

Von rituellen Selbstkreuzigungen und sindonologischen Kontroversen

Anmerkungen zur Materialität des Christuskörpers

Peter J. Bräunlein

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 unterhielt ich mich mit zahlreichen Menschen, fragte nach Motiven, Deutungen und Sinn des Geschehens.



Abb. 1 Kreuzigungsritual auf den Philippinen, 1997. Foto: Peter J. Bräunlein

Zurück in Deutschland war die Ausarbeitung des gesammelten Materials von vielen 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: Länge und Form der verwendeten Nägel, ob diese auch wirklich die Hand- und Fußflächen durchbohren und an welcher Stelle genau, wieviel Blut fließen würde, wie lange der Körper am Kreuz verharre, ob nicht dauerhafte Verletzungen, Wundinfektionen oder gar Tod die unvermeidliche Folge solcher Praktiken seien (Abb. 1).

Mitunter mündet solches Nachfragen in eine 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 vorführten, sei demnach nichts als ein bizarres Spektakel für Leichtgläubige.

Bemerkenswert sind diese Fragen deswegen, weil dahinter vorgebliebene Kenntnis über die «echte» Kreuzigung Christi zum Ausdruck kommt. Dieses «Wissen» um die echte Kreuzigung ist zunächst visuelles und affektives Wissen, fraglos gespeist durch den jahrhundertealten «Dolorismus» spätmittelalterlicher Bildtradition.² Es ist zudem modernes, d. h. wissenschaftliches Wissen, gestützt auf die Erfindung der Fotografie und kriminaltechnische Untersuchungen eines besonderen Textils, des Turiner Grabtuchs.

Der Peinigungsrealismus auf den Kreuzigungstafeln des Isenheimer Altars (1506–1515), um ein bekanntes Beispiel zu wählen, generiert

1 Die Forschungsergebnisse sind veröffentlicht in Bräunlein 2010: *Pasion/Pasyon*.

2 Zu Begriff und Phänomen des spätmittelalterlichen «Dolorismus» vgl. Dinzlbacher 2000: *Handbuch der Religionsgeschichte* 2, 73–78.

solches «Wissen» um die wahren Todesumstände Jesu. Über viele Jahrhunderte mobilisieren Bilder des Gekreuzigten die Vorstellungskraft und überzeugen durch ihre affektive Aufladung.

Dass die technischen Details der Kreuzigung weitgehend unbekannt sind, diese Hinrichtungsart nach der Konstantinischen Wende außer Gebrauch kommt und die uns geläufigen Darstellungen des Gekreuzigten überhaupt erst vor ca. 1000 Jahren erfunden werden, ist hier offenbar unerheblich.³

Der an den Tag gelegte Eifer, mit dem die Materialität des Christuskörpers in den Mittelpunkt gerückt wird, ist gleichermaßen auffällig wie systemimmanent. 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 für den Christuskörper und für die Physiologie des Schmerzes sind weder archaische Restbestände noch entstammen sie dem «Untergrund» katholischer Frömmigkeit wie Christoph Daxelmül-

3 Zur Geschichte der antiken Hinrichtungstechnik vgl. Kuhn 1990: Die Kreuzesstrafe. Die älteste Darstellung des Gekreuzigten ist ein Spott-Graffito vom Paedagogicum am Palatin in Rom. Das Graffito ist singulär und die unsichere Datierung reicht vom Beginn des 2. Jhs. bis zu Beginn des 3. Jhs. Die Ritzzeichnung zeigt einen eselköpfigen Christus am Kreuz, davor eine Person mit erhobener Hand. Die griechische Schrift besagt: «Alexamenos sebete theon»: «Alexamenos betet Gott an».

Ganz generell ist die Ikonographie des Gekreuzigten lange von der Einheit von Tod und Auferstehung geprägt. Das ändert sich allmählich um 1000 und um 1200 hat sich dann eine radikale Wende vollzogen. Christus ist der Schmerzensmann geworden, der fortan am Kreuz hängend (und nicht siegesgewiss stehend) dargestellt wird. Vgl. Murray 1990: Kreuz III; Dinkler 1967: Kreuz als Siegeszeichen. Die Abb. des Spott-Graffito findet sich auf der Wikipedia-Seite «Alexamenos graffito»: en.wikipedia.org/wiki/Alexamenos_graffito [22.07.2013].

4 Zur Passionsmystik vgl. Bynum 1996: Mystikerinnen und Eucharistieverehrung; Dinzelbacher 1994: *Christliche Mystik im Abendland*, 194–261, 281–330. Zur Verehrung der Wunden und Geheimen Leiden Christi vgl. Ulrich Köpf 1997: Passionsfrömmigkeit; Nina Gockereel 1990: Das Leiden Christi; und dies. 1993: «Sie durchstachen mich». Die Website «Verehrung der heiligen Kostbaren Wunden Jesu», liefert, mit Imprimatur versehen, entsprechende Gebetstexte für Gläubige im digitalen Zeitalter: www.adorare.de/7wunden.html (11.10.2011).

ler meint.⁵ Sie folgt vielmehr einer immanent angelegten Logik dieser Religion, die eben ohne die Gründungserzählung von Folter, Hinrichtung und Wiederauferstehung nicht denkbar ist. Zudem fordert diese im Religionsvergleich doch sehr merkwürdige Gründungserzählung eine besondere emotionale Plausibilisierung.⁶

Allerdings steht diese Obsession für die Körperlichkeit des Leidens in einem sperrigen Verhältnis zur theologischen Faszination für die Metaphorik des Christuskörpers. Die gelehrten Auslegungen der einschlägigen Verweise wie «verbum caro factum est» – «das Wort ist Fleisch geworden» (Joh 1, 14) oder auch die Zeile im Kolosserbrief «In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitas corporaliter» – «Denn in ihm allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes» (Kol 2, 9) rücken nun gerade nicht einen wirklichen menschlichen Körper ins Zentrum der Betrachtung. Stattdessen werden Muskeln, Haut, Herz, Nervenstränge und Körperflüssigkeiten in eine Leib-Metaphorik verwandelt. Der Christuskörper 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 Christuskörpers trägt Provokationspotenzial in sich und konfrontiert mit basalen Themen europäischer Reli-

5 Vgl. Christoph Daxelmüller 2001: «*Süße Nägel der Passion*». 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 2010, 148–155.

6 Vergleicht man die Gründungsmythen der heute praktizierten Weltreligionen, fällt sofort auf, dass keine andere Religion eine auch nur annähernd so dramatische, ja absonderliche Ouvertüre wie das Christentum zu bieten hat. Im Mittelpunkt stehen: ein dubioser Gerichtsprozess, ein des Hochverrats bezichtigter Exorzist und Wunderheiler, der wenig Leidenschaft zeigt, das Gegenteil zu beweisen. Ferner: peinlich genaue Schilderungen von Folter und Hinrichtung, und schließlich die Wiederkehr eines lebenden Toten.

gions- und Kulturgeschichte. Die Konfiguration sichtbarer/unsichtbarer 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».⁷

Die Materialität philippinischer Kreuzigungen, ihr körperlicher Vollzug, so mein Ausgangspunkt, ist es, die in der Spätmoderne 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 (Abb. 2).

Der Jünger 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 Erkenntnismethoden (für Kleingläubige, wie wir es sind) 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.

7 Der feststellbare *material turn* in den Kultur- und Sozialwissenschaften, der sich gegen das Konstruktionsparadigma und eine übertriebene Betonung von «Diskurs» und «Dispositiv» wendet, bringt auch den «Körper» unter neuen Vorzeichen zurück in die Debatte. Vor dem Hintergrund dieses *turns* sind die alten Kontroversen um die Materialität des Christuskörpers sehr lehrreich. Zum *material turn* vgl. Hicks 2010: *The Material-Cultural Turn*; Bräunlein 2012: *Material Turn*.



Abb. 2 Caravaggio, Der ungläubige Thomas, 1601, ibiblio, The public's Library and Digital Archive (www.ibiblio.org/wm/paint/auth/caravaggio/st-thomas.jpg)

Caroline Walker Bynum zeichnet die Deutungen der körperlichen Wiederauferstehung im westlichen Christentum vom frühen dritten Jahrhundert bis in die Zeit um 1300 nach.⁸ Bynum verweist zunächst auf die christlichen Apologeten des zweiten und dritten Jahrhunderts, Tertullian, Irenaeus von Lyon, Minucius Felix u. a. Sie 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, hielt sich über Jahrhunderte erstaunlich beharrlich. Erörterungen über Alter, Gestalt und physischen Zustand des auferstandenen Körpers waren außerordentlich facettenreich. Sie ließen sich allerdings nicht philosophisch kohärent zusammenführen, waren theologisch vieldeu-

8 Vgl. Caroline Walker Bynum 1995: *The Resurrection of the Body*.

tig und mitunter ästhetisch anstößig.⁹ Was geschieht nach 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 aktiv sein? Sind Geschlechtsorgane vorhanden und wie wird es um körperliches Begehren bestellt sein? Was geschieht bei Verlust von Körpergliedern und mit Narben? 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. Muttermilch-Rinnsale 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.¹⁰

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.¹¹ 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 vollkom-

9 Vgl. Bynum 1995, 11.

10 Vgl. a. a. O., 291f. Verstümmelt- und Verschlungen-Werden als Horrorszenarien in Purgatorium und Hölle finden sich auch bei Dante. Vgl. a. a. O., 299.

11 Vgl. a. a. O., 267, Anm. 156.

mener 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 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 dadurch 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.¹² Bynum zeigt in ihrer Ideengeschichte überzeugend, dass die Idee der Seele und ihrer Vormachtstellung über den Körper keineswegs den 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.¹³

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.¹⁴

Das Mittelalter hallt nach. Unsere Vorstellung etwa von körperlicher Unversehrtheit und dem Anrecht darauf haben sich in das (deutsche) Grundgesetz eingeschrieben. Die Kontroversen um Organspenden, um Grenzen und Möglichkeiten der Organtransplantation, aber auch Be-

12 Die Vorstellung der erneuten Zusammenfügung von Materiepartikel zur ursprünglichen Gestalt, wie bereits bei Tertullian gedacht, bleibt bis ins 17. Jahrhundert eine theologische Option. Vgl. a. a. O., 276.

13 Vgl. ebd.

14 A. a. O., 11.

denken gegenüber der Gentechnik 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.

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 photographische Aufnahme einer berühmten christlichen Reliquie, des Turiner Grabtuchs. Anlässlich des 400. Jubiläums des Turiner Doms im Jahr 1898 fertigte der Turiner Bürgermeister und begeisterte Amateurfotograph Secondo Pia eine entsprechende Aufnahme an. In jenem Moment, als er in seiner Dunkelkammer das belichtete Papier in die Entwicklerflüssigkeit taucht und ihn nach wenigen Sekunden ein Gesicht anblickt, sei Pia beinahe in Ohnmacht gefallen. Denn diese «Offenbarung des Negativs» zeigte ein Antlitz, das niemand jemals zuvor gesehen hatte (Abb. 3).¹⁵

Das 4,36 mal 1,10 Meter breite Leinentuch ist seit Mitte des 14. Jahrhunderts in der christlichen Welt bekannt. Der darauf mit bloßem Augen kaum erkennbare Ganzkörper-Abdruck des Gekreuzigten wurde von einigen schon früh 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.»¹⁶ Das dazumal brandneue optische Verfahren objektiviert Augenzeugenschaft, und verspricht, wie einst bei Thomas, den Glauben durch den Augensinn zu bestätigen.

15 Vgl. Georges Didi-Huberman 2004: Anhaltspunkt, 320.

16 A. a. O., 321.

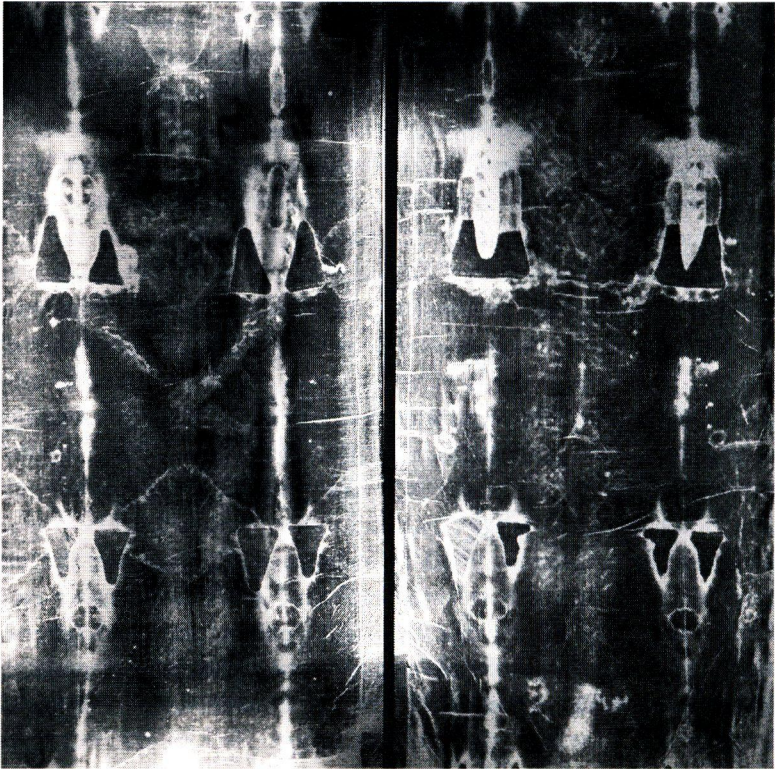


Abb. 3 Negativbild des Turiner Grabtuchs, 1898. http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Turin_shroud_negative-positive.JPG, Yuval Y

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 Allgegenwart des Körpers Christi gegeben, der uns im Leichentuch anblickt, dort, wo er nicht ist, doppelt abwesend, nämlich als Toter und

Auferstandener und zugleich auf schreckliche Weise in den Anzeichen seiner Passion anwesend.¹⁷

Die Berührung des toten Körpers mit dem Leinengewebe und seine Durchdringung mit Körperflüssigkeit lässt in einem fototechnisch unterstützten Verfahren vor unseren Augen die Projektion des Todeskampfes Christis entstehen.

Das hier zu Tag tretende Bedürfnis nach Evidenz bedurfte wissenschaftlicher Beglaubigung. Der Biologe Paul Vignon und der 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 wird akribisch protokolliert. Aus den Schattierungen eines Flecks, von Vignon in eine Graphik übertragen und nummeriert, wird, um ein Beispiel zu nennen, folgender Ablauf rekonstruiert:

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.¹⁸

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 ergründen. 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 hämmert Barbet einen amputierten Arm an einen Balken, um die Eigenschaften des möglichst frischen Gewebes zu untersu-

17 A. a. O., 328.

18 Paul Vignon 1938: *Le Saint Suaire*, 33, hier zitiert aus Didi-Huberman 2004: 328.

chen. 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 (Abb. 4).¹⁹

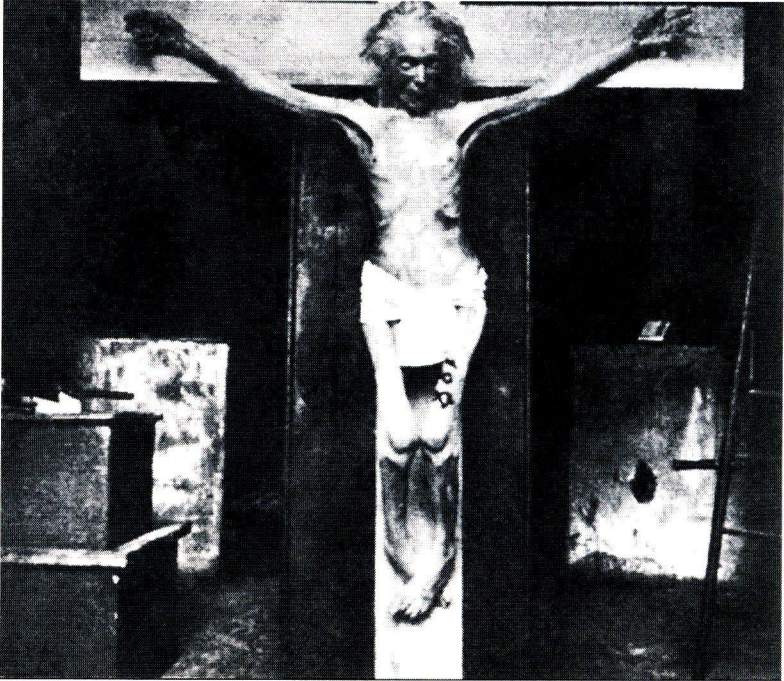


Abb. 4 Zu experimentellen Zwecken gekreuzigter Leichnam, aus: Barbet, Pierre (1950): *La passion de N.-S. Jésus Christ selon le chirurgien*. Dillen: Issoudun, 227

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.²⁰ Die experimentelle Realisierung einer Kreuzigung, für die Barbet «irgendeine frische und noch flexible Leiche» aus

19 Vgl. Pierre Barbet 1953: *Die Passion Christi*, 156.

20 Vgl. a. a. O., 196, 238.

dem Anatomie-Hörsaal besorgt, wird von ihm fotografisch dokumentiert. Dieses Bemühen um den Effekt eines «wahrhaft» Gekreuzigten nennt Georges Didi-Huberman «Phantasma der Referentialität».²¹

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 sei. Barbet hielt Vorträge vor Priesteramtsanwärtern 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.²²

Kreuzigungsexperimente waren damit keineswegs diskreditiert, sondern als wissenschaftlicher Weg etabliert worden, biblische Wahrheiten zu bestätigen. In den 1970er Jahren unternahm der New Yorker Gerichtsmediziner Frederick T. Zugibe erneut solche Experimente. Dafür bediente er sich keiner Leichen, sondern seines Assistenten, den er mit Leder-Manschetten an ein Kreuz hängt, um die auftretenden körperlichen Belastungen zu messen.²³ Zugibe glaubte seinerseits, Barbet widerlegen zu können und behauptete, Christus sei weder durch die Handwurzel genagelt worden noch eines Erstickungstodes gestorben. Todesursächlich sei vielmehr ein letaler Schock, ausgelöst durch gleichermaßen physische wie psychische Faktoren: Angstzustände im Garten Gethsemane, intensives Schwitzen und Blutverlust durch Dornenkrone und Geißelung.²⁴

Mit Zugibes experimentellem Einspruch gegen die Erstickungs-These ist die theologische Referenz auf das mosaische Opfer, das verbluten

21 Didi-Huberman 2004, 337. Die erwähnte Abbildung findet sich auf S. 336.

22 Vgl. Barbet 1935: *Les cinq plaies du Christ*. Diese Ausgabe erschien 1950 erweitert und mit kirchlichem Imprimatur versehen unter dem Titel *La Passion de Jésus-Christ selon le chirurgien*. Das Werk wurde u. a. ins Niederländische, Spanische, Portugiesische, Italienische, Englische und Deutsche übertragen. Vgl. die deutsche Ausgabe: Barbet 1953.

23 Eine Abbildung des wissbegierigen Experimentators und seines leidensfähigen Assistenten am Kreuz findet sich auf Zugibes Website: <http://e-forensicmedicine.net/Barbet.htm> (08.10.2011).

24 Eine Zusammenfassung seiner Forschungen bietet Fredrick T. Zugibe 2005: *The crucifixion of Jesus*.

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 Trigemini-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 [sic!]). Dazu kamen schubweise Schweißausbrüche durch schreckliche 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 mosaïschen 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!²⁵

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 Christuskörper 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;

25 www.2jesus.de/bibel-forum/turiner-grabtuch-t3971.html (08.10.2011).

die Fessel, die Christus auf dem Kreuzweg am linken Fuß trug; deren genaue Form usw.» oder das Ejakulat des Gekreuzigten, manifestiert in einer Fleckenspur.²⁶

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 die «Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert» und das Wechselverhältnis von Wissenschaft, Technik und Religion in diesem Jahrhundert, das als «Zeitalter der Wunder *par excellence*» gelten muss.²⁷

Gleichzeitig und hintergründig wird dabei eine alte Streitfrage weiter diskutiert, nämlich, was als das echte Bild Christi zu gelten habe. Mit dieser Frage, so hat Hans Belting gezeigt, ist frühzeitig, längst vor dem Zeitalter der Kunst, die Spurensuche nach dem Körper Christi verknüpft.²⁸ 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 sich in Legende und auf dem Schweiß Tuch der Veronika realisiert. Somatische Argumente sind in dieser Bilderfrage älter als metaphysische.²⁹

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 diente. 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 theolo-

26 Vgl. Didi-Huberman 2004, 334, 337f. Die Vermutung, auch das Sperma Christi sei auf dem Grabtuch zu identifizieren, wurde auf einem Turiner Kongress im Jahr 1978 von Père Côme vorgetragen. Vgl. Côme 1979: *Le détail*; François Tanazacq 2001: *La suprême abjection*.

27 Vgl. Alexander C. T. Geppert/Till Kössler (Hg.) 2011: *Wunder*.

28 Vgl. Hans Belting 1993: *Bild und Kult*; Ders. 2005: *Das echte Bild*.

29 Vgl. Belting 2005, 48.

gischen Scharfsinn.³⁰ Gestützt wurde der Argumentationsgang materiell. Die textilen Abdrucke 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 der 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.³¹

Der Widerspruch «zwischen Abdruck und Bild oder Abdruck und echtem Gesicht», die «doppelte Ansicht von Beweis und Bild» bleiben nicht nur für das Genre des sogenannten *Acheiropoieton*, jener «nicht von Menschenhand gemachten Bilder»³² und ihrer Repliken in Ikonengestalt bestehen.³³

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.³⁴

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.

Die Verbildlichung Christi ist ein Streitthema mit weitreichenden Implikationen. Die Vergegenwärtigung des unsichtbaren Körpers Christi

30 Zu den unterschiedlichen Positionen im Bilderstreit vgl. Bräunlein 2009: *Ikonische Repräsentation*, 783–785.

31 Belting 2005, 50.

32 Zum Bildtypus des *Acheiropoieton* siehe neben den Arbeiten von Belting u. a. Daniel Spanke 2000: *Das Mandylyon*; und Gerhard Wolf 2002: *Schleier und Spiegel*.

33 Vgl. Belting 2005, 50, 52. Das Turiner Grabtuch, das sei an dieser Stelle erwähnt, wird von der katholischen Kirche als Ikone und nicht als Reliquie betrachtet.

34 A. a. O., 48.

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 erst 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 in der Gegenwart, begeisterter denn je, praktiziert.³⁵

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.³⁶ 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 damals 16-jährige Lucia Reyes, die sich 1977 erstmals und unter Präsenz zahlreicher Medienvertreter kreuzigen ließ und dieses dann in den folgenden 13 Jahren wiederholte.

35 Zur Geschichte der Flagellation auf den Philippinen vgl. Bräunlein 2010, 359–365.

36 Zur Geschichte der Selbstkreuzigung auf den Philippinen vgl. a. a. O., 436–441.

Ab Mitte der 1980er Jahre kamen weitere Kreuzigerinnen und Kreuziger hinzu, die ihrerseits Lucia kopierten, so dass dort seither im Durchschnitt zwischen zwei und vier Kreuzigungen pro Jahr stattfinden (Abb. 5).



Abb. 5 Lucy Reyes am Kreuz, 1985. Foto: Archiv der Gekreuzigten, aus: Bräunlein, Peter J. (2010): *Passion/Pasyon. Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum*. Wilhelm Fink: München, 384, Abb. 36

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. Diese Hypothese gab einen voreingenommenen Blick auf christlich gerahmte Körperpraktiken vor, in dem auch die dichotome abendländische Konfiguration von Geist und Materie enthalten war. 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 merkwürdigem Kontrast zur Außenwahrnehmung des Geschehens durch Unbeteiligte, aber vor allem auch in den Medien. In dem dort beförderten Diskurs war häufig die Rede von Schuld und Sühne.

Flagellanten und sogenannte Kreuzschlepper waren in der überwiegenden Mehrheit motiviert durch ein Gelübde. Die Gründe dafür waren mehrheitlich krankheitsbezogen. Das Gelübde, *panata* genannt, ist ein kulturelles Muster, dass 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.³⁷

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 Erleichterung 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.

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 eine schwere lebensbedrohliche Krankheit auf. Am Rande des Todes stehend erfährt der/die Erkrankte die Begegnung mit Maria oder Jesus, entweder in Gestalt des Nazare-

37 Zu Motiven der Selbstgeißelung vgl. a. a. O., 366–377.

ners (Jesus mit Dornenkrone, das Kreuz tragend), meist jedoch in Gestalt des Santo 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 Santo 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 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 Santo Niño/dem Nazarener festgelegt. Während der Kreuzigung ist die/der Gekreuzigte in einem Trancezustand, besessen von Santo 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 er das soziale Prestige und die Anzahl der Klienten. Das hier zugrundeliegende Muster – Krankheit, Berufungserlebnis, 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 überzeugender 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 nahezuliegen, Selbstkreuzigungen und Selbstgeißelung als rituelle Ereignisse zu analysieren und zu decodieren. 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 anwenden.³⁸ Hinter der Ambition von Geertz 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 nicht einzufangen ist, sollte aus den vorausgegangenen Erläuterungen deutlich geworden sein.

Ich habe an anderer Stelle auf die dahinterliegende Repräsentations-Problematik hingewiesen und bin dabei für eine Konzeption von Bild-Akten eingetreten, die die somatisch-affektive Dimension einbezieht und Bildwissenschaft und Religionswissenschaft ins Gespräch bringt.³⁹

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.

38 Vgl. Clifford Geertz 1995: Deep play.

39 Vgl. Peter J. Bräunlein 2004: Bildakte; und Bräunlein 2009: Ikonische Repräsentation, 773ff.

Als Schwachstelle wurde die Nichtbeachtung von kulturellen Codierungen nicht-verbaler Art identifiziert: Der Bereich der Klangwelt, des Geschmacks, der taktilen 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 Modellbildungen 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.⁴⁰ Csordas setzt dem «Konzept der Repräsentation das der «gelebten Erfahrung, des Erlebens entgegen».⁴¹ Ohne Körper keine Kultur, das ist mit Verweis auf Merleau-Ponty der Grundakkord von Csordas.

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 verschaffen wie dem Text, anstatt ihn unter dem Textparadigma zu subsumieren».⁴²

Selbstgeißelungen 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 der Körper des individuellen Akteurs, eingebunden in die Theatralität des Ereignisses, in das Spiel mit dem Unvorhersehbaren. Die Möglichkeit des Scheiterns ist für Akteure und Zuschauer stets präsent. Der Einsatz von Hammer und Nagel, der Moment des Durchbohrens von Haut und Fleisch, erzeugen eine

40 Thomas Csordas 1993: *Somatic modes*; und ders. 1994: *Embodiment and experience*.

41 Erika Fischer-Lichte 2004: *Ästhetik des Performativen*, 153.

42 Ebd.

Präsenz des Augenblicks, der feste Bedeutungszuschreibungen aufhebt, Affekte provoziert und das Symbolische irritiert.⁴³

Das scheinbar bizarre Thema philippinischer Selbstkreuzigungen verweist auf ein zentrales Thema der abendländischen Religionsgeschichte. Der Satz des Johannesevangeliums «und das Wort ist Fleisch geworden» führte nicht nur dazu, dass der Begriff «Verkörperung», wie Klaus Heinrich schreibt, zu einem «Zentralbegriff okzidentaler Realitätserfassung» wurde.⁴⁴ Dieser Satz zeitigte darüber hinaus weit dramatischere Konsequenzen. Unterschiedlich verfasste Lehren von der Inkarnation Gottes führten, in wechselnden Wellen, zu Mord und Totschlag.⁴⁵

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.

Bibliographie

- Barbet, Pierre (1935): *Les cinq plaies du Christ: étude anatomique et expérimentale*. Dillen: Paris
- Barbet, Pierre (1950): *La passion de N.-S. Jésus Christ selon le chirurgien*. Dillen: Issoudun
- Barbet, Pierre (1953): *Die Passion Jesu Christi in der Sicht des Chirurgen*. Badenia: Karlsruhe

43 Vgl. Dieter Mersch 2001: Körper zeigen, 87, 89.

44 Klaus Heinrich 1997: Wie eine Religion, 363; vgl. auch Heinrich 1992: *Vernunft und Mythos*, 86f.

45 Zu den theologischen Begründungen für Bildverehrung (Ikonodulie) im 9./10. und im 16. Jh. vgl. Bräunlein (2009), 783–788.

- Belting, Hans (1993): *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. C. H. Beck: München
- Belting, Hans (2005): *Das echte Bild. Bilderfragen als Glaubensfragen*. C. H. Beck: München
- Bräunlein, Peter J. (2004): Bildakte. Religionswissenschaft im Dialog mit einer neuen Bildwissenschaft. In: *Religion im kulturellen Diskurs. Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag*, hg. von Brigitte Luchesi/Kocku von Stuckrad. de Gruyter: Berlin, 195–233
- Bräunlein, Peter J. (2009): Ikonische Repräsentation von Religion. In: *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Bd. II.*, hg. von Hans G. Kippenberg/Jörg Rüpke/Kocku von Stuckrad. Vandenhoeck & Rupprecht: Göttingen, 771–810
- Bräunlein, Peter J. (2010): *Passion/Pasyon. Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum*. Wilhelm Fink: München
- Bräunlein, Peter J. (2012): Material Turn. In: *Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen*, hg. von Georg-August-Universität Göttingen. Wallstein Verlag: Göttingen, 30–44
- Bynum, Caroline Walker (1995): *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. Columbia University Press: New York
- Bynum, Caroline Walker (1996): Mystikerinnen und Eucharistieverehrung im 13. Jahrhundert. In: *Dies.: Fragmentierung und Erlösung*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 109–147
- Côme, R. Père (1979): Le détail le plus atroce de la Passion du Christ. In: *La Sindone e la Scienza: bilanci e programmi: atti del II Congresso internazionale di sindonologia, 1978*, hg. von Piero Coero Borgia. Edizioni paoline: Rom, 424–427
- Csordas, Thomas J. (1993): Somatic modes of attention. In: *Cultural anthropology*, 8(3), 135–156
- Csordas, Thomas J. (Hg.) (1994): *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press: Cambridge
- Daxelmüller, Christoph (2001): «Süße Nägel der Passion» Die Geschichte der Selbstkreuzigung von Franz von Assisi bis heute. Patmos: Düsseldorf
- Didi-Huberman, Georges (2004): Anhaltspunkt für eine abwesende Wunde. Monographie eines Flecks. In: *Stigmata. Poetiken der Körperinschrift*, hg. von Bettina Menke/Barbara Vinken. Wilhelm Fink: München, 319–340
- Dinkler, Erich (1967): Das Kreuz als Siegeszeichen. In: *Theologia Crucis – Signum Crucis. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag*, hg. von Carl Andresen/Günter Klein. Mohr: Tübingen, 55–76
- Dinzelbacher, Peter (1994): *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*. Ferdinand Schöningh: Paderborn
- Dinzelbacher, Peter (Hg.) (2000): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Bd. 2: Hoch- und Spätmittelalter*. Schöningh: Paderborn

- Fischer-Lichte, Erika (2004): *Ästhetik des Performativen*. Suhrkamp: Frankfurt am Main
- Geertz, Clifford (1995): «Deep play»: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf. In: Ders.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 202–260
- Geppert, Alexander G. T./Till Kössler (Hg.) (2011): *Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert*. Suhrkamp: Frankfurt am Main
- Gockerell, Nina (1990): Das Leiden Christi in der volkstümlichen Bilderwelt. In: *Hört, sehet, weint und liebt: Passionsspiele im alpenländischen Raum*, hg. von Michael Henker u. a. Süddeutscher Verlag: München, 145–156
- Gockerell, Nina (1993): «Sie durchstachen mich mit mancherlei Waffen ... ». Neuerworbene Bildwerke zum Themenkreis der Geheimen Leiden als Ergänzung der Sammlung Kriss im Bayerischen Nationalmuseum. In: *Frömmigkeit. Formen, Geschichte, Verhalten, Zeugnisse. Festschrift für Lenz Kriss-Rettenbeck*, hg. von Ingolf Bauer. Deutscher Kunstverlag: München, 161–194
- Heinrich, Klaus (1992): *Vernunft und Mythos*. Stroemfeld/Roter Stern: Basel/Frankfurt am Main
- Heinrich, Klaus (1997): Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt. Notizen über das Unbehagen bei der Lektüre des Johannes-Evangeliums. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 4, 345–363
- Hicks, Dan (2010): The Material-Cultural Turn: event and effect. In: *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, hg. von Dan Hicks/Mary C. Beaudry. Oxford University Press: Oxford, 25–98
- Köpf, Ulrich (1997): Passionsfrömmigkeit. In: *TRE* 27, 722–764
- Kuhn, Heinz Wolfgang (1990): Die Kreuzesstrafe, insbesondere in Palästina von 63 v. Chr.–66 n. Chr. In: *TRE* 19, 713–725
- Mersch, Dieter (2001): Körper zeigen. In: *Verkörperung*, hg. von Erika Fischer-Lichte u. a. A. Francke: Tübingen, 75–90
- Murray, Sister Charles (1990): Kreuz III. Alte Kirche. In: *TRE* 19, 726–732
- Spanke, Daniel (2000): *Das Mandylion. Ikonographie, Legenden und Bildtheorie der «Nicht-von-Menschenhand-gemachten» Christusbilder*. Monographien des Ikonen-Museums Recklinghausen. Bd 5: Recklinghausen
- Tanazacq, François (2001): *La suprême abjection de la Passion du Christ*. Haute Pierre: Bruxelles
- Vignon, Paul (1938): *Le Saint Suaire de Turin devant la science, l'archéologie, l'histoire, l'iconographie, la logique*. Masson: Paris
- Wolf, Gerhard (2002): *Schleier und Spiegel. Traditionen des Christusbildes und die Bildkonzepte der Renaissance*. Wilhelm Fink: München
- Zugibe, Frederick T. (2005): *The crucifixion of Jesus: a forensic inquiry*. M. Evans and Co.: New York