erik: *Das Totenbuch der Ägypter*, Darmstadt: 1990, S. 331-334, S. 510f.

18 Assmann, Jan: *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München: 2003, S. 29-53, bes. S. 34ff. (Todesbilder).

19 Quirke, Stephen: *Altägyptische Religion*, Stuttgart: 1996, S. 149-198 (Schutz des Körpers – Das Leben überleben).

20 J. Assmann: 2003, S. 116-159: Assmann nennt die Zergliederung der Wesensbestandteile des Menschen Dissoziation). Vgl. Borioni, Giacomo Christopher: *Der Ka aus religionswissenschaftlicher Sicht (= Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien, Bd. 101, Beiträge zur Ägyptologie, Bd. 20)*, Wien: 2005, S. 1-49. Vgl. B.-C. Otto: 2012, S. 53ff. Gemeint sind: *Ka* (eine Art Seelenzustand), Name, Mumie, Herz, *Ba* (eine Art beweglicher Seelenzustand), Schatten, Körper, Leichnam, Mumie, Hülle.

21 An dieser Stelle sei auf den 4. Forschungsschwerpunkt D) aus dem noch laufenden Graduiertenkolleg 1876 »Frühe Konzepte von Mensch und Natur: Universalität, Spezifität, Tradierung« der Universität Mainz verwiesen. Dieser Forschungsschwerpunkt thematisiert die Konzepte vom menschlichen Körper, von Krankheit, Heilung und Tod aus kulturwissenschaftlicher Perspektive: <https://www.grk-konzepte-mensch-natur.uni-mainz.de/forschungsprogramm/> Vgl. weitere Vorarbeiten zum Körper(konzept): Verbovsek, Alexandra/Serova, Dina/Backes, Burkhard (Hg.): (Un)Sterblichkeit: Schrift – Körper – Kult. Beiträge des neunten Berliner Arbeits-

4. Sprachliche Mittel zum Ausdruck körperlicher Schmerzen

Schmerz bzw. schmerzen als »ein unangenehmes Sinnes- oder Gefühlserlebnis«²² aufgrund physischer oder psychischer Erkrankungen wurde im Ägyptischen durch *mḥr*, *mn*, *wḥd*, *mr*, *nkn* und *šnj* ausgedrückt.²³ Krankheiten haben zudem eigene ägyptische Bezeichnungen, die oftmals nicht übersetzt werden, weil sie nicht eindeutig mit heutigen Krankheitsbezeichnungen in Verbindung gebracht werden können. Zu körperlichen Schmerzen, auf die sich dieser Artikel konzentriert, zählten auch Folgen von Unfällen, Verletzungen, Verbrennungen, Skorpionstiche, Schlangenbisse, aber auch Schwäche und Alterserscheinungen.²⁴ In der Lebenslehre des Cheti wird der Beruf des Schreibers als erstrebenswert geschildert, dem gegenüber werden körperliche Überanstrengungen anderer Berufe und deren Folgen schonungslos beschrieben.²⁵ Körperliche Schmerzen wurden sogar differenziert dargestellt: schlimmer Schmerz, sehr schmerzhaft, schneiden, stechen, akut und chronisch.²⁶ Als Ursache galten u.a. sog. Schmerzstoffe (*wḥw*), die offenbar im Magen durch nicht ordnungsgemäß verdaute Nahrung entstanden sind und über die Gefäße im Körper verteilt wurden.²⁷ Daneben wurden aber

kreises Junge Ägyptologie (= BAJA, Bd. 9). 30.11.–2.12.2018 (= Göttinger Orientforschungen, IV. Reihe: Ägypten, Bd. 67). Wiesbaden: 2020. Vgl. Sweeney, Deborah: »Masculinity, femininity and the spirituality of work at Deir el-Medīna«, in: Panagiotis Kousoulis/Nicolaos Lazaridis (Hg.), Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists: University of the Aegean, Rhodes. 22-29 May 2008, Vol. I (= Orientalia Lovaniensia Analecta, Bd. 241), Leuven: 2015, S. 873-884. Dies.: »Sex and gender«, in: Elizabeth Froid/Willeke Wendrich (Hg.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles: 2011.

- 22 Laut *International Association for the Study of Pain* (IASP, Internationale Gesellschaft zur Erforschung des Schmerzes), <https://www.iasp-pain.org/Education/Content.aspx?ItemNumber=1698#Pain>
- 23 Westendorf, Wolfhart: »Schmerz«, in: Wolfgang Helck/Eberhard Otto (Hg.), Lexikon der Ägyptologie Bd. V, Wiesbaden: 1984, S. 662f. Vgl. Pommerening, Tanja: »Krankheit und Heilung (Ägypten)«, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de), 2009 vom [16.09.2020], 3.1-3.2. Vgl. Liste der ägyptischen Wörter Wörterliste auf der Datenbank des Thesaurus Linguae Aegyptiae der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften: <http://aaew.bbaw.de/tla/>
- 24 Fischer-Elfert, Hans-Werner: »Aus alt mach jung: Medizinisches und Mentalitätsgeschichtliches zum Alter im Pharaonischen Ägypten«, in: Axel Karenberg/Christian Leitz (Hg.), Heilkunde und Hochkultur II: »Magie und Medizin« und »Der alte Mensch« in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes, Münster/Hamburg/London: 2002, S. 221-244.
- 25 Burkard, Günter/Thissen, Heinz Josef: Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte I: Altes und Mittleres Reich (= Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie, Bd. 1), Münster: 2003, S. 163-169.
- 26 W. Westendorf: 1984, S. 663: *nqʿ*, *dm* oder *mr*. Vgl. Joseph, Amgad: »Pain infliction, inflictors and healers in Egyptian religious, magical and literary perceptions«, in: *Études et Travaux* 31 (2018), S. 79f.: *tʿj*, *qsn*.
- 27 T. Pommerening, 2009: S. 7.

auch Gottheiten, Dämonen, Verstorbene und lebende Personen für Schmerzen verantwortlich gemacht. Die Schmerz-Ursachen hat jüngst Amgad Joseph analysiert: Insbesondere für literarische Texte konnte er psychologische, soziale, religiöse und physische Faktoren als Schmerzauslöser unterscheiden.²⁸ Entsprechend sei auch das Vokabular zur Schmerzbeschreibung eingesetzt worden. Die Ursache für das Leiden läge überwiegend in der Götterwelt.²⁹ Heilung wird als »das Leiden vertreiben, fortjagen, lösen«, »die Schmerzstoffe austreiben«, »bewahren, retten« beschrieben.³⁰

Im folgenden Kapitel werden aus verschiedenen heilkundlichen Texten einige Beispiele aus den sog. Lehrtexten vorgestellt. Lehrtexte sind sowohl auf dem Papyrus Edwin Smith als auch auf dem Papyrus Ebers zu finden und thematisieren äußere Verletzungen (Bisse werden separat aufgeführt), Geschwulste, Frauenspezifisches, Schleimstoffe, Leibprobleme, Leiden des Afters, Leiden der Finger/Zehen und Erkrankung des Ohres.³¹ Im Fokus dieser Untersuchung stehen Beobachtung und Beschreibung des Leidens sowie die Rollenverteilung, d.h. die Beziehung zwischen dem Leidenden/Erkrankten und dem Beobachter.

5. Textbeispiele für die Begegnung mit Schmerz: Untersuchung – Befund – Behandlung

Die ausgewählten Textbeispiele geben Auskunft zu der Fragestellung nach der Beobachtung des Leidens und der Beziehung zwischen dem Leidenden und dem Beobachter.³² Sowohl Papyrus Edwin Smith als auch Papyrus Ebers bestätigen darüber hinaus auch die zergliedernde Sicht auf den Körper (s.o. 3), indem die einzelnen Körperteile und deren Krankheiten beschrieben werden.³³

Die heilkundlichen Lehrtexte wurden von Tanja Pommerening einer eingehenden Analyse unterzogen. Auf strukturell-formaler Ebene lassen sich laut Pommerening fünf Typen unterscheiden und diese zudem sehr überzeugend in eine relative

28 A. Joseph: 2018, S. 67-99, hier: S. 67-80.

29 Ebd., S. 91f. Vgl. Raffel, Jana: »Rollen und Interaktionsmuster altägyptischer Gottheiten in Heiltexten: ein Vorbericht«, in: Alexandra Verbovsek/Burkhard Backes/Jan Aschmoneit (Hg.), Funktion/en: materielle Kultur – Sprache – Religion. Beiträge des siebten Berliner Arbeitskreises Junge Ägyptologie (= BAJA, Bd. 7), 2.12.–4.12.2016 (= Göttinger Orientforschungen, IV. Reihe: Ägypten, Bd. 64), Wiesbaden: 2018, S. 221-233.

30 A. Joseph: 2018, S. 80-85.

31 T. Pommerening: 2014, S. 11f., Tab. 1 (Textzeugen mit Lehrtexten, Themenfelder und Textgattungen).

32 W. Westendorf: 1999, Bd. 1, S. 101ff.

33 Ebd., S. 108-236.

Abfolge bringen. Die folgenden zwei Beispiele aus dem Papyrus Edwin Smith (Fall 27 und Fall 5) gehören dem Typ 1, d.h. dem ältesten Typ der Lehrtexte, an.³⁴

5.1 Papyrus Edwin Smith

Der Papyrus Edwin Smith, der in der New York Academy of Medicine aufbewahrt wird und aus dem 16. Jh. v. Chr. stammt, ist fast vollständig erhalten. Es fehlt der Anfang wahrscheinlich mit nur einer Kolumne. Der Text setzt gleich mit dem Befund einer Kopfverletzung ein. Den Hauptteil des Papyrus bildet das aus 48 Fällen bestehende *Buch von den Wunden*, das in der Reihenfolge der Körperteile beginnend am Kopf, Gesicht, Hals, Schlüsselbeine, Oberarm, Brust, Rippen bis hin zur Wirbelsäule angeordnet ist.³⁵

Der Fall 27 (= Sm 27) aus dem Papyrus Edwin Smith ist hier in seiner Übersetzung mit römischen Ziffern versehen worden, um die Textgliederung besser sichtbar zu machen. Diese sind im Originaltext nicht vorhanden. Überschrift (I) sowie Befund (III) sind hier in Fettdruck wiedergegeben, da sie im Original als Rubren hervorgehoben worden sind:

(I) **Erfahrungen zu einer Klaffwunde an seinem Kinn.**

(IIa) Wenn du einen Mann wegen einer Klaffwunde an seinem Kinn untersuchst, die zum Knochen aufsteigt, (IIb) so suchst du (folglich) seine Wunde ab, (und) (IIc) wenn du seinen Knochen unversehrt findest – nicht existent sind Spalt (oder) Loch an ihm –,

(IIIa) **dann sagst du in Bezug auf ihn:** (IIIb) **»Ein mit einer Klaffwunde an seinem Kinn, die zum Knochen aufsteigt, Beladener.** (IIIc) **Ein Leiden, das ich behandeln werde.«**

(IV) So legst du ihm (folglich) ein Bindenpaar auf jene Klaffen und so verbindest du sie (die Wunde) (folglich) mit frischem Fleisch am ersten Tag. Du mögest sie danach täglich (mit) Fett, Honig (und) Fasernetz behandeln, um sie angenehm zu haben.³⁶

Alle Lehrtexte zeigen einen formalisierten Aufbau. Das Grundschema ist seit Breasted bekannt und konnte nun von Tanja Pommerening in den Abschnitten II. (Untersuchung) und III. (Befund) noch weiter differenziert werden jeweils in a–c. Die Aufstellung zeigt den formalen Aufbau der Lehrtexte vom Typ 1,³⁷ wobei die Gli-

34 T. Pommerening: 2014, S. 17ff.

35 <http://sae.saw-leipzig.de/detail/dokument/papyrus-edwin-smith> Vgl. W. Westendorf: 1999, Bd. 2, S. 711-742.

36 T. Pommerening: 2014, S. 15ff. Vgl. Anm. 35.

37 T. Pommerening: 2014, S. 18, Tab. 2 (Typ 1).

derung bereits oben in dem Beispiel Sm 27 sichtbar gemacht und auch unten im Beispiel Sm 5 wiedergegeben wird:

I. Überschrift: Ergebnis der Diagnostik

II. Untersuchung:

- a Einleitung (wenn du untersuchst ...),
- b Technik [(so suchst du ...)]
- c Symptome ((und) wenn du findest ...)

III. Befund:

- a Einleitung (»Dann sagst du in Bezug auf ihn),
- b Diagnose (Das ist ..., Beladener«),
- c Urteil (Das ist ...:)
- >Ein Leiden, das **ich** behandeln werde«
- >Ein Leiden, mit dem **ich** kämpfen werde«
- >Ein Leiden, das nicht behandelt werden kann«

IV. Behandlung: »So legst du ...« (Verband, Heilmittel)

V. Glossen: Erläuterung von Begriffen, eine Art vertiefender Betrachtung

Der Lehrtext Sm 27 schildert uns eine Situation mit zwei Akteuren: Der Patient mit seinem Leiden äußert sich selbst gar nicht, bleibt somit passiv und anonym.³⁸ Der Sprecher, der hier die Rolle des Heilers übernimmt, beobachtet und betastet aktiv den leidenden Körper bzw. ein bestimmtes erkranktes Körperteil des Patienten mit seinen Händen, ruft währenddessen lehrbuchmäßig sein Wissen ab und spricht nach der Untersuchung die Diagnose aus.

Die Diagnose wird bereits in der Überschrift (I) vorweggenommen, wird zu Beginn der Untersuchung (II) vom Beobachter, dem Sprecher und Heiler wieder aufgenommen, um dann als Befund (IIIb) mit einem anschließenden Urteil (IIIc) wiederholt zu werden. Erst nach endgültigem Ausspruch des Urteils kann mit der Behandlung (IV) begonnen werden. Patient und Heiler haben direkten Kontakt miteinander, schließlich legt der Heiler zu Untersuchungszwecken seine Hände auf die erkrankte Stelle. Im Falle von Sm 27 sieht sich der Heiler in der Lage, das Leiden zu behandeln mit einer Kombination aus Verbänden und Heilmitteln. Die Formulierung »ein Leiden, das ich behandeln werde« hebt den performativen Akt als Handlung hervor.³⁹ In diesem Beispiel Sm 27 findet sich am Ende keine Glosse (V), die für den Fall angefügt wurde, wenn Begriffe offenbar noch eingehender erläutert werden mussten.⁴⁰

Der folgende Fall 5 (= Sm 5) aus dem Papyrus Edwin Smith beschreibt ebenfalls

38 W. Westendorf: 1999, Bd. 1, S. 101ff., hier: S. 237ff.

39 Ebd., S. 14.

40 Ebd., S. 24.

eine Kopfverletzung (Schädelverletzung mit Splitterbruch), die jedoch so schwerwiegend ist, dass sie nicht behandelt werden kann. Der formale Aufbau entspricht dem des Falles 27 (= Sm 27) und wurde gleichermaßen in der Übersetzung gekennzeichnet:

(I) Erfahrungen zu einer Klaffwunde in seinem Kopf, die zum Knochen aufsteigt – sein Schädel ist zerbrochen.

(IIa) Wenn du einen Mann wegen einer Klaffwunde an seinem Kopf untersuchst, die zum Knochen aufsteigt – sein Schädel ist zerbrochen (sd),

(IIb) so suchst du (folglich) seine Wunde ab;

(IIc) (und wenn) du jenen sd-Bruch findest, der in seinem Schädel ist, indem er tief (und) versunken unter deinen Fingern ist, wobei die Aufschwemmung (tḥb), die auf ihm, anschwillt, (und) er Blut aus seinen beiden Nasenlöchern und seinen beiden Ohren gibt, (und) er Aufrichtungen an seinem Nacken erleidet, (und) er nicht sein Blicken zu seinen beiden Schultern und seinem Brustkorb finden kann,

(IIIa) **dann sagst du in Bezug auf ihn:**

(IIIb) **»Einer mit einer Klaffwunde an seinem Kopf Beladener, die zum Knochen aufsteigt, wobei sein Schädel zerbrochen (sd) ist, und er Aufrichtungen in seinem Nacken erleidet [... s.o.]:**

»Ein Leiden, das nicht behandelt werden kann.«

(IV) **So verbindest du ihn (folglich) nicht.**

(Er) werde auf den Boden auf seine Anlegepflocke(?)/sein Ruhebett(?) gelegt, so dass/bis der Höhepunkt/die kritische Phase seines jh-Leidens vorübergeht.⁴¹

(V) Glosse A⁴²

Auch Sm 5 gehört nach Pommerening Typ 1 der Lehrtexte an und zeigt den oben geschilderten formalen Aufbau, allerdings unter Erweiterung von (IIc) durch das Beobachten, Betasten und Aufzählen weiterer Symptome, die mit schlimmen Schmerzen einhergehen mussten. Es schließt sich unter (III) der Befund mit dem vernichtenden Urteil an »Ein Leiden, das nicht behandelt werden kann.« Hier benutzt der Sprecher nicht mehr die 1. Pers. Sg., sondern das Passiv und erzeugt dadurch zunächst Distanz zu dem Leiden bzw. Abgrenzung von dem Schmerz. Der Heiler ist hier – dem Lehrbuch entsprechend – an seine Grenzen gestoßen. Obwohl jedoch die Behandlung aussichtslos ist, erfolgt unter (IV) die Anweisung, wie mit dem Leidenden umgegangen werden soll.⁴³ Auch hier wird zur Beschreibung der Behandlung das Passiv verwendet. Wir erfahren nicht, wer diese Anweisung ausführen wird: Der Patient soll keinen Verband erhalten,

41 T. Pommerening: 2014, S. 20, S. 22. Vgl. <http://sae.saw-leipzig.de/detail/dokument/papyrus-edwin-smith> (Abschnitte Urteil und Behandlung)

42 Übersetzung der Glosse s. <http://sae.saw-leipzig.de/detail/dokument/papyrus-edwin-smith>

43 T. Pommerening: 2014, S. 23.

sondern auf den Boden auf seine Anlegepflocke(?)/Ruhebett(?) gelegt werden, bis die kritische Phase seines *jh-Leidens* vorübergeht. Die Bedeutung ist klar: Der Patient wird offenbar zum Sterben gebettet.

Sm 5 enthält am Ende unter (V) eine Glosse (A), die der Erläuterung dient.⁴⁴

5.2 Papyrus Ebers

Der Papyrus Ebers aus der Papyrus- und Ostrakasammlung der Universitätsbibliothek Leipzig stammt ebenfalls aus dem 16. Jh. v. Chr. und enthält als Sammelhandschrift insgesamt 877 Einzeltexte, davon 44 Lehrtexte.⁴⁵ Im Folgenden ein Lehrtextbeispiel, in dem es um Leibscherzen geht⁴⁶:

Papyrus Ebers 189 (= Eb 189)

(IIa) **Wenn du einen Mann untersuchst, der an seinem Leib leidet; alle seine Körperteile sind schwer für ihn so wie beim Überkommen von Müdigkeit,**

(IIb) so gibst du folglich deine Hand auf seinen Leib,

(IIc) (und wenn) du seinen Leib findest, sich wendend (?) und hin- und hergehend unter deinen Fingern,

(IIIa) **so sagst du folglich dazu:** Das ist eine Schläffheit des Essens (nnjw n wnm), so dass verhindert wird, dass er das Vornbefindliche isst.

(IV) **So machst du folglich irgendein ihn-Spalten für ihn** (folgt Rezept).

(VI) (*IIa) **Wenn Du ihn untersuchst, nachdem dies gemacht ist,**

(*IIb) (und wenn) du seine Seite (qrw) heiß und seinen Rumpf (ht) kalt findest,

(VII) **so sagst du folglich:** Es ist seine Schläffheit (nnjw=f) hinabgestiegen. So veranlasst du folglich, dass er seinen Mund schützt, vor jeglichem Verbrannten.⁴⁷

Lehrtext Eb 189 gehört nach Pommerening Typ 5, d.h. dem jüngsten Texttyp, an, der spätestens zur Zeit der Niederschrift des Papyrus Ebers entstanden sein dürfte. Typ 5 enthält die Besonderheit der Nachuntersuchung (VI) und Nachbehandlung (VII), d.h. der Patient bleibt nach der ersten Untersuchung (II), dem Befund (III) und der Behandlung (IV) weiterhin unter Beobachtung; der Fokus liegt hier eindeutig auf

44 Ebd., S. 24.

45 Ebd., S. 11.

46 Der Textaufbau von Eb 189 wurde hier in der Übersetzung entsprechend gekennzeichnet (s.o. 5.1, Übersetzung von Sm 27 und Sm 5).

47 Pommerening 2014, S. 35. Die Überschrift Erfahrungswissen zum Magenleiden steht als Überschrift über Eb 188 und betitelt die Gruppe Eb 188-220 zusammenfassend. Das Rezept gibt folgende Anweisung: »(nämlich) Kerne von Datteln, ausgepresst mit verdorbenem Bier, so dass (?) sein Appetit (wörtl.: das Essen seines Brotes) (wieder) kommt«. S. Übersetzung mit Kommentar auf <http://sae.saw-leipzig.de/detail/dokument/papyrus-ebers/>

der Heilbehandlung, und nicht auf dem technischen Vorgehen der Untersuchung wie es in dem älteren Typ 1 noch der Fall war.⁴⁸

Interessanterweise enthält der Papyrus Ebers einleitend drei Sprüche, die uns zum einen die Rolle des Heilers, seine Ausbildung und seine Kompetenzen vor Augen führen, zum anderen die Verursacher von Krankheiten nennen. Diese Sprüche Ebers 1-3 sind Gegenstand des nächsten Kapitels.

6. Die Ausbildung des Heilers am Beispiel des Papyrus Ebers 1-3

Die ersten drei Sprüche des Papyrus Ebers, die sich von den sonstigen Diagnosen und Rezepten des Papyrus unterscheiden, hat Hans-Werner Fischer-Elfert analysiert.⁴⁹ Die Sprüche Ebers 1-3 sind einzigartig; nur noch auf dem Papyrus Hearst ist der erste der drei Sprüche überliefert.⁵⁰ Im Folgenden wird exemplarisch der Spruch Ebers 1 vollständig wiedergegeben:

Papyrus Ebers 1 (= Eb 1, nach Fischer-Elfert)

»Anfang vom Spruch für das Applizieren eines Heilmittels auf jedwedem Körperteil eines Mannes/Patienten, das krank ist:

Aus Heliopolis bin ich hervorgegangen, zusammen mit den Großen des ḥw.t-ꜥ3.t-Sanktuars, des Herrn des mk.t-Schutzes, den Herrschern der d.t-Ewigkeit, nachdem ich mich selbst gerettet habe. Aus Sais bin ich hervorgegangen, zusammen mit den Müttern/der Mutter der Götter, nachdem sie mir ihren mk.t-Schutz gewährt haben.

Ich verfüge über Sprüche, die der Allherr verfasst hat, um den Schlag eines Gottes/Dämons, einer Göttin/Dämonin, eines Wiedergängers (Totengeist), einer Wiedergängerin usw. abzuwehren, die in diesem meinem Kopf sind, in diesem meinem Nacken, in diesen meinen Schultern, in diesem meinem Fleisch, in diesen meinen Körpergliedern, um zu bestrafen den Verleumder, den Obersten derer, die einen Aufruhr in dieses

48 Ebd., S. 35ff., Tab. 10 (Typ 5).

49 Fischer-Elfert, Hans-Werner: »Pap. Ebers Nr. 1-3 – Reflexionen eines altägyptischen Heilers über seine Initiation?«, in: Hans-Werner Fischer-Elfert (Hg.), Papyrus Ebers und die antike Heilkunde: Akten der Tagung vom 15.–16.3.2002 in der Albertina/UB der Universität Leipzig (= Philippika. Marburger altertumskundliche Abhandlungen, Bd. 7), Wiesbaden: 2005, S. 133-147.

50 H.-W. Fischer-Elfert: 2005, S. 133.

mein Fleisch eindringen lassen, ein Hineinplatzen(?) in diese meine Körperglieder, als etwas, das in dieses mein Fleisch eindringt, in diesen meinen Kopf, in diese meine Schultern, in <diesen> meinen Leib, in diese meine Körperglieder.

Ich gehöre dem Re, nachdem er gesagt hat: »Ich bin es, der ihn schützen wird vor seinen Feinden. Sein leitendes Vorbild ist Thot, er pflegt die Schriften zum Reden zu bringen, (er) pflegt die Sammelwerke zu verfassen, (er) pflegt die Zaubersprüche⁵¹ den Sachkundigen/Weisen zu verleihen, und den Heilern, die ihm dienen, um loszubinden denjenigen, (von dem) der Gott will, dass er (der Heiler) ihn am Leben lasse.«

Ich bin es, von dem der Gott will, dass er mich am Leben lasse.

Werde rezitiert während der Applikation eines Heilmittels auf jedweden Körperteil eines Mannes, welches krank ist. Wahrhaft erprobt, millionenfach!⁵²

Aus Eb 1 möchte Fischer-Elfert folgende Informationen herauslesen: Der Heiler hat seine Ausbildung in Heliopolis, Sais oder in einem Lebenshaus erhalten und wurde durch den Einblick in die Schriften göttlich legitimiert (durch den Allherrn Re-Atum von Heliopolis, die Göttin Neith von Sais und durch Thot von Hermopolis). Damit verbunden ist eine Art Immunisierung des Heilers, die ihm einerseits ermöglicht mit Krankheiten und Dämonen umzugehen, ohne selbst Schaden zu nehmen, andererseits sich mit dem Patienten zu identifizieren wie das im Spruch Eb 2 weiter ausgeführt wird.

Eb 2 mit der Überschrift »Anderer Spruch **zum Lösen jeglichen Verbandes**«⁵³, wird hier nicht in Übersetzung, sondern nur zusammengefasst unter Berücksichtigung der Interpretation von Fischer-Elfert wiedergegeben. Das *Lösen des Verbandes* wird hier mythologisch in die Götterwelt (Isis und Horus) eingebettet: So wie die Göttin Isis das Übel bzw. die Krankheit mit dem Verband von ihrem Sohn Horus gelöst hat, so soll auch der Patient von seinem Verband befreit werden. Im vorliegenden Fall ist zunächst der Heiler selbst der Referent, an dem das Entfernen des Verbandes vorgenommen worden ist. Sobald er diese Krisensituation des Lösens überwunden hat, ist er auch in der Lage, Patienten zu heilen.⁵⁴

Der Spruch Eb 3 – hier ebenfalls nur in Zusammenfassung – trägt die Überschrift »**Spruch zum Trinken der Medizin**«⁵⁵ und setzt – laut Fischer-Elfert – mit

51 Hier steht ³hw, eine spezifisch sprachliche Macht, und nicht hk³, die schöpferische Kraft. S. o. Anm. 6, 7. Vgl. Jan Assmann: 2010, S. 23f.

52 H.-W. Fischer-Elfert: 2005, S. 134-138. Sowohl Überschrift als Nachschrift wurden hier in der Übersetzung fettgedruckt wiedergegeben, da sie auch im Originaltext als Rubren gekennzeichnet sind.

53 Die hier fettgedruckte Phrase ist im Originaltext als Rubrum gekennzeichnet.

54 H.-W. Fischer-Elfert: 2005, S. 139-143.

55 S. o. Anm. 53.

großer Wahrscheinlichkeit den Referenten/zukünftigen Heiler mit einem Verstorbenen gleich. Aus dieser Situation des Gestorbenseins geht der Referent verwandelt und nun endgültig mit der Befähigung eines Heilers hervor.⁵⁶

Alle drei Sprüche wurden der Sammelhandschrift des Papyrus Ebers wohl nicht zufällig vorangestellt, sondern stellen nach Fischer-Elfert Initiationsriten für den Beruf des Heilers dar.⁵⁷ Der Ritualcharakter der Sprüche 1-3 ist überzeugend dargelegt worden. Der zukünftige Heiler ist selbst Medium der Götterwelt: Wissen, Immunisierung und Verwandlung befähigen ihn zur Heilung bzw. generell zur Behandlung. Wie wir oben am Beispiel von Eb 5 gesehen haben, ist eine Heilung des Körpers nicht immer möglich. In diesem Fall gab es dennoch die Anweisung, wie mit dem Patienten umgegangen werden soll. Wenn auch die sog. Lehrtexte (s.o. 5.1 und 5.2) den Eindruck einer nüchternen wissenschaftlichen Untersuchung mit Befund und Behandlung erwecken, so kommt doch durch die Interpretation der Sprüche Ebers 1-3 – wie sie von Fischer-Elfert vorgelegt worden ist – ein religiöser Kontext hinzu.

7. Zusammenfassung

Lehrtexte bilden nur eine Facette von heilkundlichen Texten. Aufgrund der systematischen Darlegung von Wissen und der gleichbleibenden Grundstruktur im formalen Aufbau (Untersuchung, Befund und Behandlung) eignen sich die Lehrtexte besonders gut für die Fragestellung zum einen nach Beobachtung und Deutung von Schmerz/Leiden, zum anderen nach der Beziehung zwischen Beobachter und Patient, die in einem direkten Kontakt stehen. Der Beobachter in der Rolle des Heilers und Referenten legt zu Untersuchungszwecken seine Hände auf die erkrankte Stelle, sucht, findet und benennt das Leiden. Während in dem ältesten Typ 1 der Lehrtexte noch die Untersuchungstechniken und Symptome im Vordergrund standen, lag der Fokus im jüngsten Typ 5 auf der Behandlung sogar mit Nachbehandlungen.

Krankheit bedeutete nach altägyptischem Verständnis, dass Unordnung und Chaos den Körper bedrohten bzw. in den Körper bereits eingedrungen waren. Der Normalzustand des Gesundseins – ägyptisch *snb* – war nicht mehr gegeben, sollte jedoch wiederhergestellt werden. Man könnte den Körper als Metapher der kosmischen Ordnung verstehen: Sowohl der Körper als auch die kosmische Ordnung mussten täglich vor Gefahren und Chaos durch rituelles Handeln geschützt werden.

56 H.-W. Fischer-Elfert: 2005, S. 143-145.

57 H.-W. Fischer-Elfert: 2005, S. 145f. Vgl. T. Pommerening, 2009: S. 7.

Schmerz bzw. Leiden mag im alten Ägypten den Erkrankten vielleicht auf den ersten Blick vereinzelt haben, unter großen und ganz verschiedenartigen Anstrengungen (Untersuchung, Befund, Behandlung wie beispielsweise hier in den Lehrtexten) wurde jedoch der Versuch unternommen, den körperlich erkrankten Patienten von seiner Krankheit zu heilen, seine Schmerzen zu lindern bzw. zu vertreiben und ihn somit in die Gesellschaft zu reintegrieren. Dafür bedurfte es eines ausgebildeten Heilers, der es mit Krankheit bzw. Chaos-Mächten aufnehmen konnte, um die physische Ordnung wiederherzustellen.

Die ersten drei Sprüche aus dem Papyrus Ebers führen uns möglicherweise die Initiation eines zukünftigen Heilers vor Augen, die in einem religiösen Kontext stattfindet. Auffällig ist bei den Lehrtexten, dass der Patient eher passiv bleibt und keine Selbstbeschreibung des Leidens stattfindet.

Schmerzhafte Migration

Grenzüberschreitung zwischen Leben und Tod.

Syrisch-orthodoxe und eritreisch-orthodoxe Perspektiven

Jan Gehm und Alena Höfer

Schmerzhafte Fluchterfahrungen

Bilder der Angst, der Gewalt und des Leids prägen spätestens seit 2015 die deutschen Medien, wenn es um die Berichterstattung von Geflüchteten im Mittelmeerraum geht. Schmerzvolle Erfahrungen politischer und/oder religiöser Unterdrückung sowie psychischer und physischer Gewaltanwendungen sind Bestandteil der zahlreichen Narrationen geflüchteter Personen. Ihre historischen und gesellschaftlichen Kontexte sind divers und im Einzelnen zu betrachten. Die Migration nach Europa wird seitdem gesellschaftlich und politisch höchst kontrovers diskutiert. Auch die schon lange vor 2015 nach Deutschland migrierten und etablierten Minderheiten sind in den Diskurs miteinzubeziehen. Zahlreiche Christliche Diasporagemeinden wie die syrisch-orthodoxe und eritreisch-orthodoxe Diasporakirche sind unter dem Aspekt der Verarbeitung erlebter kollektiver Gewalterfahrung eine wichtige Perspektive in der theologischen Reflexion von Schmerz. Kollektive Narrationen von persönlichen Leid- und Gewalterfahrungen in der Heimat und auf der Flucht und ihre Verarbeitung sind ein zentrales Thema in den Gemeinden.

Kollektive, körperliche Gewalt wird im Folgenden als spezifische physische und psychische Gewalt an Gruppen mit einem politischen, ökonomischen oder religiösen Ziel verstanden. Denn Gewalt impliziert immer das Zufügen oder Androhen von Schmerzen mit dem Ziel der physischen und psychischen Unterdrückung i.d.R. zur Demonstration und Behauptung von Macht und Herrschaft.¹ Gewalterfahrungen sind immer schmerzhaft, wobei der Schmerz nicht nur als physische Reizwahrnehmung zu verstehen ist. Die *International Association for the Study of Pain* (IASP) definiert Schmerz weiter als »an unpleasant sensory and emotional experience associated with, or resembling that associated with, actual or potential tis-

1 Vgl. Niedermeier, Silvan: »Schmerz«, in: Christian Gudehus/Michaela Christ (Hg.), *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: 2013, S. 227-231, hier S. 227.

sue damage.«² Schmerz bezieht sich nicht nur auf den akuten, lokalisierbaren Schmerz, sondern auch auf chronische Schmerzen und umfasst emotionale und psychische Ebenen. Darüber hinaus ist Schmerz eine subjektive Erfahrung, dessen Wahrnehmung, Verhalten und Kommunikation durch kulturelle, religiöse, soziale und psychologische Kontexte geprägt ist.³

Diese Paradigmen sind auf historische Rückblicke sowie auf die gegenwärtigen, inter- und transkulturellen Herausforderungen im Rahmen von Migrationsbewegungen, wie u. a. die transregionale Bearbeitung von Genozid- und Kriegserfahrungen, zu beziehen. Karin Mlodoch zeigt auf, dass die Verarbeitung solcher Gewalterfahrungen individuelle und kontextuelle Bewältigungsstrategien hervorrufen. Nicht alle Gewalterfahrungen sind traumatisierend, weil die Möglichkeiten der Verarbeitung des Erlebten auch von stabilen Beziehungen und Unterstützungen im hohen Maße beeinflusst sind.⁴

Diasporagemeinden dienen einerseits als Anlaufstelle zur Integration in den neuen Kontext und sind zugleich eine Gemeinschaft, in der ähnliche Schmerzerfahrungen durch Gewalt, Flucht und Unterdrückung geteilt und gedeutet werden. Daneben sind sie auch Verbindungsbrücken zwischen den Kontexten, indem die Erinnerung an Verlust, Trauer, Schmerz und Gewalt kollektiv reflektiert wird.

Exemplarisch werden im Folgenden die Narrationen und Rezeptionen von Schmerzerfahrungen in syrisch-orthodoxen und eritreisch-orthodoxen Diasporagemeinden in Deutschland evaluiert. Die Erforschung der Narrationen von orthodoxen Christen in Europa ist ein Forschungsdesiderat, das eine Betrachtung des Umgangs mit Gewalterfahrungen impliziert. Jan Gehm beschäftigt sich zunächst mit syrisch-orthodoxen Perspektiven und Alena Höfer widmet sich Gewalterfahrungen aus eritreisch-orthodoxen Perspektiven.

2 <https://www.iasp-pain.org/Education/Content.aspx?ItemNumber=1698#Pain> vom [12.08.2020].

3 Vgl. Kröner-Herwig, Birgit: »Schmerz als biopsychosoziales Phänomen – eine Einführung«, in: Birgit Kröner-Herwig/Jule Frettlöh/Regine Klinger, et al. (Hg.), Schmerzpsychotherapie. Grundlagen – Diagnostik – Krankheitsbilder – Behandlung, Berlin/Heidelberg: ⁸2017, S. 3-16, hier S. 5-9. Eine Darstellung kontextueller Schmerzdefinitionen und -wahrnehmungen findet sich bei Hans Christof Müller-Busch. Vgl. Müller-Busch, Hans Christof: »Kulturgeschichtliche Bedeutung des Schmerzes«, in: Birgit Kröner-Herwig/Jule Frettlöh/Regine Klinger, et al. (Hg.), Schmerzpsychotherapie. Grundlagen – Diagnostik – Krankheitsbilder – Behandlung, Berlin/Heidelberg: ⁸2017, S. 157-175.

4 Vgl. Mlodoch, Karin: Gewalt, Flucht – Trauma? Grundlagen und Kontroversen der psychologischen Traumaforschung, Göttingen: 2017, S. 46.

Syrisch-orthodoxe Gewalterfahrungen in der Vergangenheit und ihre Folgen für die Gegenwart

Die Christen⁵ des *Oriens Christianus* und mit ihnen auch die syrisch-orthodoxen Christen sind spätestens seit dem Ausbruch des Syrienkriegs 2011 und der Eroberung Mossuls durch die Terrormiliz des *Islamischen Staates* (IS) 2014 wieder im Fokus der Öffentlichkeit⁶. Die syrisch-orthodoxen Christen in Mossul gehören zu einer der ältesten christlichen Gemeinden der Welt. Die sich als Syrisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien etablierende Gemeinschaft erhebt den Anspruch, dass sie mit dem Patriarchat von Antiochien, die direkte Nachfolge der Apostel Petrus und Paulus darstellt (Apg 11,26).⁷ Die Glaubensgemeinschaft der syrisch-orthodoxen Christen reagierte mit Trauer und Bestürzung auf die Ereignisse in Mossul. Viele von den ca. 120.000 vertriebenen syrisch-orthodoxen Christen aus der Ninive-Ebene und Mossul sind in andere Teile des Iraks und andere nach Europa, Amerika oder Australien geflüchtet.⁸ Das ist nicht das erste Mal in der Geschichte, dass Mitglieder der Gemeinschaft aufgrund von Gewalt und Terror fliehen mussten. Sie blicken auf eine lange Geschichte der Gewalterfahrung zurück. Die Entwicklungen und Auswirkungen dieser immer wiederkehrenden schmerzhaften Ereignisse für die Glaubensgemeinschaft sollen exemplarisch aufgegriffen werden, um zu reflektieren, welche Rolle der Diaspora im Umgang mit dem erfahrenen Schmerz zukommt.

Das schmerzhafteste Ereignis schlechthin für das kollektive Gedächtnis der syrischen Christen ist bis heute der *Sayfo* 1915.⁹ Syrisch-orthodoxe Christen bezeichnen es auch als Jahr des Schwertes. Mit *Sayfo* ist der Genozid an den syrisch-orthodoxen Christen Anfang des 20. Jahrhunderts im damaligen Osmanischen Reich gemeint. Schätzungen gehen davon aus, dass mehr als 70 % der syrisch-orthodoxen Christen diese Ereignisse im 1. Weltkrieg nicht überlebt haben.¹⁰ Wie auch

-
- 5 Im Aufsatz verwendete Personenbezeichnungen im Plural implizieren im Sinne einer geschlechtergerechten Sprache alle Identitäten.
 - 6 Beispiele für ein größeres Interesse an dem Thema sind: Avenarius, Tomas: Christenverfolgung im Irak: Exodus aus Mossul, in: Süddeutsche Zeitung, 21.07.2014; Ambrosi, Carolina: Die verfolgten Christen von Ninive, in: Die Zeit, 28.07.2014; Hermann, Rainer: Christen im Mittleren Osten: Auf der Abschussliste der Islamisten, in: FAZ, 31.07.2014.
 - 7 Vgl. Tamcke, Martin: Die Christen vom Tur Abdin. Hinführung zur Syrisch-Orthodoxen Kirche, Frankfurt a.M.: 2009, S. 44.
 - 8 <https://www.fr.de/politik/100000-christen-flucht-11245844.html> vom [07.08.2020].
 - 9 Vgl. Armbruster, Heidi: »Raum und Erinnerung. Überlegungen zu Rand und Kern im Leben Syrisch-Orthodoxer Christen aus der Türkei«, in: Gerdien Jonker (Hg.), Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland, Berlin: 1999, S. 31-49, hier S. 43.
 - 10 Vgl. Gaunt, David: Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian Relations in Eastern Anatolia During World War I, New Jersey: 2006, S. 405-423.

die Armenier, die besonders seit 1915 deportiert und getötet wurden, sind auch syrisch-orthodoxe Christen Opfer der Massaker geworden. In verschiedenen Dörfern und Städten zeichnete sich ein ähnliches Bild ab: Erwachsene Männer wurden in einem großen Gebäude, wie einer Kirche, zusammengerufen und massenhaft ermordet. Darauf folgend wurden Frauen und Kinder getötet. Wenn diese nicht den Massakern zum Opfer gefallen sind, sind sie entweder sexuell missbraucht oder zur Zwangsarbeit gezwungen worden.¹¹

Diese Tragödie und das damit verbundene Trauma fand durch die Geschichte hindurch immer wieder Vertiefung. Gerade auch in der türkischen Republik wurden Christen wiederholt Ziel von Benachteiligungen, Diskriminierung und körperlicher Gewalt. So können Männer von Schikanen berichten, die sie wegen ihrer Religionszugehörigkeit während ihres Militärdienstes in der Türkei erlebt haben, besonders wenn sie sich offen zu ihrem Glauben bekannten. Sie sind häufiger Ausgrenzung und Gewalt ausgesetzt gewesen, da sie sich von ihren türkischen Kameraden hinsichtlich ihrer Religion unterschieden.¹² In den Schulen erlebten Kinder auf eine andere Weise Gewalt. Sie wurden mit Prügel bestraft, wenn sie dabei erwischt wurden, dass sie Syrisch sprachen.¹³ In den 80ern und 90ern ist die Situation durch den Bürgerkrieg zwischen der kurdischen PKK und der türkischen Armee geprägt und syrisch-orthodoxe Christen sind durch ihre Präsenz vor Ort ebenfalls betroffen. Aus dieser Zeit gibt es zahlreiche Berichte über Vertreibungen, Entführungen von Geistlichen und gezielten Ermordungen von Christen, die zu weiteren Auswanderungswellen führten.¹⁴ In der Gegenwart ist die Situation nach wie vor angespannt und die wenigen verbliebenen syrisch-orthodoxen Christen mit ihren Geistlichen stehen zwischen den Fronten. Gelegentlich sorgen Enteignungsbestrebungen des türkischen Staates von syrisch-orthodoxen Klöstern und Kirchen für Unmut bei denen die noch in der Region geblieben sind und bei denen, die in der Diaspora leben, so dass sie dort auf die Straßen gehen, um für deren Erhalt zu demonstrieren.¹⁵ Auch in den anderen Staaten, in denen syrisch-orthodoxen Christen zu Hause sind, können ähnliche Widerfahrnisse verzeichnet werden: z.B. kam es im Irak in der Vergangenheit zu zahlreichen Anschlägen auf Kirchen und

11 Vgl. Hofmann, Tessa, »Mit einer Stimme Sprechen – gegen Völkermord, Eröffnungsvortrag«, in: Tessa Hofmann (Hg.), *Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung der Christen im Osmanischen Reich 1912-1922*, Berlin: 2007, S. 29.

12 Vgl. Merten, Kai: *Die syrisch-orthodoxen Christen in der Türkei und in Deutschland. Untersuchungen zu einer Wanderbewegung*, Hamburg: 1997, S. 53.

13 Adnan Mermertas schreibt in seiner Biographie eindrücklich über die erlebten Repressionen im schulischen Alltag in der Türkei. – Vgl. Mermertas, Adnan: *Grenzüberschreitungen – Ein syrisch-orthodoxer Christ zwischen Orient und Okzident*, Glane-Losser: 2004.

14 Vgl. K. Merten: 1997, S. 136-137.

15 <https://www.welt.de/regionales/berlin/article3088616/Tausende-demonstrieren-fuer-Kloster-in-der-Tuerkei.html> vom [28.08.2020].

Entführungen von Christen.¹⁶ Diese Geschehnisse und das Erstarken des sog. IS und die damit verbundene erneute Vertreibung von großen Teilen der christlichen Bevölkerung lassen die Gemeinschaft an die mündlich tradierten Erfahrungen der Verfolgung in der Vergangenheit erinnern.

Mit dem Überfall des sog. IS 2014 im Norden des Iraks flohen erneut tausende Christen aus der Region, um der Terrormiliz zu entkommen.¹⁷ Die verbliebenen Christen wurden von den islamistischen Kämpfern vor die Wahl gestellt, entweder eine Steuer zu bezahlen, zum Islam zu konvertieren oder getötet zu werden. Die 50-jährige Sitto aus dem Irak verbindet die Ereignisse des *Sayfo*, von denen sie gehört hat, mit der gegenwärtigen Gewalt die Christen im Nahen Osten erfahren:

They will be satisfied to kill us for no reason. [...] I read from time to time [about the Sayfo], but why, why did they kill them? It's the same now. We're always the target and the object with which they make a sacrifice. [...] They will kill us. Why? Because we are Christians.¹⁸

Das Oberhaupt der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien Patriarch Aphrem II. erwähnte zu verschiedenen Gelegenheiten in seinen Reden immer wieder das Schicksal syrisch-orthodoxer Christen mit den Parallelen zur Vergangenheit: »Sayfo continues today against our people«.¹⁹ Beide Beispiele verbinden die Geschichten ihrer Gemeinschaft mit gegenwärtiger Gewalt gegen syrisch-orthodoxe Christen und sehen in ihnen eine Kontinuität zum *Sayfo* von 1915. Zusätzlich spielt die immer noch nicht vollzogene Anerkennung des Genozids im Osmanischen Reich durch den Nachfolgestaat der Türkei eine wichtige Rolle. Andreas Schmoller spricht von »einer schrittweisen Verflechtung von Sayfo und Gegenwart«.²⁰ Die Katastrophe des Genozids an syrisch-orthodoxen Christen im Osmanischen Reich und gegenwärtiger Gewalt gegen Christen im Nahen Osten werden in einer Kontinuität gestellt, die bis heute anhält. Die Verflechtung des Schmerzes mit den Erinnerungen an die Ereignisse des *Sayfo* und den neueren Geschichten von Vertreibung,

16 Eine Auflistung von Menschenrechtsverletzungen gegen Christen im Irak findet sich unter <https://www.gfbv.de/de/news/das-schicksal-der-aramaeischsprachigen-assyro-chaldaeer-im-irak-1018/> vom [30.08.2020].

17 <https://www.zeit.de/politik/ausland/2014-07/irak-christen-mossul> vom [28.08.2020].

18 Cetrez, Öner A.: »The psychological legacy of the Sayfo: an inter-generational transmission of fear and distrust«, in: David Gaunt/Naures Atto/Soner Barthoma (Hg.), *Let them not return. Sayfo – The Genocide against the Assyrian, Syriac and Chaldean Christians in the Ottoman Empire*, New York/Oxford: 2017, S. 178-204, hier S. 191.

19 Vgl. Schmoller, Andreas: »Sayfo continues today«: Erinnerungsdiskurse und Identität im Kontext von Syrienkrieg und »Islamischer Staat«, in: Dorothea Weltecke/Boris Barth (Hg.), *Sayfo: Das Jahr des Schwertes*, Berlin/Bern/Bruxelles u.a.: 2019, S. 141-174, hier S. 162.

20 Ebd. S. 150.

Mord und Flucht im Nahen Osten zeigen den anhaltenden Schmerz der Gemeinschaft. Die Menschen werden an ihre eigene Fluchtgeschichte oder die ihrer Gemeinschaft erinnert.

Die Verbundenheit der syrisch-orthodoxen Christen zu ihrer verlorenen Heimat mit Trauer, Wehmut und Schmerz lässt sich am ehesten als »Verlebendigen von Erinnerungen«²¹ bezeichnen und nicht als ein Überbleibsel der vorherigen Generationen. Aus Angst vor Repressionen und Vergeltungsmaßnahmen ist der Genozid von der Gemeinschaft nie öffentlich angesprochen und im Alltag verschwiegen worden. Auch spielten die Ereignisse in der internationalen Öffentlichkeit keine Rolle. Die Menschen trugen und tragen ihre familiäre Leidensgeschichte und deren Traumata mit sich, die sie nur im familiären Rahmen oder im Kontext der Gemeinschaft äußern konnten.²² Erst mit der Migration nach Europa, Amerika oder Australien wurde es möglich, öffentlich über die erfahrene Katastrophe zu sprechen und zu schreiben. Die Geschichte einer kontinuierlichen Abwanderung begann in den 1960er Jahren. Im Zuge der deutschen Gastarbeiteranwerbungen kamen zahlreiche syrisch-orthodoxe Christen vorwiegend aus der Südosttürkei, der Region des Tur Abdin, dem Kerngebiet ihrer Kirche nach Deutschland, die zunächst keinen dauerhaften Aufenthalt anstrebten.²³ Nachdem 1973 in Deutschland ein Anwerbestopp für Gastarbeiter aus der Türkei erlassen wurde, beantragten viele syrisch-orthodoxe Christen aus der Türkei in Schweden Asyl, da das dortige Asylrecht eine einfachere Aufnahme gestattete.²⁴ Diese größeren Auswanderungswellen fanden meist in Form von Kettenmigration statt, so dass Bewohner eines Dorfes sich meist auch in einer Stadt ansiedelten.²⁵ Mit dem Irakkrieg 2003, den Ereignissen des sog. Arabischen Frühlings 2011 und dem Auftreten der Terrormiliz IS im Juni 2014 in weiten Teilen des Iraks nahm die Anzahl syrischer-orthodoxer Christen außerhalb ihrer Ursprungsgebiete erneut zu. Die Gemeinschaft hatte sich längst organisiert, Vereine und Gemeinden gegründet. 1971 war in Augsburg die erste syrisch-

21 Dabag, Mihran/Platt, Kristin: »Diaspora und das Kollektive Gedächtnis. Zur Konstruktion kollektiver Identitäten in der Diaspora«, in: Mihran Dabag/Kristin Platt (Hg.), *Identität in der Fremde*, Bochum: 1993, S. 117-144, hier S. 125.

22 Vgl. Atto, Naures: »What Could Not Be Written: A Study of the Oral Transmission of Sayfo Genocide Memory Among Assyrians«, in: *Genocide Studies International*, 10 (2016), S. 183-209, hier S. 185.

23 Vgl. Birol, Simon: »Syrisch-orthodoxe Christen in Deutschland«, in: Thomas Bremer/Elias Kattan/Reinhard Thöle (Hg.), *Orthodoxie in Deutschland*, Münster: 2016, S. 235-250, hier S. 236.

24 Vgl. ebd.

25 Vgl. Lembert, Christiane: »Migranten aus dem Tur Abdin, Suryoye in einer diaspora community«, in: Martin Tamcke (Hg.), *Daheim und in der Fremde, Beiträge zur jüngeren Geschichte und Gegenwartslage der orientalischen Christen (= Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Band 21)*, Hamburg: 2002, S. 143-161, hier S. 145.

orthodoxe Gemeinde in Deutschland gegründet worden.²⁶ Gemeindegründungen folgten in den Niederlanden, der Schweiz, Frankreich, Belgien, Österreich und in Schweden. Schließlich kam es 1977 zur Gründung zweier syrisch-orthodoxer Diözesen in Europa, der Diözese in Mitteleuropa und der Diözese in Skandinavien und Großbritannien. In Europa haben sich bis heute syrisch-orthodoxe Christen vor allem in der schwedischen Stadt Södertälje und in Deutschland in Gütersloh und in Baden-Württemberg angesiedelt. Heute lässt sich vorsichtigen Schätzungen zufolge die Anzahl von syrisch-orthodoxen Christen in Deutschland und Schweden mit jeweils ca. 100.000 Mitgliedern beziffern. Diese Gemeindegründungen ermöglichten sich zu Gottesdiensten zu versammeln, Gemeindeveranstaltungen zu organisieren und eine Plattform zu haben, auf der man sich über verschiedene Themen austauschen konnte, wie auch über den Genozid und die jüngsten Ereignisse von Gewalt und Terror. In einem Interview berichtete im Jahr 2005 Bischof Julius Çiçek über die Möglichkeit erstmals öffentlich und frei über den Völkermord zu schreiben: »When we came to Europe, I thought this is a chance; there is no one from the state or any other institution who could forbid me to write about the Sayfo.«²⁷ Die Diaspora ermöglichte es, das Schweigen über den Schmerz zu brechen:

The power of orally transmitted memories shows itself also in a Western diasporic context where second and later generations of genocide survivors begin to express the inherited memories in public, in the socio-political area and in arts, where genocide poetry finds its way into different genres of songs for diverse audiences.²⁸

Erst 60 Jahre nach den Ereignissen wurden Augenzeugenberichte in syrischer Sprache veröffentlicht und später auch übersetzt.²⁹ Ein Beispiel für eines der wenigen schriftlichen Zeugnisse aus der Zeit des *Sayfo* selbst sind die Berichte des 14-jährigen Novizen Abed Mschiho Na'man Qarabasch, der sich 1915 bis 1918 im Zafaran Kloster, das in der Nähe der Stadt Mardin liegt, aufhielt. Er dokumentierte die Geschichten der Opfer, die im Kloster Zuflucht suchten. Qarabasch erzählt in seinem 1997 erstmals veröffentlichten Text von dem Schmerz, der ihn trifft, wenn er die von ihm aufgeschriebenen Geschichten liest:

26 Vgl. Rabo, Gabriel: »Neue Heimat in der Diaspora: Die syrisch-orthodoxe Kirche von Antiochien in Europa«, in: Thomas Sternberg/Maria Kröger/Hans-Jürgen Kutzner et al. (Hg.), *Zwischen Morgenland und Abendland: Der Nahe Osten und die Christen*, Münster: 2011, S. 59-73, hier S. 61.

27 Atman, Sabri: Last Interview with Hasyo Julius Cicek by Sabri Atman 2005, <https://www.youtube.com/watch?v=QujiyqJi7GM> vom [10.08.2020.].

28 N. Atto: 2016, S. 185.

29 Vgl. ebd. S. 190.

Für mich stellen sie eine wertvolle Erinnerung [...] dar, so daß ich jedes Mal weine, wenn ich einen Blick auf sie werfe, nachsinne über ihre Qualen, meine Trauer sich erneuert, meine kummervollen Empfindungen wach werden und vor Schmerzen über die Grausamkeiten, Überdruß, Unheil, Belästigungen, denen unsere Väter und Brüder ausgesetzt waren, ächzen [...]³⁰

Qarabasch stellt die Katastrophe des *Sayfo* in eine Kontinuität der Verfolgungen unter römischen Kaisern über die Perser bis hin zu 1915. Die Worte des Novizen, die eines der wenigen schriftlichen Zeugnisse über den *Sayfo* sind, spiegeln die Erinnerungen tausender syrisch-orthodoxer Christen wider.

Die Diaspora, in der seit den 60ern heute die meisten syrisch-orthodoxen Christen leben, ermöglichte ein öffentliches Gedenken, ungehindertes Publizieren und freies Sprechen über die vergangenen Katastrophen, ohne Repressionen fürchten zu müssen. Erstmals konnten syrisch-orthodoxe Christen aus der Türkei die Geschehnisse in ihren Gemeinden öffentlich thematisieren und auch im Gottesdienst ihrer Opfer gedenken. Die öffentliche Errichtung von *Sayfo*-Mahnmalen in der Diaspora u.a. in Lüttich (2013), Berlin (2015) und Pohlheim (2019) durch die Zusammenarbeit von Syrisch-Orthodoxer Kirche und Stadtverwaltungen zeigen die hohe Bedeutung, die die Gemeinschaft den schmerzvollen Ereignissen beimisst.³¹ Diese dienen als sichtbares Zeichen des Genozids und als Versammlungsort, um sich am Jahrestag dort zu treffen und des Schmerzes zu gedenken. Die Erinnerungen werden dadurch verlebendigt, gerade auch in der Diaspora. Sie beinhalten neben positiven Aspekten eben gerade auch die schmerzvollen Kapitel in der Geschichte der syrisch-orthodoxen Christen. In der Diaspora hat die syrisch orthodoxe Gemeinschaft einen Rahmen und Kontext gefunden, in dem sie den physischen und psychischen Gewalterfahrungen ihrer Angehörigen Raum geben kann und dem Verlust mit Klage und Trauer öffentlich begegnen kann, sodass das lange Schweigen über den Schmerz ein Ende findet.

Eritreisch-orthodoxe Diasporagemeinden und ihre schmerzhaften Grenzüberschreitungen

Die Verflechtungen zwischen transregionalen, eritreisch-orthodoxen Diasporakirchen und dem seit 1993 unabhängigen Staat Eritrea sowie den jeweiligen Fluchterfahrungen sind geprägt von ambivalenten Beziehungen, die von Erfahrungen

30 Qarabasch, Abed Mschiho Na'man: Vergossenes Blut. Geschichten der Greuel, die an den Christen in der Türkei verübt wurden und der Leiden, die ihnen 1895 und 1914-1918 zugefügt wurden, Glane-Losser: 2002, S. 19.

31 <http://www.aina.org/releases/20130808172829.htm> vom [26.08.2020].

des Schmerzes sowie von Hoffnung und Befreiung gekennzeichnet sind. Um diese Verflechtungen zu verstehen, braucht es eine multidimensionale Betrachtung der politischen, gesellschaftlichen und religiösen, reziproken Beziehungen. Der Fokus liegt im Folgenden auf zwei konkreten Erfahrungen des Schmerzes: die Erfahrung von körperlicher, kollektiver Gewalt und die Androhung von körperlicher Gewaltanwendung an Angehörigen. Diese Erfahrungen und das Bewusstsein um die Existenz der Fragilität des Lebens und der Todes- bzw. der Schmerzensbedrohung spielt in einigen Eritreischen Tewahedo Diasporagemeinden³² eine wichtige Rolle.

Seit 2001 gibt es aus Eritrea kaum unabhängige Berichterstattungen.³³ Das führt dazu, dass es insgesamt nur sehr wenige, aktuelle Quellen gibt. Persönliche Erfahrungsberichte aus den Diasporas sind im Sinne der Methode des *Story Telling* darum eine ergänzende Informationsquelle für das Thema, deren Subjektivität jedoch zu berücksichtigen ist.

Ein kurzer Überblick über die Historie zeigt die verschiedenen Fluchtgründe seit der Unabhängigkeit auf. Das Territorium Eritreas, das zum Axumitischen Königreich gehört hat, in dem sich bereits Mitte des 4. Jh. das orthodoxe Christentum etabliert, wird 1890 zum italienischen Kolonialgebiet. 1952 wird das Gebiet zur Föderation Eritreas mit Äthiopien, das Eritrea 1962 völkerrechtswidrig annektiert. Erst 1993 wird Eritrea offiziell nach dreißigjährigem Unabhängigkeitskrieg ein selbstständiger Staat. Im Zuge des Krieges fliehen viele Menschen aus der Krisenregion. Präsident Isaias Afewerki und seine Einheitspartei regieren das Land seitdem mit autokratischer Macht. 1998 bricht erneut ein Krieg um die Grenzziehung zwischen Äthiopien und Eritrea aus, der 2000 beendet wird. Es kommt jedoch weiterhin zu feindlichen Auseinandersetzungen in den Grenzregionen, die durch ein weiteres Friedensabkommen 2018 beendet werden sollen, das aber bislang kaum positive Auswirkungen zeigt.³⁴

Die ausbleibende Implementierung staatlicher Gewaltenteilung und grundlegender, rechtsstaatlicher Prinzipien trotz Ratifizierung wird im Zuge des Krieges und der instabilen Situation durch die Auffassung, dass sich das Land im Status

32 Die Eritreisch-Orthodoxe Kirche nennt sich selbst Eritreische Tewahedo-Kirche.

33 Vgl. Buck, Katja D./Van Reisen, Mirjam: »Eritrea. Ein fast unmögliches Thema«, in: Katja D. Buck/Mirjam Van Reisen (Hg.), Eritrea. Von der Befreiung zur Unterdrückung, Hamburg: 2015, S. 5-8, hier S. 5.

34 Einer detaillierten Aufarbeitung der eritreischen Staatsgeschichte hat sich N. Hirt gewidmet. Vgl. Hirt, Nicole: »Der lange Arm des Regimes – Eritrea und seine Diaspora«, <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/laenderprofile/304246/eritrea> vom [29.07.2020]. Hirt, Nicole: Religionsfreiheit. Eritrea, Aachen: 2019, <https://www.reporter-ohne-grenzen.de/eritrea> vom [28.07.2020]. Der Aufsatz ist vor den erneuten Auseinandersetzungen im Frühjahr 2021 verfasst worden. Darum wird auf die aktuellsten Geschehnisse nicht mehr eingegangen.

zwischen Krieg und Frieden befinde, begründet.³⁵ Im Mai 2002 wird die *Warsai-Yikealo-Entwicklungskampagne* (WYDC) eingeführt, wobei die eritreische Regierung den Inhalt des Programms nicht formuliert hat. Experten sprechen von einer nicht limitierten Erweiterung des Militärdienstes (National Service).³⁶ Der verpflichtende Staatsdienst dient der militärischen Ausbildung und dem Aufbau des Landes für ein Taschengeld.³⁷ Schüler müssen außerdem die letzte Klasse der Oberstufe im militärischen Ausbildungslager in Sawa verbringen. Dabei erhalten sie eine militärische Ausbildung und werden z.T. vom Militär zwangsrekrutiert.³⁸

Übertretungen von Vorschriften oder auch nur unliebsame Fragen werden mit Prügel, Folter und ausgedehnter Haft hart bestraft. Mädchen sind, wie berichtet wird, sexueller Gewalt und Vergewaltigung durch Offiziersränge ausgesetzt.³⁹

Gaim Kibreab bezeichnet das Vorgehen des WYDC als »moderne Art der Sklaverei«⁴⁰, die zu einer zweiten massiven Fluchtbewegung führt. Die eritreischen Diasporas sind mittlerweile gemessen an ihrer Bevölkerungszahl die größte Diaspora weltweit. Heute leben schätzungsweise zwischen einem Drittel und der Hälfte der Bevölkerung im Ausland.⁴¹

Die Eritreische Tewahedo Kirche ist eine der vier, offiziell anerkannten Religionsgemeinschaften in Eritrea. Statistisch gehören etwa die Hälfte jeweils dem Islam und dem Christentum an, davon sind etwa 40 % orthodox.⁴² Die repressive Machtausübung der Regierung unter Afewerki hat auch Auswirkungen auf die anerkannten Religionsgemeinschaften. So wurde u.a. 2005 der regierungskritische Patriarch Aboun Antonios aus seinem Amt enthoben und durch den regierungstreuen Laien Dioscoros von Mendefera ersetzt, was sowohl die Kirchenverfassung

35 Vgl. Hecking, Hans-Peter: »Ein Regime knechtet seine Bevölkerung«, in: Katja D. Buck/Mirjam Van Reisen (Hg.), *Eritrea. Von der Befreiung zur Unterdrückung*, Hamburg: 2015, S. 9-20, hier S. 11. Mekonnen, Daniel R.: »Die unbekannte Menschenrechtskrise«, in: Katja D. Buck/Mirjam Van Reisen (Hg.), *Eritrea. Von der Befreiung zur Unterdrückung*, Hamburg: 2015, S. 21-26, hier S. 24f.

36 Vgl. <https://www.refworld.org/pdfid/56cd5e574.pdf> vom [03.09.2020].

37 Vgl. Kibreab, Gaim: »Eine moderne Form der Sklaverei«, in: Katja D. Buck/Mirjam Van Reisen (Hg.), *Eritrea. Von der Befreiung zur Unterdrückung*, Hamburg: 2015, S. 28-36, hier S. 28-30.

38 Vgl. H. Hecking: 2015, S. 14f.

39 Ebd. S. 14

40 G. Kibreab: 2015, S. 32. Eine detaillierte Analyse des Systems des National Services in Eritrea gibt Amnesty International. Vgl. International, Amnesty: *Just deserters. Why indefinite National Service in Eritrea has created a generation of refugees*, London: 2015.

41 Vgl. Hirt, Nicole/Mohammad, Abdulkader Saleh: »By way of patriotism, coercion, or instrumentalization. How the Eritrean regime makes use of the diaspora to stabilize its rule«, in: *Globalizations*, 15 (2018), S. 232-247, hier S. 232f.

42 Vgl. Hage, Wolfgang: *Das orientalische Christentum*, Stuttgart: 2007, S. 222. N. Hirt: 2019, S. 14. N. Schnabel schätzt die Mitglieder der Tewahedo Kirche auf ca. 45 %. Vgl. https://www.pro-oriente.at/Eritreisch_Orthodoxe_Kirche/ vom [30.07.2020].

als auch das kanonische Recht verletzt.⁴³ Seit 2008 werden außerdem Diakone und Priester der Kirche bis zu einem Alter von 50 Jahren für den Wehrdienst rekrutiert. Im Ausbildungszentrum Sawa sind christliche und muslimische Heilige Schriften verboten. Religiöse Bildungseinrichtungen werden eingedämmt.⁴⁴

Die Entwicklungen in Eritrea und auf den Fluchtwegen bestimmen das Leben in den Diasporas. Neben anderen Akteuren sind Tewahedo Gemeinden Ort der Bewahrung der eigenen Religion und kultureller Traditionen sowie der Reflexion politischer und gesellschaftlicher Entwicklungen in Eritrea. Dabei stehen Politik, Religion, regionale Zugehörigkeit und persönliche Erfahrungskontexte in einer sensiblen, häufig kontroversen Beziehung zueinander.⁴⁵

Die Beziehungen zu Eritrea sind nicht nur bedingt durch die verschiedenen Beweggründe der Flucht ambivalent, sondern auch aus politischen Gründen. In den Diasporas entstehen einerseits neue Oppositionsparteien und zivile Bewegungen. Andererseits nutzt auch die eritreische Regierung transregionale Netzwerke zur Anwerbung von vor allem Jugendlichen durch u.a. Festivals.⁴⁶ Verstärkt wird die transnationale Abhängigkeit und Ambivalenz durch die seit der Unabhängigkeit bestehende und in den Diasporas umstrittene zweiprozentige Diasporasteuer. Die während des Unabhängigkeitskrieges freiwillige, finanzielle Unterstützung von vielen Eritreern im Ausland wurde nach 1993 durch die Steuer systematisiert und verpflichtend. Nicole Hirt und Abdulkader Saleh Mohammad bezeichnen die eritreische transregionale Politik als »transnational conception of authoritarianism«.⁴⁷ Es gibt Vorfälle, in denen Nichtzahlung dazu führt, dass persönliche Dokumente nicht beglaubigt oder die Geschäftslizenzen von Verwandten in Eritrea nicht verlängert werden.⁴⁸

Auch die Fluchtwege sind von Gewalttaten durchzogen. In den letzten Jahren flohen bis zu 5.000 Eritreer monatlich über die Grenze nach Äthiopien und in den Sudan. Gegenwärtig leben ca. 175.000 Eritreer in Äthiopien und mehr als 100.000 im Sudan.⁴⁹ Zwei weitere Fluchtrouten führen durch Ägypten nach Israel oder durch das Mittelmeer nach Europa. Die Wüste Sinai, die für die biblische Geschichte Israels als Ort der Befreiung und Gotteserkenntnis von großer Bedeutung

43 Vgl. N. Hirt: 2019, S. 17. Siehe auch: Buck, Katja D.: »Der verschwundene Patriarch – ein Kirchendrama«, in: Katja D. Buck/Mirjam Van Reisen (Hg.), Eritrea. Von der Befreiung zur Unterdrückung, Hamburg: 2015, S. 60-61.

44 Vgl. N. Hirt: 2019, S. 22-28.

45 Vgl. Conrad, Bettina: »We are the Prisoners of our Dreams«. Long-distance Nationalism and the Eritrean Diaspora in Germany, Hamburg: 2010, S. 204f.

46 Vgl. N. Hirt: 29.07.2020.

47 N. Hirt/A. Muhammad: 2018, S. 233.

48 Vgl. N. Hirt/A. Muhammad: 2018, S. 233. Siehe auch: Hirt, Nicole: »Zwischen Ergebenheit und Abscheu«, in: Katja D. Buck/Mirjam Van Reisen (Hg.), Eritrea. Von der Befreiung zur Unterdrückung, Hamburg: 2015, S. 134-141, hier S. 136f.

49 Vgl. N. Hirt: 29.07.2020.

ist, wird für viele Eritreer zum Albtraum. Menschenhändler halten Flüchtlinge gefangen und foltern sie, um von Angehörigen eine Lösegeldsumme zu erpressen.⁵⁰ Seit 2012 ist der Grenzübergang für afrikanische Flüchtlinge nach Israel erschwert worden.⁵¹ Der Weg über das Mittelmeer nach Europa ist nicht weniger gewalttätig.

Zahlreiche Berichte von Eritreern in den Diasporas zeigen, dass ihre Lebensgeschichten von Gewalt- und Schmerzerfahrungen geprägt sind. Die Gemeinde ist für eritreisch-orthodoxe Christen ein Ort der Verarbeitung von Gewalterfahrungen. Der gelebte Glaube in Gemeinden wird dadurch zum wichtigen Ort der Aufarbeitung und Auseinandersetzung u.a. durch Gebet und Zuspruch sowie der Reflexion der verflochtenen Geschichten.

Alem Yemane, Mitglied in der Eritreischen Tewahedo Gemeinde in Gießen betont die Bedeutung des Glaubens für die in den letzten Jahren nach Deutschland gekommenen Eritreer:

Es kommen sehr viele gläubige Menschen. Sie kennen viele biblische Texte und Gebete. Es kommen Menschen, die auf der ganzen Flucht intensiv gebetet haben. Wenn sie hier sind, haben sie weiterhin einen hohen Bedarf an religiöser Begleitung.⁵²

Darüber hinaus berichtet er, dass einige Gemeindemitglieder Schulden aus der Finanzierung der Flucht haben oder genannte Lösegelder zur Befreiung von Familienangehörigen aufreiben müssen, die verschleppt worden sind und gefoltert werden.

Im Interview berichten die Jugendlichen Solomon und Kennedy aus der eritreisch-orthodoxen Gemeinde in Gießen von ihren Fluchterfahrungen und der Bedeutung des Glaubens auf dem Weg. Kennedy erzählt von der Überfahrt nach Italien auf einem Schlauchboot, das kenterte.

Während wir im Meer trieben, haben wir gemeinsam christliche Lieder gesungen, Muslime und Christen. Eine muslimische Frau hatte uns aufgefordert zu beten und zu singen. So haben wir, als unser gekentertes Boot im Meer trieb, auch gemeinsam gebetet.⁵³

Solomon blickt auf seine Flucht zurück und erzählt:

50 Vgl. Van Reisen, Mirjam: »Erlösung im Sinai – von heutiger Sklaverei«, in: Katja D. Buck/Mirjam Van Reisen (Hg.), Eritrea. Von der Befreiung zur Unterdrückung, Hamburg: 2015, S. 95-102. Terlingen, Sanne/Schram, Eva: »Keiner kümmert sich um die Geiseln im Sinai«, in: Katja D. Buck/Mirjam Van Reisen (Hg.), Eritrea. Von der Befreiung zur Unterdrückung, Hamburg: 2015, S. 103-109.

51 Vgl. M. Van Reisen: 2015, S. 96.

52 Yemane, Alem: »Geflohen – und jetzt eine Gemeinde!«, in: Diakonia, 47 (2016), S. 184-191, hier S. 186.

53 Ebd. S. 188.

Ich erinnere mich, wie wir auf der Fahrt über das Meer gebetet haben. Deshalb möchte ich meinen Glauben auch hier bewahren. Wir wollen Gott dankbar bleiben und nicht vergessen, was er für uns getan hat.⁵⁴

Es sind Lebensgeschichten wie die von Solomon und Kennedy, in denen körperliche Gewalterfahrung und Androhungen der Gewaltanwendungen an Verwandten zum Ausdruck kommen. In Eritreischen Tewahedo Diasporagemeinden werden diese Erfahrungen sowohl theologisch als auch seelsorgerlich bearbeitet. Darin expliziert sich das Forschungsdesiderat des Einbezugs von körperlicher, kollektiv-systematischer Gewalt in theologischer Betrachtung von Schmerzerfahrungen in Diasporagemeinden, hier exemplarisch in Eritreischen Tewahedo-Gemeinden.

Diasporagemeinden als Ort der Aufarbeitung systematischer Gewalterfahrungen

Die beiden orthodoxen Perspektiven weisen große kontextuelle Unterschiede auf und zeigen zugleich die Relevanz von Diasporagemeinden zur Verarbeitung und Reflexion des Erlebten auf. Beide Gemeinschaften verbinden Migration und kollektive Gewalterfahrungen. Syrisch-orthodoxe Christen sind vor allem über Arbeitsmigration und später durch Asylverfahren nach Europa gekommen. Mitglieder eritreischer Tewahedo-Diasporagemeinden flohen seit 1993 entweder vor dem Unabhängigkeitskrieg oder vor dem diktatorischen Regime seit der Unabhängigkeit. Politische, gesellschaftliche und religiöse Entwicklungen zeigen kulturelle und kontextuelle Differenzen auf.

So unterschiedlich die Kontexte auch sind, die Diasporagemeinde bleibt für beide orthodoxe Gruppen ein Ort der Verarbeitung und transregionalen Verbindung zur ursprünglichen Heimat.

Für syrisch-orthodoxe Christen ist das Kerngebiet der Syrisch-Orthodoxen Kirche ein wichtiger Bestandteil ihrer Existenz. Deswegen werden die Ereignisse dort besonders verfolgt und bei besonderen Geschehnissen demonstrieren die Menschen auf den Straßen in der Diaspora. Der *Sayfo* und ständige Phasen der Unsicherheit durch Gewalt und Konflikte sind prägnant für physische und psychische Schmerzerfahrungen im Rahmen kollektiver Gewalt. In der Diaspora konnten diese Erfahrungen erstmals öffentlich thematisiert und z.B. durch den Bau von Denkmälern sichtbar gemacht werden.

Die Verbindung nach Eritrea ist für viele Eritreer in der Diaspora ambivalent. Transregionale Repressionen und politische Werbung, Diasporasteuer und Gewaltandrohungen in Eritrea oder durch Menschenhändler auf der Flucht, aber auch

54 Ebd. S. 191.

Befreiung und Unabhängigkeit implizieren diese Ambivalenz. Körperliche Gewalterfahrungen und die Androhung von Gewalt an Angehörigen sind auch in den Diasporas gegenwärtig.

Diasporagemeinden sind eine Chance, das Erlebte, das in den ursprünglichen Heimatländern unaussprechlich ist, sagbar zu machen.

Autor:innenverzeichnis

Bauer, Benedikt, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Reformation und Neuere Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Bendemann, Reinhard von, Univ.-Prof. Dr., Universitätsprofessor für Neues Testament und Judentumskunde an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Ego, Beate, Univ.-Prof.in Dr., Universitätsprofessorin für Exegese und Theologie des Alten Testaments an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Eleyth, Nathalie, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Gause, Ute, Univ.-Prof.in Dr., Universitätsprofessorin für Kirchengeschichte (Reformationsgeschichte & Neuere Kirchengeschichte) an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Gehm, Jan, Wissenschaftlicher Mitarbeiter im ERC-Projekt »Rewriting Global Orthodoxy: Oriental Christianity in Europe between 1970 and 2020« an der Radboud Universität Nijmegen, Niederlande

Göcke, Benedikt Paul, Univ.-Prof. Dr. Dr., Universitätsprofessor für Religionsphilosophie und Wissenschaftstheorie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Greschat, Katharina, Univ.-Prof.in Dr., Universitätsprofessorin für Kirchen- und Christentumsgeschichte (Alte Kirche und Mittelalter) an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Hofmann, Beate, Dr.in., Lehrbeauftragte an der Professur für Interkulturelle Theologie und Körperlichkeit an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Jahnel, Claudia, Univ.-Prof.in Dr., Universitätsprofessorin für Interkulturelle Theologie und Körperlichkeit an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Jähnichen, Traugott, Univ.-Prof. Dr., Universitätsprofessor für Christliche Gesellschaftslehre an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Karle, Isolde, Univ.-Prof.in Dr., Universitätsprofessorin für Praktische Theologie / Homiletik, Liturgik, Poimenik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Roose, Hanna, Univ.-Prof.in Dr., Universitätsprofessorin für Praktische Theologie / Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Rumpf, Antonia, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Praktische Theologie / Homiletik, Liturgik, Poimenik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Schell, Maximilian, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für christliche Gesellschaftslehre an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Siegl, Christine, Dr.in, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Praktische Theologie / Homiletik, Liturgik, Poimenik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Sindermann, Anna, Studienrätin an der Märkischen Schule Wattenscheid und Fellow am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und Wissenschaftstheorie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Thomas, Günter, Univ.-Prof. Dr. Dr., Universitätsprofessor für Systematische Theologie, Ethik und Fundamentaltheologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum und Research Associate in Systematischer Theologie an der Universität Stellenbosch/Südafrika

Totzeck, Markus, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Praktische Theologie / Homiletik, Liturgik, Poimenik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Wehrenbrecht, Alexander, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchen- und Christentumsgeschichte (Alte Kirche und Mittelalter) an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Wick, Peter, Univ.-Prof. Dr., Universitätsprofessor für Exegese und Theologie des Neuen Testaments, Geschichte des Urchristentums an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Religionswissenschaft



Bernhard Grümme

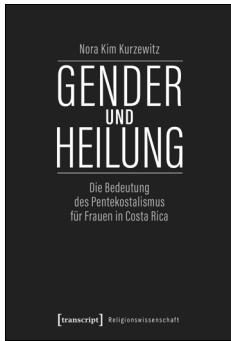
Aufbruch in die Öffentlichkeit?

Reflexionen zum ›public turn‹ in der Religionspädagogik

2018, 254 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4227-8

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-4227-2



Nora Kim Kurzewitz

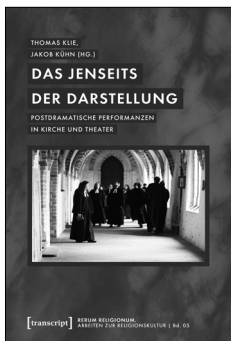
Gender und Heilung

Die Bedeutung des Pentekostalismus
für Frauen in Costa Rica

März 2020, 272 S., kart., 2 Farabbildungen

40,00 € (DE), 978-3-8376-5175-1

E-Book: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5175-5



Thomas Klie, Jakob Kühn (Hg.)

Das Jenseits der Darstellung

Postdramatische Performanzen in Kirche und Theater

März 2020, 214 S., kart., 13 SW-Abbildungen

35,00 € (DE), 978-3-8376-5162-1

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5162-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Religionswissenschaft



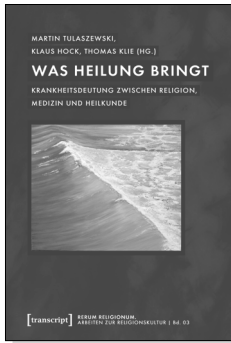
Isabella Schwaderer, Katharina Waldner (Hg.)

Annäherungen an das Unaussprechliche Ästhetische Erfahrung in kollektiven religiösen Praktiken

Februar 2020, 272 S., kart., 23 SW-Abbildungen

34,99 € (DE), 978-3-8376-4725-9

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-4725-3



Martin Tulaszewski, Klaus Hock, Thomas Klie (Hg.)

Was Heilung bringt Krankheitsdeutung zwischen Religion, Medizin und Heilkunde

2019, 218 S., kart., 4 Farbabbildungen

34,99 € (DE), 978-3-8376-5042-6

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5042-0



Oliver Wäckerlig

Vernetzte Islamfeindlichkeit Die transatlantische Bewegung gegen »Islamisierung«. Events - Organisationen - Medien

2019, 432 S., kart., 9 SW-Abbildungen

44,99 € (DE), 978-3-8376-4973-4

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-4973-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

