

Jenseits der Repräsentation. Anmerkungen zur Materialität des Christus-Körpers

I.

In den Jahren 1996–1998 forschte ich zu Passionsritualen auf den Philippinen. Im Mittelpunkt meines Interesses standen Praktiken der Selbstgeißelung und ritualisierte Selbstkreuzigungen. Während dieser drei Jahre dokumentierte ich Rituale, unterhielt mich mit zahlreichen Menschen, fragte nach Motiven, Deutungen und Sinn des Geschehens.

Zurück in Deutschland war die Ausarbeitung des gesammelten Materials von zahlreichen Vorträgen begleitet.¹ Ich berichtete dabei vor Ethnologen und Religionswissenschaftlerinnen ebenso wie vor fachfernem Publikum. Die häufigsten Fragen, die im Anschluss gestellt wurden (und werden), betrafen (und betreffen) die technischen Details der Kreuzigung. Von Interesse sind dabei Länge und Form der verwendeten Nägel, ob diese auch wirklich die Hand- und Fußflächen durchbohrten und an welcher Stelle genau, wie viel Blut fließen würde, wie lange der Körper am Kreuz verharre, ob nicht dauerhafte Verletzungen, Wundinfektionen oder gar Tod die unvermeidliche Folge solcher Praktiken seien.

Mitunter mündet solches Nachfragen in einer Debatte über Authentizität und Betrug. Philippinische Kreuzigerinnen und Kreuziger, so wird ins Feld geführt, würden betrügerisch handeln, denn ihre Körper hingen ja nicht am Kreuz, sondern sie stünden auf einer Plattform. Außerdem, so ein weiteres Argument, würden die Nägel durch den Handteller und nicht durch die Handwurzel getrieben. Bei Jesus sei das schließlich anders gewesen. Die Befestigung seines Körpers am Kreuz sei nur durch eine Fixierung durch die Handwurzel möglich gewesen, andernfalls wäre das Gewebe gerissen. Außerdem sei er, wie man wisse, nicht verblutet, sondern qualvoll erstickt. Was Filipinos da vorführen sei demnach nichts als ein bizarres Spektakel für Leichtgläubige.

Bemerkenswert sind diese Fragen deswegen, weil dahinter vorgeblisches „Wissen“ über die echte Kreuzigung Christi zum Ausdruck kommt. Dieses „Wissen“ um die echte Kreuzigung ist zunächst visuelles und

¹ Die Forschungsergebnisse sind veröffentlicht in Peter J. Bräunlein: *Passion/Pasyon. Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum*. München 2010.

affektives Wissen, fraglos gespeist durch den „Dolorismus“ spätmittelalterlicher Bildtradition.² Es ist zudem modernes, d.h. wissenschaftliches Wissen, ermöglicht durch die Erfindung der Fotografie und die kriminaltechnische Untersuchung eines besonderen Textils. Gemeint ist das Turiner Grabtuch.

Der Peinigungsrealismus auf den Kreuzigungstafeln des Isenheimer Altars (1506–1515), um ein bekanntes Beispiel anzuführen, generiert solches „Wissen“ um die „wahren“ Todesumstände Jesu. Seit Jahrhunderten mobilisieren Bilder des Gekreuzigten die Vorstellungskraft und überzeugen durch ihre affektive Aufladung. Dass die technischen Details der Kreuzigung weitgehend unbekannt sind und diese Hinrichtungsart nach der Konstantinischen Wende außer Gebrauch kommt, und überdies Darstellungen des Gekreuzigten erst ca. 1000 Jahre nach dessen Tod erfunden und geläufig wurden, ist hier offenbar unerheblich.³

Der an den Tag gelegte Eifer, die Materialität des Christuskörpers in den Mittelpunkt zu rücken, ist grundsätzlich bemerkenswert, aber nicht außergewöhnlich. Diese Obsession begegnet uns bei Passionsmystikerinnen des 13. und 14. Jahrhunderts ebenso wie in Wunden-Christi-Gebetskreisen des 21. Jahrhunderts.⁴ Diese bis in die Gegenwart anhaltende Leidenschaft am Christuskörper, an der Physiologie des Schmerzes und der Affekt-Imagination sind weder archaische Restbestände noch entstammen sie dem „Untergrund“ katholischer Frömmigkeit wie Christoph

² Zu Begriff und Phänomen des spätmittelalterlichen „Dolorismus“ siehe Peter Dinzelsbacher (Hg.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*. Bd. 2. Paderborn 2000, S. 73–78.

³ Zur Geschichte der antiken Hinrichtungstechnik vgl. Heinz Wolfgang Kuhn: *Die Kreuzesstrafe, insbesondere in Palästina von 63 v.Chr. – 66 n.Chr.* In: *Theologische Realenzyklopädie* 19 (1990), S. 713–725.

⁴ Zur Passionsmystik siehe Caroline Walker Bynum: *Mystikerinnen und Eucharistieverehrung im 13. Jahrhundert*. In: C.W.B.: *Fragmentierung und Erlösung*. Frankfurt a.M. 1996, S. 109–147 und Peter Dinzelsbacher: *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*. Paderborn 1994, S. 194–261 und 281–330. Zur Verehrung der Wunden und Geheimen Leiden Christi vgl. Ulrich Köpf: *Passionsfrömmigkeit*. In: *Theologische Realenzyklopädie* 27 (1997), S. 722–764; Nina Gockerell: *Das Leiden Christi in der volkstümlichen Bilderwelt*. In: Michael Henker, Eberhard Dünninger, Evamaria Brockhoff (Hg.): *Hört, sehet, weint und liebt: Passionsspiele im alpenländischen Raum*. München 1990, S. 145–156 und N.G.: *„Sie durchstachen mich mit mancherlei Waffen...“*. Neuerworbene Bildwerke zum Themenkreis der Geheimen Leiden als Ergänzung der Sammlung Kriss im Bayerischen Nationalmuseum. In: Ingolf Bauer (Hg.): *Frömmigkeit. Formen, Geschichte, Verhalten, Zeugnisse*. Festschrift für Lenz Kriss-Rettenbeck. München 1993, S. 161–194. Die Website ‚Verehrung der heiligen Kostbaren Wunden Jesu‘ liefert, mit Imprimatur versehen, entsprechende Gebetstexte für Gläubige im digitalen Zeitalter (<http://www.adorare.de/7wunden.html> [zuletzt eingesehen: 11.10.2011]).

Daxelmüller meint.⁵ Sie folgt vielmehr einer immanent angelegten Logik dieser Religion, die eben ohne die Gründungserzählung von Folter, Hinrichtung und Wiederauferstehung nicht denkbar ist und überdies auf emotionale Plausibilisierung dieser im Religionsvergleich doch recht merkwürdigen Gründungserzählung angewiesen ist.⁶

Allerdings steht diese Obsession bisweilen in einem sperrigen Verhältnis zur theologischen Faszination an der Metaphorik seiner Leiblichkeit. Die gelehrten Auslegungen der einschlägigen Verweise wie „*Verbum caro factum est*“ – „das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh 1, 14) oder auch die Zeile im Kolosser-Brief des Paulus „*In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitas corporaliter*“ – „Denn in ihm allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes“ (Kol 2, 9, Einheitsübersetzung) rücken nun gerade nicht einen wirklichen menschlichen Körper ins Zentrum der Betrachtung. Stattdessen werden Muskeln und Magen, Haut und Herz, Nervenstränge und Körperflüssigkeiten in eine Leib-Metaphorik verwandelt. Der Christus-Körper wird zum semiotischen Körper. Vor uns steht ein Körper der Bedeutung, des Zeichens, des symbolischen Verweises auf etwas anderes, manchmal schwer Verständliches. So etwa wird die Gemeinde zum Leib Christi und die im Abendmahl gereichten dünnen Teigplättchen werden zum Fleisch Christi. Diese Behauptung führte nicht nur zu einem letztlich kompromisslosen Streit zwischen den Reformatoren Luther und Zwingli, sie stürzt bis heute alle Kinder, die auf die Erstkommunion vorbereitet werden in gehörige geistige und gustative Verwirrung.

Kurz: Die Materialität des Christus-Körpers trägt Provokationspotential in sich und konfrontiert mit basalen Themen europäischer Religions- und Kulturgeschichte. Die Konfiguration sichtbarer/unsichtbare Körper Christi stößt nicht nur Debatten um religiöse Wahrheiten an, sondern fordert auch ganz grundlegende Stellungnahmen ein: zum Verhältnis von Bild, Symbol und Wirklichkeit, zu Signifikant-Signifikat, zu Geist und Materie, zum ontologischen Stellenwert des Körpers und des „Selbst“.

⁵ Christoph Daxelmüller: „Süße Nägel der Passion“. Die Geschichte der Selbstkreuzigung von Franz von Assisi bis heute. Düsseldorf 2001. Daxelmüller identifiziert hinter der Passionsfrömmigkeit das „Trauma Kreuz“ und kritisiert die beharrliche „Lust am Irrationalen“ trotz der Bemühungen der Aufklärer. Zur Kritik an der These vom pathologischen Untergrund des (katholischen) Christentums siehe Bräunlein (Anm. 1), S. 148–155.

⁶ Vergleicht man die Gründungsmythen der lebenden Weltreligionen, fällt sofort auf, dass keine andere Religion eine auch nur annähernd so dramatische, ja absonderliche Overtüre wie das Christentum zu bieten hat. Im Mittelpunkt stehen ein dubioser Gerichtsprozess, ein zum Tode verurteilter Exorzist und Wunderheiler, der, angeblich Schwerverbrecher, wenig Leidenschaft zeigt, das Gegenteil zu beweisen. Ferner peinlich genaue Schilderungen von Folterung und Hinrichtung, und schließlich die Wiederkehr eines lebenden Toten.

II.

Die Materialität philippinischer Kreuzigungen ist es, die in der Spätmoderne und aus distanzierter Ferne Authentizitätsdebatten beschwört, Kopfschütteln, mildes Lächeln oder Spott hervorruft.

Die Materialität des menschlichen Körpers war bereits im frühen Christentum ein kontroverses Thema, ausgelöst durch das Versprechen der körperlichen Wiederauferstehung. Der biblische Bericht von der körperlichen Rückkehr des Gekreuzigten aus dem Reich der Toten thematisiert im Auftritt des ungläubigen Thomas den allzu naheliegenden Zweifel an der Unmöglichkeit dieser Behauptung. Thomas wird aufgefordert, richtig hinzuschauen und mit eigenen Händen die vormals tödlichen Wundmale zu ertasten (Joh 20, 26–29). Zwar wird die Forderung nach einem „ich will das mit eigenen Augen sehen“ durchaus kritisiert und all jene, die glauben *ohne* zu sehen, gelobt. Doch gleichzeitig werden hier Tastsinn und Augenzeugenschaft als Erkenntnis-Methoden (wenn auch für uns Kleingläubige) bestätigt und jeder Zweifel an der Materialität des Wiedergängers ausgeräumt. Damit wird die nachtodliche Körperlichkeit zum Problem und Rätsel für die abendländische Metaphysik und Theologie, für Medizin und Kunst, für Bestattungspraktiken, aber auch in sozialer Hinsicht. Caroline Walker Bynum zeichnet die Deutungen der körperlichen Wiederauferstehung im westlichen Christentum vom frühen dritten Jahrhundert bis in die Zeit um 1300 nach.⁷ Bynum verweist auf die christlichen Apologeten des zweiten und dritten Jahrhunderts, Tertullian, Irenaeus von Lyon, Minucius Felix u.a., und verdeutlicht, wie materialistisch über die Wiederauferstehung nachgedacht wurde. Alle Realität galt als „körperlich“ und sogar die Seele beschrieben Denker wie Tertullian zusammengesetzt aus feinen Materieteilchen. Dieser Ansatz, materielle und strukturelle Kontinuität von Wirklichkeit vorauszusetzen, zeigte über Jahrhunderte erstaunliches Beharrungsvermögen. Erörterungen über Alter, Gestalt und physischen Zustand des auferstandenen Körpers waren außerordentlich facettenreich. Sie ließen sich allerdings nicht philosophisch kohärent zusammenführen, waren theologisch vieldeutig und mitunter ästhetisch anstößig.⁸ Was geschieht bei kannibalistischen Akten, die fremde Körperteile zu Teilen des eigenen Körpers werden lassen? In welchem Alter wird der erweckte Körper bis in alle Ewigkeit ausharren? Welche Sinnesempfindungen werden im Jenseits verfügbar sein? Sind Geschlechtsorgane vorhanden und wie wird es um körperliches Begehren bestellt sein? Was geschieht bei Verlust von Körpergliedern und mit Nar-

⁷ Vgl. Caroline Walker Bynum: *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. New York 1995.

⁸ Ebd., S. 11.

ben? Hat der wiedererweckte Körper Hunger und kann er Nahrung zu sich nehmen?

Identität verstand Tertullian als materielle Kontinuität. Für Augustinus war Wiederauferstehung verbunden mit der Wiederherstellung körperlicher Ganzheit und Unversehrtheit, und das von ihm vermutete Alter liegt bei 30 Jahren. Bernhard von Clairvaux stellte sich den wiedererweckten Körper in völlig neuer Gestalt vor. Für Albertus Magnus und Thomas von Aquin stand fest, dass keine Materie verloren geht, weder im Himmel noch in der Hölle. Auch die Körper der Verdammten werden vervollständigt und sie empfinden selbstverständlich körperliche Qualen. Sie weinen tränenlos und knirschen auf ewig mit den Zähnen ohne Zahnschmelz zu verlieren. In Höllen-Visionen anderer Autoren werden die dort zu erwartenden Bestrafungen drastisch körperlich beschrieben: Hand und Fuß werden abgetrennt, die Zunge herausgerissen, Körperteile, insbesondere Muskelfleisch von Dämonen verspeist. Muttermilchrinnsale verwandeln sich in Vipern, die ihrerseits die Frauen verschlingen. Wiederauferstehung wird als Auswürgen und Erbrechen geschildert. Dazu wird Gott die Höllenkreaturen am Ende aller Zeiten zwingen.⁹

Der Zustand in einem paradiesischen Jenseits ist nicht ohne funktionierende Sinne denkbar. Es gibt dort zweifelsfrei etwas zu erleben. Im Himmel, so Thomas und Albertus, sind alle fünf Sinne aktiviert.¹⁰ Die im Paradies Versammelten werden u.a. über den Tastsinn verfügen und fähig sein zu essen, ohne jedoch davon Gebrauch zu machen. Bonaventura ging davon aus, je perfekter ein Körper sei, umso vollkommener auch die Körperempfindung. Demzufolge hätte Jesus weit intensiver gelitten als jeder Mensch. Hinsichtlich der Auferstehung führt dieser Gedanke jedoch zu einem Widerspruch. Galten doch für den wiedererstandenen Körper Schmerzfreiheit als vorausgesetzt ebenso wie die Abwesenheit von Hunger und Durst. Diese Annahme vertrug sich jedoch nicht mit der These des vollkommenen, d.h. leidensfähigen Körpers Christi, der wiederum als Vorbild des zu erwartenden wiedererweckten Körpers diente. Solche und andere Widersprüche der Auferstehungsdebatte sind typisch, ebenso wie die dabei ausgelöste Kritik. Paradoxien der Wiederauferstehungslehre wurden letztendlich nie befriedigend gelöst.

Dennoch sind die hier diskutierten Fragen keineswegs absonderlich oder bleiben auf das „dunkle“ Mittelalter beschränkt.¹¹ Bynum zeigt in ihrer Ideengeschichte überzeugend, dass die Idee der Seele und ihrer

⁹ Ebd., S. 291f. Verstümmelt- und Verschlungen-Werden als Horrorszenarien in Purgatorium und Hölle finden sich auch bei Dante (vgl. ebd., S. 299).

¹⁰ Ebd., S. 267/Anm. 156.

¹¹ Die Vorstellung der erneuten Zusammenfügung von Materiepartikel zur ursprünglichen Gestalt, wie bereits bei Tertullian gedacht, bleibt bis ins 17. Jahrhundert eine theologische Option (vgl. ebd., S. 276).

Vormachtstellung über den Körper keineswegs Anfangs- und Endpunkt christlicher Erlösungslehre darstellte. Das abendländische Konzept von Individualität vor allem aus der Konzeption der Seele zu entwickeln, ist verbreitet, doch eben nicht alternativlos. Der sich aufdrängende Dualismus Körper-Seele entspricht nicht dem historischen Gang der intellektuellen Debatte. So beharrte Thomas von Aquin darauf, es sei unnatürlich, unpassend und mangelhaft, wenn die Seele auf Dauer vom Körper getrennt ist.¹²

The idea of person, bequeathed by the Middle Ages to the modern world, was not a concept of soul escaping body or soul using body; it was a concept of self in which physicality was integrally bound to sensation, emotion, reasoning, identity – and therefore finally to whatever one means by salvation. Despite its suspicion of flesh and lust, Western Christianity did not hate or discount the body.¹³

Das Mittelalter hallt nach. Unsere Vorstellung etwa von körperlicher Unversehrtheit und einem Anrecht darauf haben sich in das (deutsche) Grundgesetz eingeschrieben. Die Kontroversen um Organspenden, um Grenzen und Möglichkeiten der Organtransplantation, aber auch Bedenken gegenüber der Gen-Technik sind nicht abtrennbar von der Frage was zu einem „Selbst“ gehört, was „Person“ und „Identität“ ausmacht. In der über Jahrhunderte geführten Auseinandersetzung über die körperliche Wiederauferstehung war genau diese Frage akut. Die dabei entwickelte somatisch-materialistische Akzentuierung von Identität und Selbst, letztlich ein christlicher Materialismus, bleibt hintergründig wirksam.

III.

Dreh- und Angelpunkt im lebhaften Nachdenken über die körperliche Wiederauferstehung ist der inkarnierte Körper Christi. Eine weitere gelehrte Debatte, die hier Erwähnung finden soll, umkreist mit ähnlicher Leidenschaft, aber völlig anderen Fragen ebenfalls die Leibhaftigkeit Christi. Beteiligt sind diesmal keine Theologen des Mittelalters, sondern Biologen, Textilexperten, Serologen, Mediziner und forensische Pathologen des 20. Jahrhunderts. Auslöser ist die erste fotografische Aufnahme einer berühmten christlichen Reliquie, dem Turiner Grabtuch. Anlässlich des 400. Jubiläums des Turiner Doms im Jahr 1898 fertigte der Turiner Bürgermeister und begeisterte Amateurfotograf Secondo Pia eine entsprechende Aufnahme an. In jenem Moment, als er in seiner Dunkelkammer das belichtete Papier in die Entwicklerflüssigkeit taucht und ihn

¹² Ebd., S. 267.

¹³ Ebd., S. 11.

nach wenigen Sekunden ein Gesicht anblickt, sei Pia beinahe in Ohnmacht gefallen. Diese „Offenbarung des Negativs“ zeigte ein Antlitz, das niemand jemals zuvor gesehen hatte.¹⁴

Das 4,36 mal 1,10 Meter breite Leinentuch ist seit Mitte des 14. Jahrhunderts in der christlichen Welt bekannt. Der darauf enthaltene, aber mit bloßem Auge kaum erkennbare Ganzkörper-Abdruck des Gekreuzigten wurde von einigen frühzeitig als Fälschung kritisiert, von vielen als das echte Grabtuch Christi angesehen. Die fotochemisch ans Licht gebrachten Details sind überaus verblüffend. „Die photographische ‚Evidenz‘ wird genau in dem Moment das eigentliche Argument für das Wunder, in dem sie ein Antlitz erblicken läßt.“¹⁵ Das brandneue optische Verfahren objektiviert Augenzeugenschaft und verspricht, wie einst beim Hl. Thomas, den Glauben durch den Augensinn zu stärken.

Entkräftet schien der Vorwurf, es handle sich um ein auf Stoff gemaltes Bild. Erhärtet schien die Vermutung, es handle sich um den Abdruck einer Leiche, die durch eine Kreuzigung zu Tode gekommen war. Blut- und Wundspuren waren nicht länger zu leugnen. Modernste optische Technik brachte somit Vergangenheit in die Gegenwart, wie Georges Didi-Huberman schreibt, steigerte die Aura einer Reliquie und glorifizierte ihren Kultwert.

In diesem Spiel aus Nahem und Fernem ist schließlich auch die Gegenwart des Körpers Christi gegeben, der uns im Leinentuch anblickt, dort, wo er nicht ist, doppelt abwesend, nämlich als Toter und Auferstandener, und zugleich auf schreckliche Weise in den Anzeichen seiner Passion anwesend.¹⁶

Die Berührung des toten Körpers mit dem Leinengewebe und seine Durchdringung mit Körperflüssigkeit lässt einen Bildschirm entstehen, der uns, fototechnisch unterstützt, den Todeskampf Christi projiziert.

Das hier zu Tage tretende Bedürfnis nach Evidenz bedarf der wissenschaftlichen Beglaubigung. Der Biologe Paul Vignon und den Anatomieprofessor Yves Delage sind die ersten Wissenschaftler, die sich mit der Fotografie befassen und beginnen, die darauf erkennbaren Flecken dramaturgisch zu deuten. Die Physiologie von Peinigung und Tod werden akribisch protokolliert. Aus den Schattierungen eines Flecks, von Vignon in eine Graphik übertragen und nummeriert, wird, um ein Beispiel zu nennen, folgender Ablauf rekonstruiert:

¹⁴ Georges Didi-Huberman: Anhaltspunkt für eine abwesende Wunde. Monographie eines Flecks. In: Bettina Menke, Barbara Vinken (Hg.): Stigmata. Poetiken der Körperinschrift. München 2004, S. 319–340, hier S. 320.

¹⁵ Ebd., S. 321.

¹⁶ Ebd., S. 328.

P: Öffnung der Wunde, zur Hälfte durch die Rückbildung des Fleisches verdeckt, verursacht durch das Herausziehen des Nagels. 1: Das zuerst vertikal geflossene Blut, das schließlich kurz danach auf der Hand trocknete. 2. Das zum Schluß, ebenfalls vertikal, aus der Wunde geflossene Blut. Es wurde durch Serum aufgelöst. S: Das Serum, das aus der Wunde sickerte, nachdem sämtliches Blut geflossen war.¹⁷

In den 1920er Jahren werden, ausgehend von der sich lebhaft entwickelnden Grabtuchkunde – Sindonologie –, u.a. auch medizinische Spekulationen über die Details der Hinrichtung durch Kreuzigung veröffentlicht. Dr. Le Bec, Chirurg am Pariser St. Josephs-Krankenhaus, stellt 1925 die These auf, dass Jesus nicht verblutet, sondern am Kreuz erstickt sei. Sein Nachfolger Pierre Barbet (1884–1961) fühlt sich durch die Theorie des Erstickungstodes angespornt, die physiologischen Vorgänge der Kreuzigung im Detail zu ergünden. Er begnügt sich dabei nicht mit den Befunden der Grabtuchforschung. Er schreitet zum medizinischen Experiment und will zeigen, dass Christus nicht durch Handflächen, sondern durch die Handwurzel genagelt wurde. Zum Zwecke des Nachweises nagelt Barbet einen amputierten Arm an ein Kreuz, um die Eigenschaften des möglichst frischen Gewebes zu untersuchen. Auch am lebenden Gewebe wird experimentiert und schließlich nagelt Barbet, „schnell wie ein roher Henker, den die Arbeit drängt, und ohne irgendeine Messung“ einen Leichnam „in einigen Sekunden“ an ein Kreuz, um die Absenkungsproportion des Körpers praktisch zu ermitteln.¹⁸ Obduktionsleichen, gerade 24 Stunden tot, werden in der Herzgegend durchbohrt, um das Problem „Blut und Wasser“ zu untersuchen. Weitere werden gekreuzigt, um zu zeigen, dass drei Nägel für eine gelungene Kreuzigung ausreichen.¹⁹ Die experimentelle Realisierung einer Kreuzigung, für die Barbet „irgendeine frische und noch flexible Leiche“ aus dem Anatomie-Hörsaal besorgt, wird von ihm fotografisch dokumentiert. Dieses Bemühen um den Effekt eines „wahrhaft“ Gekreuzigten nennt Georges Didi-Huberman „Phantasma der Referentialität“.²⁰

Barbet bestätigte nach eigener Überzeugung nicht nur die Echtheit des Turiner Grabtuches, sondern auch die Theorie des Erstickungstodes und glaubte zudem bewiesen zu haben, dass Christus durch die Handwurzel genagelt worden war. Barbet hielt Vorträge vor Priesteramtsanwär-

¹⁷ Paul Vignon: *Le Saint Suaire de Turin devant la science, l'archéologie, l'histoire, l'iconographie, la logique*. Paris 1938, S. 33 (zit.n. Didi-Huberman [Anm. 14], S. 328).

¹⁸ Pierre Barbet: *Die Passion Jesu Christi in der Sicht des Chirurgen*. Karlsruhe 1953, S. 156.

¹⁹ Ebd., S. 196 und 238.

²⁰ Didi-Huberman (Anm. 14), S. 337. Die erwähnte Abb. findet sich ebd., S. 336.

tern und sein Buch *Die fünf Wunden Christi – Eine anatomische und experimentelle Studie* wurde vielfach übersetzt, immer wieder nachgedruckt und als »schöne Betrachtung der Passion« nachdrücklich von offiziell katholischer Seite empfohlen.²¹

Kreuzigungsexperimente waren damit keineswegs diskreditiert, sondern als wissenschaftlicher Weg etabliert worden, biblische Wahrheiten zu bestätigen. In den 1970er Jahren unternimmt der New Yorker Gerichtsmediziner Frederick T. Zugibe erneut solche Experimente. Dafür bedient er sich keiner Leichen, sondern seines Assistenten, den er mit Leder-Manschetten an ein Kreuz hängt, um die auftretenden körperlichen Belastungen zu messen.²² Zugibe glaubt seinerseits beweisen zu können, dass Barbet falsch lag. Christus sei weder durch die Handwurzel genagelt worden, noch eines Erstickungstodes gestorben. Todesursache ist demnach ein Schock, ausgelöst durch gleichermaßen physische wie psychische Ursachen: Angstzustände im Garten Gethsemane, intensives Schwitzen und Blutverlust durch Dornenkrone und Geißelung.²³

Mit Zugibes experimentellem Einspruch gegen die Erstickungstheorie ist die theologische Referenz auf das Mosaische Opfer, das verbluten muss (und eben nicht stranguliert werden darf), gerettet. Der hohe Bekanntheitsgrad des Grabtuches macht aus scheinbar entlegenem Wissen populäres Wissen. Ein Beispiel: Auf der Internet-Seite *2Jesus*, einem christlichen Diskussionsforum, werden Zugibes Befunde in medizinischer Fachterminologie und gläubiger Intention wiedergegeben:

Das Blut des Opfertieres mußte vergossen werden, und zwar vollständig. Damit käme Jesus, wenn er denn am Kreuz erstickt wäre, gar nicht als ›Lamm Gottes‹ infrage, ›das hinweg nimmt die Sünden der Welt‹. [...] Jesus war durch das Blutschwitzen, die Geißelung (massiver Blutverlust, die allmähliche Entstehung von Pleuraerguß und Lungenödem in Folge der Geißelung), die Dornenkrone (löst eine massive Trigeminus-Neuralgie aus und fördert die Entwicklung einer Verbrauchskoagulopathie), Dehydrierung (er hatte lange nichts getrunken; den mit Galle gemischten Wein hatte er abgelehnt und erst kurz vor dem Tod hatte er etwas an dem mit Essig gemischten Wein genippt, in Erfüllung der entsprechenden Schriftstelle). Dazu kamen schubweise Schweißausbrüche durch schreck-

²¹ Pierre Barbet: *Les cinq plaies du Christ: étude anatomique et expérimentale*. Paris 1935. Diese Ausgabe erschien 1950 erweitert und mit kirchlicher Imprimatur unter dem Titel *La Passion de Jésus-Christ selon le chirurgien*. Zur deutschen Ausgabe vgl. Anm. 18.

²² Eine Abb. des wissbegierigen Experimentators und seines leidensfähigen Assistenten am Kreuz findet sich auf Zugibes Website (<http://e-forensicmedicine.net/Barbet.htm> [zuletzt eingesehen: 8.10.2011]).

²³ Eine Zusammenfassung seiner Forschungen liefert Fredrick T. Zugibe: *The crucifixion of Jesus: a forensic inquiry*. New York 2005.

liche Schmerzen und zunehmender Entkräftung). Der beginnende Kreislaufschock durch Blutverlust und Flüssigkeitsverlust (Schweißausbrüche, Pleuraergüsse, Lungenödem) ging am Kreuz durch die Fixierung in aufrechter Position in einen endgültigen, terminalen orthostatischen Kreislaufkollaps über. Hinzu kam eine Verbrauchskoagulopathie, also ein Verbrauch der Gerinnungsfaktoren, so dass das restliche Blut einfach nur so herauslief. So verstarb Jesus, wie es die mosaischen Vorschriften für ein ›Opfertier‹ vorschrieben, durch Verbluten, indem er für uns buchstäblich sein ganzes Blut vergoss. Einiges blieb noch passiv in den Körperhöhlen liegen, das dann noch beim Transport herausfloss. Er ist also nicht am Kreuz erstickt!²⁴

Das ausführliche Zitat soll ein für unsere Moderne so bedeutsamen Vorgang hingewiesen werden: die Plausibilisierung eines religiösen Weltbildes durch die Wissenschaft. Mit Hilfe der forensischen Pathologie wird nicht nur religiöse Wahrheit bestätigt, sondern auch die körperliche Seite des Leidens Christi mit schwer zu überbietender Wirklichkeitssättigung evident gemacht. Die Hermeneutik des Turiner Grabtuchs bringt im 20. Jahrhundert mit modernsten Mitteln der Wissenschaft den unsichtbaren Körper Christi zurück in die Sichtbarkeit. Der semiotische Christus-Körper wird damit als phänomenologischer Körper vorstellbar, und dies eben nicht über mystische Identifikation (wie im 14. und 15. Jh.), sondern über Verfahren der medizinisch-kriminologischen Wissenschaft. Das birgt Risiken. Das Grabtuch konfrontiert auch mit „Tatsachen“, die man gar nicht so genau wissen will. Erkennbar werden der „Speichel des letzten Schreis; die Fessel, die Christus auf dem Kreuzweg am linken Fuß trug; deren genaue Form usw.“ oder, skandalös irritierend, das Ejakulat des Gekreuzigten, manifestiert in einer Fleckenspur.²⁵

Die Grabtuch-Forschung ist auch im 21. Jahrhundert nicht abgeschlossen. Trotz der Radiokohlenstoffdatierung in das 13. Jahrhundert und trotz nicht nachweisbarer Blutrückstände werden mit Leidenschaft Positionen verteidigt und immer neue Methoden eingefordert und erprobt, um die Wahrheit über den sichtbaren und unsichtbaren Körper Christi ans Licht zu bringen. Dieses Phänomen illustriert aufs Trefflichste „Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert“ und das Wechselverhält-

²⁴ <http://www.2jesus.de/bibel-forum/turiner-grabtuch-t3971.html> (zuletzt eingesehen: 8.10.2011).

²⁵ Didi-Huberman (Anm. 14), S. 334 und 337f. Die Vermutung, wonach das Sperma Christi auf dem Grabtuch zu identifizieren sei, wurde auf einem Turiner Kongress im Jahr 1978 von Père Côme vorgetragen (vgl. R. Père Côme: *Le détail le plus atroce de la Passion du Christ*. In: Piero Coero Borgia (Hg.): *La Sindone e la Scienza: bilanci e programmi: atti del II Congresso internazionale di sindonologia*, 1978. Rom 1979, S. 424–427 und François Tanazacq: *La suprême abjection de la Passion du Christ*. Bruxelles 2001).

nis von Wissenschaft, Technik und Religion in diesem Jahrhundert, das als „das Zeitalter der Wunder *par excellence*“ gelten muss.²⁶

Gleichzeitig und hintergründig wird dabei eine alte Streitfrage weiter diskutiert, nämlich, was als echtes Bild Christi zu gelten hat. Mit dieser Frage, so hat Hans Belting gezeigt, ist frühzeitig, längst vor dem Zeitalter der Kunst, die Spurensuche nach dem Körper Christi verknüpft.²⁷ Die Aufgabe der Bilder bestand ursprünglich in der „Ablichtung der Körperspur“. *Vera Icon* – das wahre Bild ist der Abdruck vom lebenden Gesicht Jesu, wie es in der Legende und dem Schweißstuch der Veronika manifest wird. Somatische Argumente sind in dieser Bilderfrage älter als metaphysische.²⁸

Die Lehre von der Doppelnatur Jesu führte dazu, dass für das Christusbild zwei antike Traditionen unbrauchbar wurden. Vermieden werden mussten Analogien sowohl zum Totenbild, weil Jesus eben weiterlebte, und zum Götterbild, das körperlosen Göttern als Ersatzkörper diene. Wie gelingt es, einen Körper darzustellen, der sowohl menschlich wie übermenschlich ist? Die für Christusbilder geforderte dritte Kategorie musste eigens legitimiert werden und dies erforderte theologischen Scharfsinn.²⁹ Gestützt wurde der Argumentationsgang materiell. Die textilen Abdrücke des Gesichtes Christi sind durch Berührung mit dem echten Christuskörper entstanden, wie Legenden seit dem 6. Jahrhundert behaupten. Das Bild beeindruckt uns,

ähnlich wie es lebende Gesichter tun, deren Stelle Bilder einnehmen. Die Wahrnehmung einer Körperspur dagegen bindet sich an den *Abdruck*, den Körper auf einem Kontaktmedium hinterlassen hat. Diese Spur aber macht den Unterschied zum Körper sichtbar. Man liest an einem solchen Indiz einen Beweis ab, wie er heute z.B. Gerichte beschäftigt.³⁰

Der Widerspruch „zwischen Abdruck und Bild oder Abdruck und echtem Gesicht“, die „doppelte Ansicht von Beweis und Bild“ bleiben nicht nur

²⁶ Alexander C.T. Geppert, Till Kössler (Hg.): Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert. Frankfurt a.M. 2011, S. 15. Die Moderne, so merken die Herausgeber an, löste keinesfalls alte Wunderwelten auf, „sondern schuf darüber hinaus gänzlich neue, und dies in einem bis dato ungekannten Ausmaß“ (ebd.).

²⁷ Vgl. Hans Belting: Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München 1993 und H.B.: Das echte Bild. Bilderfragen als Glaubensfragen. München 2005.

²⁸ Belting [2005] (Anm. 27), S. 48.

²⁹ Zu den unterschiedlichen Positionen im Bilderstreit und einschlägigen Literaturverweisen siehe Peter J. Bräunlein: Ikonische Repräsentation von Religion. In: Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke, Kocku von Stuckrad (Hg.): Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Bd. 2. Göttingen 2009, S. 771–810, hier S. 783–785.

³⁰ Belting [2005] (Anm. 27), S. 50.

für das Genre jener „nicht von Menschenhand gemachten Bilder“³¹ und ihrer Repliken in Ikonengestalt bestehen.³²

Mit der Erfindung der Fotografie wird die Bilderfrage mit der Authentizitätsfrage erneut verbunden und zugespitzt.

Die Beweiskraft der Fotografie liegt darin, dass sich hier ein Körper mit Hilfe der modernen Technik gleichsam selbst reproduziert, ohne dass eine Menschenhand dazwischentritt. Auch ein Abdruck vom lebenden Gesicht Jesu war deshalb so wichtig, weil er eine sichtbare Körperspur in sich trug.³³

Die alte Frage nach dem „echten Bild“, nach lebendigem Körper und seiner bildlichen Vervielfältigung, und die darin angelegten Paradoxien erhalten im digitalen Zeitalter neue Brisanz.

IV.

Die Verbildlichung Christi ist ein Streitthema mit weitreichenden Implikationen. Die Vergegenwärtigung des unsichtbaren Körpers Christi im Ritual ist nicht weniger kontrovers. Wir kehren damit zurück zu den eingangs erwähnten philippinischen Riten der Geißelung und Selbstkreuzigung und fragen erneut nach dem Verhältnis sichtbarer Körper zum unsichtbaren Christuskörper.

Philippinische Passionsrituale muten archaisch an, sind es aber nicht. Zwar wurde die Praxis der Selbstgeißelung bereits vor 450 Jahren durch spanische Missionare eingeführt, doch die Selbstkreuzigung wurde in den 1960er Jahren neu erfunden. Die Selbstgeißelung erlebte im Moment ihrer Einführung enthusiastische Aufnahme und wurde zunächst aufgrund des damit verbundenen Fanatismus verboten. In wechselnden Konjunkturen ist diese Praxis dennoch lebendig geblieben und wird gerade auch in unserer Gegenwart, begeisterter denn je, praktiziert.³⁴

³¹ Zum Bildtypus des sog. Acheiropoieton siehe neben den Arbeiten von Belting (Anm. 27) u.a. Daniel Spanke: *Das Mandyllion. Ikonographie, Legenden und Bildtheorie der „Nicht-von-Menschenhand-gemachten“ Christusbilder.* (Monographien des Ikonen-Museums Recklinghausen; 5) Recklinghausen 2000 und Gerhard Wolf: *Schleier und Spiegel. Traditionen des Christusbildes und die Bildkonzepte der Renaissance.* München 2002.

³² Belting [2005] (Anm. 27), S. 50 und 52. Das Turiner Grabtuch, das sei an dieser Stelle erwähnt, wird von der katholischen Kirche als Ikone und nicht als Reliquie betrachtet.

³³ Ebd., S. 48.

³⁴ Zur Geschichte der Flagellation auf den Philippinen siehe Bräunlein (Anm. 1), S. 359–365.

Die erste Person, die sich auf den Philippinen kreuzigen ließ, war der Geistheiler Arsenio Añosa. Añosa war zunächst lange Jahre Flagellant und suchte auf diesem Weg die Nähe zu Christus. Die Idee, sich kreuzigen zu lassen, war die Konsequenz aus diesem Bemühen. Eine Kreuzigung schien ihm im Gegensatz zur Selbstgeißelung weit größere Nähe zu Christus zu ermöglichen, und gleichzeitig damit verbunden war der Erwerb von Heilkräften.³⁵ Aufgrund des spektakulären Einfalls von Añosa entwickelte sich in der Ortschaft San Pedro Cutud (Provinz Pampanga) eine regelrechte Kreuzigungsmanie. Dort werden jährlich zwischen 10 und 15 Personen gekreuzigt. Dabei handelte es sich bis vor kurzem ausschließlich um Männer. Am Karfreitag sind bis zu 20.000 Zuschauer, darunter zahlreiche Touristen, anwesend. Eine Entwicklung, die unter anderem durch das Philippinische Tourismus-Ministerium gefördert wurde und wird.

Ich selbst führte Forschungen in der Ortschaft Kapitangan (Provinz Bulacan) durch, die ebenfalls durch zahlreiche Selbstkreuzigungen berühmt wurde. Dort war es eine Frau, die 16-jährige Lucia Reyes, die sich 1977 erstmals und unter großer Anteilnahme von Medienvertretern kreuzigen ließ, und dieses dann in den folgenden 13 Jahren wiederholte. Ab Mitte der 1980er Jahre kamen weitere Kreuzigerinnen und Kreuziger hinzu, die ihrerseits Lucy kopierten, so dass dort seither im Durchschnitt zwischen zwei und vier Kreuzigungen pro Jahr stattfinden.

Vor Beginn der Feldforschung ging ich von der Annahme aus, dass es sich bei Selbstkreuzigung und Selbstgeißelung um Bußrituale handelt und somit auch Sünde und Sühne mit im Spiel sein müssten. Das Ganze sei demnach Ausdruck einer willentlichen Identifikation mit dem leidenden Christus, eine spezifische Form der *Imitatio Christi*, wie sie auch aus der abendländischen christlichen Mystik bekannt ist. In dem so voreingenommenen Blick auf christlich gerahmte Körperpraktiken war demnach auch die dichotome abendländische Konfiguration von Geist und Materie enthalten. So auch die Idee, dass fleischliches Rohmaterial einem geistigen Ziel zu unterwerfen sei und durch selbst zugefügten Schmerz Heil erlangt werden könne. Diese Vorannahmen erwiesen sich als falsch, oder jedenfalls als stark korrekturbedürftig.

Bei meinen Gesprächen mit Kreuzigerinnen und Kreuzigern wurde schnell deutlich, wie wenig die Rede von Schuld, Sühne und Vergebung war. Meine diesbezüglichen Nachfragen stießen ins Leere. Weder Flagellanten und noch weniger Kreuzigerinnen und Kreuziger waren getrieben von schuldhaftem Handeln. Dies stand in merkwürdigen Kontrast zur Außenwahrnehmung des Geschehens durch Unbeteiligte, aber vor allem

³⁵ Zur Geschichte der Selbstkreuzigung auf den Philippinen vgl. ebd., S. 436–441.

auch in den Medien. In dem hier beförderten Diskurs war häufig die Rede von Schuld und Sühne.

Flagellanten und sog. Kreuzschlepper waren in der überwiegenden Mehrheit motiviert durch ein Gelübde. Die Gründe dafür waren mehrheitlich krankheitsbezogen. Das Gelübde, *panata* genannt, ist ein kulturelles Muster, das sich auch jenseits des Passionskomplexes wieder findet. Häufig wird von *sacrificio* – Opfer gesprochen. Der Opfer-Diskurs zieht sich durch die Gesellschaft. Eltern bringen Opfer für die Kinder, Politiker für das Land, Migrantinnen für ihre Familie usw.³⁶

Nicht unwichtig zu betonen ist der Umstand, dass nach Auskunft der allermeisten Befragten die Flagellation keineswegs mit großen Schmerzen verbunden ist. Je mehr Blut fließe, desto weniger Schmerzen seien zu spüren. Der Fluss des Blutes wird als kühlend und reinigend erlebt. Mit dem Blut, so wurde mehrfach erklärt, würde das Schlechte aus dem Körper fließen. Die Erfahrung von Unbeschwertheit und Reinigung gilt als Gunsterweis für die Selbsthingabe.

Auch die Praxis der Selbstkreuzigung widersprach vielen meiner Vorannahmen, etwa der, dass es sich bei dem Akt der Selbstkreuzigung um eine bewusste Entscheidung handelte. Das Kreuzigungsritual wäre demnach Ausdruck einer willentlichen Identifikation mit dem leidenden Christus, eine spezifische Form der *Imitatio Christi*, wie sie auch aus der abendländischen christlichen Mystik bekannt ist.

Jede/jeder der befragten Kreuzigerinnen und Kreuziger betonte jedoch mit Entschiedenheit, dass der Akt des Sich-kreuzigen-lassens keineswegs ein freiwilliger sei. Weitere Auskünfte ergaben folgendes Bild: Zu einem bestimmten Zeitpunkt der Lebensgeschichte, meist während der Kindheit oder Pubertät, tritt sich eine schwere lebensbedrohliche Krankheit auf. Am Rande des Todes stehend erfährt der/die Erkrankte die Begegnung mit Maria oder Jesus, entweder in Gestalt des Nazareners (Jesus mit Dornenkrone, das Kreuz tragend), meist jedoch in Gestalt des Sto. Niño (Jesus in Kindesgestalt). Im Anschluss an diese Begegnung erfährt der/die Erkrankte plötzliche Heilung, verbunden mit der Auflage, selbst zu heilen. Dieses ist der Beginn einer Heilerkarriere. Heilungshandlungen erfolgen in aller Regel in einem Trancezustand. Die Heilerin/der Heiler ist von Sto. Niño besessen, ist lediglich dessen Instrument, spricht mit veränderter Stimme und hat im Nachhinein keine bewusste Erinnerung an die vollzogenen Tätigkeiten.

Der Auftrag zur Kreuzigung wird früher oder später im Rahmen eines solchen „Besuches“ oder über wiederkehrende Träume erteilt. Die erste Kreuzigung kann somit als Initiationsritual und als Beginn einer Heilerkarriere gedeutet werden. Angst und Verweigerung ist die spontane

³⁶ Zu Motiven der Selbstgeißelung vgl. ebd., S. 366–377.

Reaktion, doch das Nichtbefolgen wird mit Krankheit oder Unglück geahndet. Die technischen Details, Kostümierung, Länge und Form der Nägel, die Anzahl der Hammerschläge, die Dauer der Kreuzigung (zwischen 10 und 40 Minuten), usw. werden von Sto. Niño/dem Nazarener festgelegt. Während der Kreuzigung ist die/der Gekreuzigte in einem Trancezustand, besessen von Sto. Niño oder Jesus, dem Nazarener. Übereinstimmend wird betont, dass die Nagelungen keinerlei Schmerzen verursachen und dass die Nagelwunden innerhalb weniger Tage problemlos heilen. Der Akt der Kreuzigung befördert Heilungskraft, gleichzeitig steigert sich das soziale Prestige und die Anzahl der Klienten. Das hier zugrunde liegende Muster – Krankheit, Berufungserlebnis, Hilfsgeist, Trance – verweist auf Formen des südostasiatischen Schamanismus.

Das Gemeinsame von Selbstkreuzigungen und Selbstgeißelungen liegt in einem Machtdiskurs. In beiden Fällen geht es in mehrfacher Hinsicht um Macht und Ohnmacht in einem neo-feudalen Sozialgefüge. Die zugrundeliegende Beziehung ist die von Patron-Klient; eine Beziehung, die auf einem reziproken Geben und Nehmen basiert. Die Annäherung an den mächtigsten aller Patrone erfolgt über den eigenen Körper. Was könnte ein überzeugenderes Argument sein als seinen Körper bzw. sein Blut anzubieten. Schmerz ist in beiden Fällen ein entscheidendes Element. Es ist der vorgestellte Schmerz, nicht der real erlebte, der dem Geschehen Dramatik verleiht und es erlaubt, von einem Opfer zu sprechen.

Der inszenierte Schmerz ist es, der den Zuschauer einbindet und als Brücke der Identifikation dient. Wann immer ich mit Menschen über Selbstkreuzigungen ins Gespräch kam, wurde vom Schmerz gesprochen und von Blutströmen. Beides sei für eine normale Person schlichtweg nicht zu ertragen. Dass bei Selbstkreuzigungen weder das Blut in Strömen fließt noch Schmerz empfunden wird, irritiert diese Wahrnehmung nicht.

Wie soll nun mit dieser Art ins Bild gesetzte Passion interpretativ verfahren werden? Es scheint sich nahezulegen, Selbstkreuzigungen und Selbstgeißelung als rituelle Ereignisse zu analysieren und zu de-codieren. Andererseits entziehen sich diese Rituale jeder Eindeutigkeit. Selbstkreuzigungen etwa finden auf einer Bühne statt, sind aber kein Passionsspiel oder katechetisches Drama, selbstredend keine Hinrichtung, sie sind weder reines Medienevent noch bloßes Touristenspektakel. Selbstkreuzigungen sind von allem etwas und noch mehr.

Die verführerische Idee, die Clifford Geertz mit seinem Aufsatz „Deep play“ so wirkungsvoll propagierte, wonach das richtige „Lesen“ eines Rituals Einblicke in das „ethos“ einer Kultur gewährt, lässt sich nur ungenügend verwirklichen.³⁷ Hinter der Ambition von Clifford Geertz

³⁷ Vgl. Clifford Geertz: „Deep play“ Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf. In: C.G.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M. 1995, S. 202–260.

steht letztlich eine Zeichentheorie, die wiederum eine Abstraktionsleistung der Moderne darstellt. Zugrunde liegt die Annahme, dass Bedeutung stets etwas Unsichtbares, rein Geistiges sei, das der Zeichen bedürfe, um in die Welt zu treten. Demnach wären Selbstkreuzigungen als „lebende Bilder“ zu verstehen, die den biblischen Text „auf philippinische Weise“ illustrieren. Dass dieses Vorgehen zu kurz greift und damit das Geschehen in seiner Komplexität und Spontaneität, kurz: in seiner Wahrheit, nicht einzufangen ist, sollte aus den vorausgegangenen Erläuterungen deutlich geworden sein.

Ich habe an anderer Stelle auf die dahinter liegende Repräsentationsproblematik hingewiesen und bin dabei für eine Konzeption von Bildakten eingetreten, die die somatisch-affektive Dimension einbezieht und Bildwissenschaft und Religionswissenschaft ins Gespräch bringt.³⁸

An dieser Stelle sei daher nur Folgendes angeführt: Im Zuge des „iconic turn“ wurde Kritik an dem Ungenügen der Semiotik geübt, visuelle Wahrnehmung und Bild „aktor-orientiert“ zu thematisieren. Als Schwachstelle wurde die Nichtbeachtung von kulturellen Codierungen nicht-verbaler Art identifiziert: Der Bereich der Klangwelt, des Geschmacks, der taktile Wahrnehmung, die Aktivität des Blickens, kurz die körperliche Dimension ästhetischer und performativer Vorgänge. Das Konzept *embodiment*, das der amerikanische Ethnologe Thomas Csordas ins Spiel brachte, regt entsprechende Modellbildung an. Statt auf „Kultur als Text“ zu beharren, versteht Csordas *embodiment* als „existential ground of culture and self“ und nimmt „somatic modes of attention“ in den Blick.³⁹ Csordas setzt dem „Konzept der Repräsentation das der ‚gelebten Erfahrung‘, des Erlebens entgegen“.⁴⁰ Ohne Körper keine Kultur, das ist mit Verweis auf Merleau-Ponty Csordas Grundakkord. Ähnlich anregend sind etwa auch die Überlegungen der Theaterwissenschaftlerin Erika Fischer-Lichte in Richtung einer Ästhetik des Performativen. „Verkörperung“ verweist demnach nicht nur auf Bedeutung und Zeichenhaftigkeit, sondern vor allem auf körperliche Materialität und seine ansteckende Wirkung auf Betrachter. Es geht darum, so schreibt Fischer-Lichte, „dem Körper eine vergleichbar paradigmatische Position zu ver-

³⁸ Vgl. Peter J. Bräunlein: Bildakte. Religionswissenschaft im Dialog mit einer neuen Bildwissenschaft. In: Brigitte Luchesi, Kocku von Stuckrad (Hg.): Religion im kulturellen Diskurs. Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag. Berlin 2004, S. 195–233.

³⁹ Vgl. Thomas Csordas: Somatic modes of attention. In: Cultural anthropology 8 (1993), S. 135–156 und T.C. (Hg.): Embodiment and experience. The existential ground of culture and self. Cambridge 1994.

⁴⁰ Erika Fischer-Lichte: Ästhetik des Performativen. Frankfurt a.M. 2004, S. 153.

schaffen wie dem Text, anstatt ihn unter dem Textparadigma zu substituieren“.⁴¹

Selbstgeißelung und Selbstkreuzigungen lassen sich aus der Dynamik performativer Ästhetik begreifen. Dabei geht es um die Präsenz des phänomenalen Leibes in performativen Ereignissen. Es geht um das Zeigen des Körpers. Der Körper der Akteure wird in zweifacher Weise gezeigt. Es ist ein intentionales „Zeigen als“, der Verweis auf den leidenden Körper Christi. Zum anderen ist es die Theatralität des Ereignisses und das Spiel mit dem Unvorhersehbaren, in dem sich etwas anderes, möglicherweise Unvorhergesehenes zeigt. Die Möglichkeit des Scheiterns bei einer Kreuzigung ist für Akteure und Zuschauer stets gegenwärtig, bedrohlich, erregend. Der Einsatz von Hammer und Nagel, der Moment des Durchbohrens von Haut und Fleisch, erzeugen eine Präsenz des Augenblicks, der feste Bedeutungszuschreibungen aufhebt, Affekte provoziert und das Symbolische irritiert.⁴²

V.

Das scheinbare bizarre Thema philippinischer Selbstkreuzigungen verweist auf ein zentrales Thema der abendländischen Religionsgeschichte. Der Satz des Johannes-Evangeliums „und das Wort war Fleisch geworden“ führte nicht nur dazu, dass der Begriff „Verkörperung“, wie Klaus Heinrich schreibt, zu einem „Zentralbegriff okzidentaler Realitätserfassung“ wird.⁴³ Dieser Satz zeitigte darüber hinaus weit dramatischere Konsequenzen. Unterschiedlich verfasste Lehren von der Inkarnation Gottes führten, in wechselnden Wellen, zu Mord und Totschlag.

Die Behauptung der Doppelnatur Christi erzeugt nicht nur Paradoxien, sondern ebenso eine stete Spannung zwischen Körper und Bild, zwischen unsichtbarem und sichtbarem Körper, und sie wirkt jenseits der Religionsgeschichte auf vielfältige Konfigurationen europäischer Geistes- und Kulturgeschichte. Darüber hinaus ist unser Verhältnis zum technischen Bild angesprochen ebenso wie die Frage nach Authentizität des Selbst und dem Wesen von Wirklichkeit im Zeitalter digitaler Hyperrealität. Die kulturwissenschaftliche Beschäftigung mit Fleisch und Blut, mit dem präsenten und nicht nur transzendenten Körper ist erkenntnisträchtig.

⁴¹ Ebd.

⁴² Dieter Mersch: Körper zeigen. In: Erika Fischer-Lichte, Christian Horn, Matthias Warstat (Hg.): Verkörperung. Tübingen, Basel 2001, S. 75–90, hier S. 87 und 89.

⁴³ Klaus Heinrich: Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt. Notizen über das Unbehagen bei der Lektüre des Johannes Evangeliums. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 49 (1997), S. 345–363.