

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 Ausschlüsse, 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-town-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 »Mehr-wissen-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.: 2017.

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 »zweifelhafte 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 Gegennarrativ, 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 ›unversiegbare(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 Rates 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 potenzierte Weise 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.