

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 verstehen 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 Leidensschule 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.