

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 Frageinsichten, 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 paradoyer 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 photographisch 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, Geniusas, 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 unartikuliert 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 gefoulten Fußballern liefert eindrückliche 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 Wisser, 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 Tumorkrankenpatienten 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 Kontingenzen sichtbar. Diese wissenschaftliche Beobachtung der Kontingenzen darf nicht mit aktueller Kontingenzen 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 Veröffentlichen 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 Körperberührungen

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 Realitätsindexes 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 Tränen-gaseinsatz, 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 beglau-bigt öffentlich die Sache. Wer im Einsatz für seine Sache Schmerzen auf sich ge-nommen hat, kann sich auch selbst den Zweifel an der eigenen Sache kaum mehr leisten. Der erlebte Schmerz intensiviert die Vergemeinschaftung und schweißt sozial zusammen.¹⁷ Doch diese ›positiven‹ Effekte, ja ihr anschließender ideolo-gischer 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 ei-ner begrifflichen Rahmung in einem zumeist teilsystemischen und organisatori-schen Kontext verwendet. Der Sport, das Recht, die Politik, die Erziehung und auch die Religion unterscheiden sich so in ihrer je eigenen Entwicklung und Pfle-ge von Schmerzbeobachtungsschemata. Wollte man diesen theorietechnischen Be-griff der Beobachtung übersetzen, so könnte man von einem »Anschauen« von Schmerzen in systemspezifischen und zumeist organisationsgestützten Interak-tionskontexten 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 Ord-nung 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 menschheitsgeschichtlich mächtigen Schmerz-beobachtungsschemas 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 sinnfällig 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 Bebildung 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 kulturschichtlich zurück bis zu der Auseinandersetzung zwischen Platon und Aristoteles über die Verführungs Kraft der Mythen erzählungen 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 nebенächliche. 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 erwartet 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 Gegenwarten 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 eingehetzt – 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 Christuspersön 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 widergespiegelt 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 Schmerzensimplikationen 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 Theologien 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 schmerhaft erfährt? Ist dies eine tröstliche oder eine ganz und gar spirituell desillusionierende, selbst schmerzhafte Einsicht, auf die man nur mit religiösmoralischem 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 schmerzhafte 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 schmerhaften 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 Schmerzenszeichen aufschlussreich Most, Glenn W.: *Der Finger in der Wunde. Die Geschichte des ungläubigen Thomas*, München: 2007.

fungens 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.

