

Christina von Braun
Blut als Metapher in Religion und Kunst
Evangelischer Kirchentag Frankfurt 15.6.2001

In dem Film ‚Interview mit einem Vampir‘ führt ein routinierter Vampir einen Neuling in die Kunst des Blutgenusses ein. Dieser hat sich bisher nicht überwinden können, von Menschenblut zu trinken, und ernährt sich deshalb kläglich vom Blut der Kaninchen, Eichhörnchen oder gar Mäusen. Der routinierte Vampir will ihm den, wie er meint, raffinierteren Geschmack des Menschenblutes näherbringen und bietet ihm – nachdem er zwei Frauen durch einen kurzen Biß dem Leben entrissen hat – ein Kristallglas mit rotem Saft an: „Trink“, sagt er zu ihm, „und stell Dir vor, es sei Wein“.

In dieser kleinen Szene ist in nuce – und auf ironisch verkehrte Weise – ein Teil der Religions- und politischen Geschichte des Abendlandes enthalten. Erstens handelt es sich natürlich um eine Umkehrung des Geschehens beim christlichen Abendmahl, wo dem Gläubigen aus einem Kelch Wein geboten wird, den er als das Blut des Erlösers trinkt. Zweitens wird hier der jahrhundertealte Mythos des Vampirs aufgegriffen: ein Mythos, hinter dem sich der Anti-Christ verbirgt, der jeden Pakt mit Blut unterschreiben läßt und der, die Vampire und Draculas der Moderne präfigurierend, als Blut-*Dieb* galt – im Gegensatz zum Heiland, der sein Blut für die anderen opfert. Drittens werden in dem Film die Frage des ‚verletzlichen‘ und des geschlechtlichen Körpers behandelt – zwei Problemkreise, um die das Blut in vielen religiösen und politischen Zusammenhängen kreist. Und schließlich behandelt diese Szene auch die Simulationstechniken selbst – zunächst natürlich den Akt der Verwandlung von Wein in Blut, dann aber auch die Tatsache, daß dieses in einem *Film* geschieht: Simulationsmedium schlechthin, wo sich – dank einer ausgeklügelten Bild- und Tontechnik – der Zuschauer in einem anderen Raum, einer anderen Zeit befindet und etwas am eigenen Leibe erfährt, das eigentlich dem Bereich des Imaginären angehört. Dieser Topos, daß im Film das Imaginäre als Realität erlebt wird, wird im ‚Interview mit einem Vampir‘ an mehreren Stellen ironisch aufgegriffen: So befindet sich der geplagte Anfänger, inzwischen Routinier im Geschäft des Bluttrinkens, gegen Ende des Films, nachdem er viele Abenteuer bestanden hat, in einem Kino (wie der Zuschauer selbst), um dort genußvoll einen Sonnenuntergang (natürlich auf Sunset Boulevard in Hollywood) zu erleben – eine Freude, die ihm, der das Licht und die Sonne scheut, im ‚normalen‘ Leben eines Vampirs verwehrt ist. Im Kino jedoch darf auch er genießen, was die anderen in echt erleben – eben weil diese Wirklichkeit nicht ganz echt ist.

Es gibt keinen Stoff, der mehr phantasmatische und historische Wirkungsmacht entfaltet hätte als das Blut. Das gilt auf religiöser wie auf politischer, kunstgeschichtlicher wie psychologischer Ebene. Blut ist der Lebenssaft, der den Körper des Menschen durchströmt – kommt er zum Stillstand, so versiegt das Leben. Und Blut zirkuliert in

den Adern der Gemeinschaft – eine historisch ungeheuer wirkungsmächtige Metapher, die sich u.a. in den Bildern der Blutgemeinschaft niederschlägt und oft im Opfergedanken ritualisiert wird. Schließlich ist Blut auch ein Symbol für die Wirklichkeit – eine Funktion, die nicht nur verständlich macht, warum im Bilderstreit des frühen Mittelalters Ikonen zu bluten hatten und kaum ein moderner Film auf den roten Saft verzichten kann, sondern auch erklärt, woher der Zusammenhang zwischen Blut und Geld kommt. Das Geld, Zeichen schlechthin, ist eine Simulationstechnik, die immer erneut in Erinnerung bringen muß, daß sie sich auf etwas Reales – Nahrung, Häuser, Schuhe – bezieht, und dieser Bezug wird durch den Vergleich mit Blut hergestellt. Insgesamt sind die Bedeutungen des Blutes so vielfältig und umfassend, daß sie in einem einzigen Vortrag kaum zu skizzieren sind. Ein Aspekt ist allerdings zentral, zumindest für die Geschichte der Religionen des Buches: der Zusammenhang von Tinte und Blut – ein Vergleich, hinter dem letztlich die Vorstellung steht, daß Religionen und Gemeinschaften, deren Glauben und Zusammengehörigkeit auf einem ‚Heiligen Text‘ beruhen, des Wirklichkeitsgehaltes von Blut bedürfen, um dem Text, dem geschriebenen Wort einen Leib und Leiblichkeit zu verleihen. Der Topos eines Leib gewordenen Logos spielt im Abendland auf allen Ebenen der Blutmetaphorik immer wieder eine Rolle.

Die Bedeutung des Blutes als „Sitz des Lebens“¹ und der Seelenkraft erklärt seine zentrale Rolle in vielen (wenn auch nicht allen) Religionen, archaischen wie schriftkundigen. Dabei hat das Blut eine ambivalente Bedeutung, die Gutes wie Gefährliches, Leben wie Tod verheißen kann, hierin dem Begriff des „Heiligen“ verwandt, das ursprünglich alles bezeichnet, was mit besonderer Kraft erfüllt ist – nützlicher wie schädliche Art. Dieselbe Ambivalenz offenbart sich auch in den Bildern des Blutes, die auf Gutes wie Böses verweisen können. Das deutsche Wort „Blut“ leitet sich ab von dem indogerm. *bhle* („quellen“, „platzen“, „fließen“). Seine heilbringende Kraft zeigte sich sowohl in den archaischen als auch in den christlichen Vorstellungen des Blutopfers, das in vor-monotheistischer Zeit durchaus auch ein Menschenopfer umfassen konnte, dann jedoch weitgehend von Tieropfern – insbesondere vom Stieropfer – abgelöst wurde. Die Faszination – etwa in Spanien – mit dem Stierkampf, gegen den die Kirche jahrhundertlang, wenn auch vergeblich, vorgegangen ist, hängt damit zusammen, daß sich dahinter, kulturgeschichtlich noch erkennbar, eigentlich der Ritus des Menschenopfers verbirgt. Waren die menschlichen Opfer zumeist männliche Opfer – durch ihr Blut sollten die ‚Mutter Erde‘ oder eine jungfräulich gebärende Muttergottheit befruchtet werden; wobei der männliche Same (auch noch in der römischen und griechischen Antike) als ein Derivat von Blut gedacht wurde –, so traten an diese Stelle männliche *Tieropfer*, vor allem der Stier. Erstens war er das größte und wertvollste unter den Opfertieren, zweitens eignete sich aber der Stier, deutlicher als

irgendein anderes Tier, als Symbol für Männlichkeit, Potenz und Fruchtbarkeit. Im Christentum traten die heilbringenden Seiten des Blutes im Selbstopfer des Erlösers – oder im Opferblut der Märtyrer – zutage. Hier war mit dem Blut – anders als beim Stieropfer – nicht physische Männlichkeit und Potenz, sondern *geistige* Fruchtbarkeit gemeint: das Fleisch gewordene *Wort* bzw. der Körper gewordene *Geist*. Allerdings stand auch hinter dem Konzept der ‚geistigen Fruchtbarkeit‘ seinerseits ein Bild von Männlichkeit. Davon wird noch die Rede sein.

Auch dem Menstrualblut wurden mächtige – positive wie negative - Kräfte unterstellt; es galt als verführerischer und gefährlicher Trank. Medizinische Lehrbücher empfahlen es zur Behandlung von Epilepsie und Aussatz, zur Verjüngung von alten Männern oder als Liebeszauber. Hildegard von Bingen (gest. 1179) rühmte in ihren *Libri subtilitatum diversarum natur creatur*, dem ältesten in Deutschland verfaßten Werk der Klostermedizin, Menstrualblutbäder beim Aussatz.² Noch in einem Arznei-Schatz von 1681 wird das ‚monatliche Geblüt‘ als Heilmittel gegen „die Rose oder auch andere Geschwulste und Schmerzen“ empfohlen.³ An anderer Stelle wurde das Menstruationsblut gegen Kinderlosigkeit verschrieben.⁴ Wurde das weibliche Blut in vielen Legenden der Antike in Verbindung mit Weisheit und geheimem Wissen gebracht, so wurde es in den abergläubischen Vorstellungen mit oft unheilvollen ‚magischen‘ Kräften gleichgesetzt, die dem Bereich des Bösen angehörten.⁵ Weit verbreitet war etwa der Aberglaube, daß das Blut von schwangeren Frauen, Dieben die Macht verleihe, unhörbar und unsichtbar zu sein.⁶ In dieser Vorstellung scheint die ganze Technik des Kinos mit seinen magischen visuellen und akustischen Räumen vorweggenommen.

Die *negativen* Bilder des Blutes betonen vor allem die Infektionsgefahr. Das zeigen besonders deutlich die Mythen um die sexuell übertragene (und bis Anfang des 20. Jahrhunderts unheilbare) Syphilis, die als Krankheit des ‚bösen Blutes‘ galt – eine Vorstellung, die sich in einigen heutigen Bildern von Aids fortgesetzt hat. Als Heilmittel gegen die Syphilis wurde die Berührung mit dem ‚guten‘ und heilbringenden Blut der Märtyrer oder der Beischlaf mit einer Jungfrau empfohlen. Dasselbe Bild von der heilbringenden Kraft des ‚reinen Wesens‘ griff Bram Stoker in seinem 1897 erschienenen Roman „Dracula“ auf, der zum Vorbild für viele Vampir-Geschichten der Moderne wurde. Obwohl sich mit der Moderne eine genaue Kenntnis der Beschaffenheit und der Gesetze des Blutes durchgesetzt hatte – das begann mit Harveys Entdeckung des Blutkreislaufs im Jahre 1624 und führte bis zur Bestimmung der Blutgruppen im Jahre 1901 –, haben sich die Mythen des ‚bösen Blutes‘ bis in die Jetztzeit gehalten, vor allem im politischen Kontext: Sie gehören zu den wichtigsten Topoi des Antisemitismus und sollten dazu führen, daß sich der Begriff der

‚Blutschande‘ genau umkehrte: Bezeichnete die ‚Blutschande‘ ursprünglich die Sünde des Verkehrs mit dem eigenen Blut, also den Inzest, so bedienten sich die Antisemiten dieses Begriffs, um von der ‚Sünde‘ des Verkehrs mit dem ‚fremden Blut‘ zu sprechen – wobei mit dem ‚fremden Blut‘ nicht irgendein anderes Blut, sondern immer das jüdische Blut gemeint war. Auf die Frage, was sich hinter diesem Bedeutungswandel verbirgt, komme ich gleich noch zurück.

Der Kollektivkörper⁷

Das Blut ist also nicht nur Sitz und Symbol des Lebens, sondern es hat auch eine gemeinschaftsbildende Funktion. Sowohl in schriftlosen Kulturen als auch in den meisten hochentwickelten Religionen stellt die Glaubens- und Religionsgemeinschaft zugleich eine soziale Gemeinschaft dar. Diese versucht, sich durch die Analogie zum menschlichen Körper den Anschein von Geschlossenheit und Zusammengehörigkeit zu verleihen. In archaischen Gesellschaften zeigt sich die Vorstellung, daß die Gemeinschaft einen ‚Körper‘ bildet, zum Beispiel in den Riten der Blutsbrüderschaft, durch die etabliert werden soll, daß die vielen individuellen Körper in Wirklichkeit einen einzigen bilden, weil ein und dasselbe Blut durch alle Adern fließt. Oder es zeigt sich an der Blutrache, bei der die Verletzung eines Glieds des sozialen Körpers nur dadurch zu sühnen ist, daß der Gemeinschaftskörper, aus dem der Täter stammt, seinerseits eine Verletzung erfährt.

Die Vorstellung, daß die Gemeinschaft einen Körper – in Analogie zum menschlichen Körper – bilde, blieb keineswegs nur archaischen Gesellschaften vorbehalten. Schon Paulus schrieb: „Wie nämlich der Leib nur einer ist, jedoch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber trotz ihrer Vielheit einen einzigen Leib bilden, so ist es auch mit Christus. Denn in *einem* Geiste sind auch wir alle zu *einem* Leibe getauft worden.“⁸ Mit der Etablierung der christlichen Kirche wurde diese Vorstellung der Glaubensgemeinschaft als *Gemeinschaftskörper* auf die Institution der Kirche selbst übertragen: Im Jahre 1302 erklärte Papst Bonifaz VIII.: „Vom Glauben gedrängt sind wir verpflichtet, an *eine* heilige Kirche, katholisch und auch apostolisch, zu glauben (...), die *einen* mystischen Leib darstellt, dessen Haupt Christus ist, und das Haupt Christi ist Gott.“⁹ Beim heiligen Abendmahl, wo der Gläubige das Blut und den Leib des Herrn zu sich nimmt, wird nicht nur die Gemeinschaft mit Gott, sondern auch die mit den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft zelebriert. Die im Jahre 1215 verkündete Transsubstantiationslehre, laut der Wein und Hostie nicht als *Symbole* für den Leib des Herrn, sondern als seine Realpräsenz zu verstehen sind, sollte erheblich dazu beitragen, daß sich der Glauben immer mehr der Ebene einer weltlichen Wirklichkeit annäherte. Dabei spielte wiederum der Aspekt der Reinheit eine wichtige Rolle.

Reinheit

Das Wort „rein“ kommt aus d. mhd. „*reine*“, ahd. *reini*, as. *hreni* und bedeutet ursprünglich „gesiebt, gesäubert“.¹⁰ Als ‚rein‘ gilt, was der eigenen Gemeinschaft angehört und nicht dem Fremden zugeordnet wird. Deshalb unterscheiden sich auch die Gesetze der Reinheit von einer Gemeinschaft zur anderen. Es gibt keine allgemeingültige Reinheit, sondern nur eine Reinheit, die sich auf die Definition des Eigenen und des Fremden und damit auf die Gestalt des Gemeinschaftskörpers bezieht. So wird die Angst vor der ‚Infektion‘ durch einen Fremdkörper zu einem Topos, der in der Geschichte des Abendlandes immer wiederkehrt, sowohl in den Hoch-Zeiten des Christentums als auch in säkularen Epochen, wobei auch die säkularen Bilder ihren Ursprung aus dem Christentum oft nicht verleugnen können.

Im späten 15. Jahrhundert z.B. (als die Mauren und Juden aus Spanien vertrieben wurden) erließ die spanische Krone die *estatutos de limpieza de sangre* (Statuten über die Reinheit des Blutes), laut denen getaufte Juden als „unreine Christen“ zu betrachten seien. Man nannte sie *marranos*, was soviel wie „Schweine“ heißt, und schloß sie von allen Staatsämtern aus. Das heißt, aus der christlichen *Glaubensgemeinschaft*, der eigentlich jeder angehört, der durch die Taufe zu einem Teil der Gemeinschaft geworden ist, war eine *Abstammungsgemeinschaft* geworden – ein Vorgang, in dem sich schon fast 500 Jahre vor dem Nationalsozialismus die rassistische Ideologie vom ‚Volkskörper‘ mit den damit einhergehenden Vorstellungen von der Unreinheit des ‚jüdischen Blutes‘ ankündigt. 1673 - also fast zweihundert Jahre nach der Verbannung der Juden aus Spanien - veröffentlichte ein Pater, Fra Francisco de Torrejoncillo, einen ‚Mahnruf gegen die Juden‘, der auf deutlich an die nationalsozialistischen Definitionen vom ‚Ganz-, Halb- und Vierteljuden‘ erinnert:

„Um ein Feind der Christen, von Christus und seines Heiligen Gesetzes zu sein, bedarf es nicht eines jüdischen Vaters und einer jüdischen Mutter. Ein Elternteil alleine genügt. Es will nichts bedeuten, daß der Vater nicht Jude ist; die Mutter genügt. Und selbst wenn sie nicht völlig jüdisch ist, schon die Hälfte genügt; und selbst wenn sie das nicht ist, auch ein Viertel genügt oder selbst ein Achtel. Die Heilige Inquisition hat in unserer Zeit entdeckt, daß das jüdische Blut sich bis ins einundzwanzigste Glied fortsetzt.“¹¹

Eine solche Vorstellung von der ‚Reinheit‘ des christlichen Blutes ist kaum zu unterscheiden von den antisemitischen Rassenvorstellungen eines Theodor Fritsch, der in seinem *Antisemiten-Katechismus* von 1887 das Verbot des Sexualverkehrs mit Juden als das wichtigste der *Zehn deutschen Gebote* bezeichnete:

„Erstes Gebot: Du sollst Dein Blut reinhalten. - Erachte es als ein Verbrechen, Deines Volkes edle arische Art durch Juden-Art zu verderben. Denn wisse, das jüdische Blut ist unverwüsthlich und formt Leib und Seele nach Juden-Art bis in die spätesten Geschlechter.“¹²

Die Bilder der Reinheit, die dem Gemeinschaftskörper zur *Einheitlichkeit* verhelfen sollen, verdichten sich also in den Bildern des ‚reinen Bluts‘, während das ‚unreine‘ Blut als ‚sündig‘ oder als infizierend gilt. Die Bilder infizierender Krankheiten – vor allem die geschlechtlich übertragene und damit als ‚sündig‘ geltende Syphilis – wurden wiederum auf das Bild des ‚infizierenden Juden‘ übertragen. Im NS-Propaganda Film *Der Ewige Jude* heißt es:

„Immer dort, wo sich an einem Volkskörper eine Wunde zeigt, setzen sie sich fest und ziehen aus dem zerfallenden Organismus ihre Nahrung. Mit den Krankheiten der Völker machen sie ihre Geschäfte und darum sind sie bestrebt, Krankheitszustände zu vertiefen und zu verewigen (...) Darin liegt die ungeheuerere Gefahr. Denn diese assimilierten Juden bleiben immer Fremdkörper im Organismus ihres Gastvolkes, so sehr sie ihm äußerlich ähnlich sehen mögen.“¹³

Richard von Krafft-Ebing, ein Psychiater des 19. Jahrhunderts, sollte dieses Bild des infizierenden jüdischen Blutes wiederum auf geistige Zusammenhänge übertragen, indem er den Begriff ‚Syphilisation‘ prägte: Mit diesem – von Hitler und anderen Nationalsozialisten aufgegriffenen – Begriff wurden all die Phänomene der verhaßten Moderne umschrieben, die als minderwertige ‚Zivilisation‘ der hochbewerteten deutschen ‚Kultur‘ gegenübergestellt wurden.

Gemeinschaftskörper und Opfer

Der Gemeinschaftskörper bildet sich auch durch Opferhandlungen, bei denen ebenfalls das Blut eine wichtige Rolle spielt. Der Opfergedanke spielt in fast allen Religionen eine wichtige Rolle. Eine Ausnahme bildet der Buddhismus, der das Opfer allgemein, ganz besonders aber das Blutopfer ablehnt. Der Opfergedanke ist zu vielfältig, um ihn auf einen einheitlichen Sinnzusammenhang zu bringen. Aber es lassen sich doch immer wiederkehrende ‚Funktionen‘ des Opfers erkennen: „Die Gottheit, der geopfert wird, empfängt ein *Geschenk* durch das sie veranlaßt werden soll, „den Gläubigen beizustehen, ihnen Gnaden zu erweisen, sie aus Gefahren zu retten, Schuld zu sühnen, ihnen die Ängste zu nehmen und sie mit sich, der Gottheit zu versöhnen. Die Opferhandlung setzt also eine intensive persönliche Beziehung zwischen Geber und Empfänger voraus und beruht auf dem do-ut-des-Prinzip.“¹⁴ Daneben hat das Opfer auch die Funktion der Nahrungsverteilung, auf der viele antike Tempelkomplexe beruhen: Der ‚Opferstock‘ entwickelte sich aus dem sakralen Getreidespeicher (griech. *thesaurós*). Noch das deutsche Wort ‚Geld‘ leitet sich von althochdeutsch *gelt* her, was ‚Götteropfer‘ bedeutet.¹⁵ Durch das Opfermahl sollte wiederum Gemeinschaft gestiftet werden. Die Opfermahlzeit wird zur Kommunion.¹⁶ Die Gemeinschaft stiftende Macht des gemeinsamen Mahls tritt bis heute in Begriffen wie der ‚Kompanie‘ zutage, das sich von lateinischen *cum pane* (in etwa: gemeinsames Brot) ableitet und den französischen ‚copain‘ oder das gleichbedeutende deutsche Wort ‚Kumpel‘ hervorbrachte. Auch im

‚Genossen‘ klingt noch das die gemeinsam genossene Mahlzeit nach. Aus diesem Gemeinschaftsopfer stammt auch der Wort- und Sinnzusammenhang von ‚Schlacht‘ und ‚schlachten‘. Wenn die Spartaner vor dem Kampf ein Tier der Göttin Artemis darbrachten, so war damit „das quasi harmlose, verfügbare Schlachten (...) als wegweisende Vorwegnahme der Schlacht mit ihren unvorhersehbaren Gefahren“ gemeint.¹⁷

Die Opferhandlungen stellen Konsens innerhalb der Gemeinschaften her; damit etablierte sich auch das Gewaltmonopol des Gemeinschaftskörpers: Diese Funktion ist im Zusammenhang mit der Blutrache zentral. Sie basiert auf der Vorstellung, daß Blut nur durch Blut gesühnt werden kann. Die Bluttaten, die in archaischen Gesellschaften zur Blutrache berechtigen, beziehen sich alle auf eine Verletzung der *Gruppe*: Tötung eines Mitglieds, Frauenraub oder Beleidigung von Gruppensymbolen. Auch die Tatsache, daß die Rache sowohl am Schuldigen als auch an Angehörigen seiner Gruppe vollzogen werden kann, erklärt sich aus der gemeinschaftsbildenden Funktion des Blutes. Übernimmt eine Autorität bzw. die Gemeinschaft das Gewaltmonopol, so wird die Blutrache durch das Strafrecht der Gemeinschaft ersetzt. Das geschah schon im Alten Israel, wo die Blutrache durch die Verfügung einer Bußzahlung abgelöst werden konnte. Alle drei Funktionen des Opfers - Reinigung von der Sünde, Bund mit einer Gottheit und Konsensbildung – liegt der Gedanke zugrunde, daß das sterbliche Individuum zum Teil einer unsterblichen, weil sich regenerierenden Gemeinschaft wird. So kann sich das Individuum durch die Opfer- und Reinheitsrituale, die beide in den Bildern des Bluts ihren deutlichsten Ausdruck finden, als Teil eines unsterblichen Ganzen begreifen. Hier liegt der eigentliche Schlüssel zur religiösen, transzendenten Macht der Bilder des Bluts.

Allgemein gilt, daß die sühnende Funktion des Blutes in den Schriftgesellschaften von einer zunehmenden Sublimierung des Blutopfers begleitet wird. In der jüdischen Religion - der ersten Religion, die das Menschenopfer ausdrücklich untersagte - tritt die Beschneidung an diese Stelle: Die Beschneidung ist Opferhandlung und zugleich Zeichen für den Bund Gottes mit seinem Volk. Dieses Bild wird in der christlichen Religion durch die Kreuzigung abgelöst: Durch das einmalige, für alle erbrachte Opfer wird der „neue Bund“ begründet. „Fast alles wird nach dem Gesetz mit Blut gereinigt, und ohne daß Blut vergossen wird, gibt es keine Vergebung,“ heißt es im Hebräerbrieft.¹⁸ Doch seien durch das einmalige Opfer Jesu‘ alle anderen Blutopfer überflüssig geworden.¹⁹

Die enge Verwandtschaft der jüdischen und der christlichen Opfertraditionen erklärt, daß Jesus auch manchmal als das ‚Passahlamm‘ bezeichnet wird. Dennoch gibt es

wichtige Unterschiede zwischen den beiden Religionen, und diese zeigen sich besonders deutlich an den Bildern des Blutes, was wiederum einen Schlüssel zum Verständnis der zentralen Rolle bietet, die die Bilder des Blutes im Antisemitismus einnehmen.

Das Blut in den Religionen der Bibel

Das hebräische Wort *dam* bedeutet Blut. *Adam*, der Mensch, bedeutet „rot sein“. Seine Name verweist einerseits auf Leben und andererseits auf die Sterblichkeit des Menschen. In der jüdischen Religion ist der Genuß von Blut streng verboten. Denn das Blut, Symbol für Leben und Tod, bleibt dem Schöpfer vorbehalten.²⁰ Das Fleisch von warmblütigen Tieren darf erst verzehrt werden, nachdem der letzte Tropfen Bluts daraus entfernt wurde. Das Blut von Opfertieren wird auf dem Altar versprengt. Wird Blut versehentlich vergossen, so muß es mit Erde überdeckt, begraben werden, um dem rechtmäßigen Eigentümer, Gott, wieder übergeben zu werden. Ein solches Verbot von Blutgenuß gab es bis dahin in keiner anderen antiken Religion oder Kultur des Orients. Es handelt sich also nicht um ein archaisches Tabu, sondern um ein Kulturgesetz, das mit der Macht zusammenhängt, die einem Gott zugewiesen wurde, der, anders als alle anderen Götter (die als Donner, als Sonne oder als Tier in Erscheinung traten), unsichtbar blieb und sich einzig in der Schrift offenbarte. Mit der jüdischen Religion entstand zum ersten Mal eine auf einer Schrift beruhende Glaubensgemeinschaft, deren Zusammenhalt nicht auf einem Territorium oder einer Dynastie beruhte. (In gewisser Weise finden sich hier die „virtuellen“ Gemeinschaften der modernen medial vernetzten Gesellschaften präfiguriert). Deshalb gibt es auch einen engen Zusammenhang zwischen dem jüdischen Bilderverbot (mit dem die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch betont wird) und dem Verbot des Blutgenusses.

Auch im Christentum wird das Blut zu einem konstitutiven Element der Gemeinschaft. Doch das geschieht nicht durch das *Verbot*, sondern durch das *Gebot* des Blutverzehrs. Wird dem jüdischen Gläubigen durch das Verbot des Blutgenusses seine *Differenz* zu Gott vor Augen geführt, so vollzieht sich im Christentum beim heiligen Abendmahl die *Vereinigung* mit Gott. Durch die Eucharistie hat der Christ Anteil an Gottes Unsterblichkeit; zugleich findet im vergossenen und geopfertem Blut des Heilands auch die Menschwerdung Gottes ihren Ausdruck. Steht in der jüdischen Religion dem unsichtbaren Gott eine weltliche Gemeinschaft gegenüber, die durch die Ritualgesetze sichtbar wird, so wird in der christlichen Religion der Sublimation der Heiligen Schrift die Weltwerdung Gottes entgegengesetzt, die ihrerseits im Bild von der Gemeinschaft als Leib Christi ihren Ausdruck findet. Beides, Gottes Menschwerdung wie das Konzept der Gemeinschaft als Leib Christi, schlägt sich in wirkungsmächtigen Bildern des Blutes nieder. Dazu gehören neben den Kreuzigungsdarstellungen auch die ‚Blutwunder‘ –

blutende Gnadenbilder, Hostien und Kruzifixe. Beides - die Vorstellung eines Gottes, der sich geopfert hat, sowie das Bedürfnis nach der ständigen „Re-Präsentation“ des Opfers im heiligen Abendmahl - ist der jüdischen Religion fremd, ja konträr und liegt am Ursprung vieler antijüdischer und antisemitischer Stereotypen christlicher Gemeinschaften, die mit Bildern des Bluts zusammenhängen.

Nicht durch Zufall gehen viele der christlichen ‚Blutwunder‘ mit Anklagen gegen Juden und antijudaistischen Ausschreitungen einher. Am bekanntesten sind die Vorwürfe der Hostienschändungen und Ritualmordbeschuldigungen, die sich nach der Durchsetzung der Transsubstantiationslehre häuften. Die Legenden wurden zum Anlaß für wiederholte Pogrome gegen die jüdischen Gemeinden, und sie hatten Auswirkungen bis weit in die Neuzeit: Erst 1992 fand die ‚Deggendorfer Gnad‘ auf Geheiß des Bischofs von Regensburg ein Ende. Bis dahin fand jedes Jahr eine Prozession statt, bei der an eine angebliche Hostienschändung von Juden erinnert wurde. Historisch bezeugt ist nur ein Pogrom von 1338, bei der die Bewohner von Deggendorf die jüdische Gemeinde des Ortes ausraubten und ermordeten. Das Pogrom, das zu einer Welle von weiteren Judenverfolgungen in ganz Niederbayern führte, war offenkundig veranlaßt durch eine hohe Verschuldung der Gemeinde bei den Juden: Es fand kurz vor dem Zahltag am Michaelifest Ende September oder Anfang Oktober statt; unmittelbar zuvor hatte eine Heuschreckenplage fast die gesamte Ernte vernichtet. Erst ab 1370, also mehr als eine Generation später, ist in bayerischen Quellen von einem Gerücht über eine angebliche Hostienschändung durch Juden die Rede.²¹ In den um 1388 entstandenen ‚Gründungsgeschichten der Klöster Bayerns‘ wird erstmals der konkrete Vorwurf gegen die Juden erhoben, sich im Jahre 1337 an einer Hostie vergangen zu haben. Die Rechtfertigung für das Pogrom wird also nachträglich geliefert - und dies mit einer Begründung, die dem Christen des Mittelalters, den nichts tiefer bewegte, als das Leiden des Herrn, die Werkzeuge der Marter und die Verehrung der Wundmale, überzeugend erschienen sein muß.

Der Vorwurf der Hostienschändung, der in den Legenden fast immer mit einem Hostienwunder einherging, sollte den Glauben an die ‚Realität‘ der Transsubstantiation von Wein und Brot stärken. Tatsächlich gab es viele Widerstände auch *innerhalb* der Kirche gegen die Lehre, weshalb die Blutwunder auch gelegentlich in Gegenwart von ungläubigen Christen stattfanden. So etwa beim ‚Wunder von Bolseno‘ (im Dom von Orvieto auf einem Fresko von 1263 festgehalten), wo die Hostie in den Händen eines Priesters zu bluten begann, der nicht an die Transsubstantiationslehre glauben wollte.²² Die Transsubstantiationslehre stärkte einerseits die Macht des Klerus. Aber sie beängstigte auch viele Christen, darunter Geistliche selbst, die oft vor den quasi magischen Kräften, die ihnen zugesprochen wurden, zurückschreckten.²³ Welch tiefe

Verunsicherung die neue Lehre unter den Gläubigen ausgelöst haben muß, geht aus einem Bericht hervor, in dem von einem ‚alten Einsiedler‘ die Rede ist, der die Überzeugung vertrat, daß die Hostie nur den Leib symbolisiere. Diesen Ungläubigen führen seine Freunde zur Sonntagsmesse, damit er von seinem Irrtum befreit werde.

Dort

„sahen alle drei ein junges Kind auf dem Altar, und als der Priester die Hostie zu brechen begann, war es ihnen, als stiege ein Engel vom Himmel herab, der das Kind mit einem Messer in zwei Hälften zerteilte und das Blut in einem Kelch auffing. Und als der Priester die Hostie in mehrere Teile zerbrach, um der Gemeinde die Kommunion zu reichen, sahen sie, daß der Engel auch das Kind in mehrere Teile zerschnitt. Und als der Einsiedler schließlich am Ende der Messe selber zur Kommunion ging, war es ihm, als empfinde nur er einen Teil des blutigen Fleisches des Kindes. Als er das sah, war er mit solchem Grauen erfüllt, daß er schrie und sagte: ‚Mein Herr, nun glaube ich wirklich, daß das auf dem Altar geweihte Brot Dein Leib und daß der Kelch, also der Wein, Dein Blut ist.‘ Und sofort erschien es ihm, als sei das Fleisch wieder zu Brot geworden war, und er empfang die Kommunion. Die anderen beiden Einsiedler aber sagten: ‚Gott, der weiß, daß es die menschliche Natur mit Grauen erfüllt, rohes Fleisch zu essen, hat es so gefügt, daß das Sakrament den Anschein von Brot und Wein hat‘.“²⁴

In diesem Bericht kann man deutlich den Topos der ‚Einbildung‘ oder des ‚Anscheins‘ erkennen, über den am Anfang im Zusammenhang mit dem Film die Rede war.

Gleichzeitig ist aber auch zu erkennen, daß die Vorstellung, das Blut eines Menschen zu trinken und von seinem Leib zu essen, Schuldgefühle ausgelöst haben muß, die kaum ertragen werden konnten und sich ihrerseits in *Beschuldigung* gegen den anderen – den Juden – niederschlugen. In den Ritualmordbeschuldigungen wurde Juden unterstellt, das Blut von ‚unschuldigen Christen‘ zu trinken: Das heißt, ihnen wurden eben jene ‚grauenhaften Taten‘ unterstellt, die mit der Transsubstantiationslehre zu einem Teil der christlichen Lehre geworden waren. Für die Blutbeschuldigungen war auch das christliche Konzept der „Schuld“ von Bedeutung: Traditionell entspricht das Ritual des Opfers einer Verbindung des *do ut des* zwischen Mensch und Gott: ich gebe, damit du gibst. Doch was kann der Mensch einem Gott geben, der sich selbst - in seinem Sohn - geopfert hat? Für ein solches Opfer gibt es keine Gegengabe. Der christliche Gläubige bleibt also in Gottes Schuld - und dieser Schuld versucht er zu entgehen, indem er „die Schuld“ - als Verbrechen - an den anderen, den Juden delegiert. (Das kommt auch in der Doppelbedeutung des deutschen Wortes „Opfer“ zum Ausdruck: Mal opfert der Herr seinen Sohn, ein anderes Mal ist Jesus Opfer eines jüdischen Verbrechens. Die englische und französische Sprache unterscheiden zwischen *sacrifice* und *victim*.)

Blut als Zeichen von Verletzlichkeit

In beiden Religionen – der jüdischen wie der christlichen – liegt der Wirkungsmacht der Bilder des Blutes die Vorstellung von der Verletzlichkeit des menschlichen Körpers zugrunde. Das geschieht jedoch auf sehr unterschiedliche Weise. In der jüdischen Religion bezieht sie sich auf die Verletzlichkeit des menschlichen Körpers. Es geht um

die Betonung der Differenz von Gott und Mensch, die wiederum in der Betonung der Unvollständigkeit beider Geschlechter ihr Spiegelbild findet. Durch die Beschneidung wird dem männlichen Körper die Unvollständigkeit und Sterblichkeit symbolisch eingeschrieben, während die Gesetze der *nidda*, die sich auf das weibliche Blut beziehen, die Besonderheit des Weiblichen hervorheben. Mit beiden wird ganz generell die Differenz, damit aber auch die Unvollständigkeit der Geschlechter betont. Das Wort *nidda* kommt von „nadad“, was soviel wie „entfernt“, „getrennt“ bedeutet.²⁵ Die Gesetze der *nidda* werden oft mit Reinheitsvorschriften übersetzt und als Herabsetzung des weiblichen Körpers während der Menstruation und nach der Niederkunft interpretiert. Aber es ist unsinnig anzunehmen, daß in einer religiösen Tradition, in der Nachkommen und die Fortpflanzung zu den höchsten Gütern gehören (und, zumindest in der orthodoxen Auslegung, kein unverheirateter Mann zu rabbinischen oder synagogal-liturgischen Funktionen zugelassen ist), die Frau ausgerechnet in den Momenten, wo sie Leben geschenkt hat oder ihr Körper Symptome seiner Zeugungs- und Gebärfähigkeit zeigt, negativ besetzt wird.²⁶ Die hebräische Sprache kennt dreizehn verschiedene Begriffe für Reinheit und sechs für Unreinheit, je nachdem ob sie sich auf Sexualität, die Speisen oder andere Zusammenhänge beziehen.²⁷ ‚Reinheit‘ und ‚Unreinheit‘ haben also völlig unterschiedliche Bedeutungen, die nur aus dem jeweiligen Kontext zu verstehen sind und für die es in den anderen Sprachen keine Entsprechungen gibt (was auch einige Fragen über die Möglichkeit einer angemessenen Übersetzung der Texte des Alten Testaments aufwirft). Im Falle der *nidda* scheint ihre Funktion in der Betonung der *sexuellen* Differenz zu liegen (was auch ein anderes Licht auf die unterschiedliche Länge der Enthaltensamkeit nach der Geburt eines Sohnes und einer Tochter wirft), und diese bestimmt nicht nur über das Leben der Frau, sondern auch des Mannes: Die Tatsache, daß ein verheirateter Mann im Rhythmus weiblicher Absonderung lebt und der Rabbiner mit den Funktionen des weiblichen Körpers aufs Intimste vertraut ist, veranlaßt die Religionswissenschaftlerin Susannah Heschel zur Frage: „Wessen Vagina ist es? Oder ist die Vagina als ein Zeichen zu verstehen, vielleicht parallel zum Phallus, ein Zeichen, das mit jener emotionalen Bedeutung beladen ist, die die Geschlechtsidentität formt? [...] Die Nidda-Gesetze machen die Vagina zu einem transzendenten Zeichen der Geschlechtsidentität und des jüdischen Status“.²⁸ Mit anderen Worten, spiegelt sich die Differenz von Gott und Mensch in der Tatsache wider, daß Gott als unkörperlich und ohne Geschlecht gedacht wird, so findet die „Versehrtheit“ des sterblichen Menschen gerade in der Betonung der geschlechtlichen Unterscheidung ihren Ausdruck. Mit der geschlechtlichen Unterscheidung wird die Differenz zwischen Gott und Mensch unterstrichen.

Die christliche Kreuzigung hingegen unterstreicht die Verletzlichkeit des *göttlichen* Leibes und hebt in dieser Hinsicht – wie auch beim heiligen Abendmahl - die

Unterscheidung zwischen Gott und Mensch auf. Das ist einer der Gründe für eine Faszination in der christlichen Gemeinschaft für das Blut und die Wunde, die der jüdischen Religion fremd ist. Im Mittelalter, so schreibt Miri Rubin, war die

„Vorstellung des Leibes alles andere als eindeutig. Eher als Bild des Zerrissenen und Enthaupteten denn als Bild der Einheit und Harmonie belebte der Körper die Phantasie, aber auch den konkreten Alltag der Zeitgenossen: der Körper war nicht unverletzlich. In den Straßen und auf den Plätzen spätmittelalterlicher Städte wurde während der Fronleichnams- und Osterspiele der Körper von Christus auf jede nur denkbare Weise gemartert.“²⁹

Diese Faszination für den gemarterten Leib des Herrn, der zugleich auch den Leib der Gemeinschaft verkörperte, beruhte u.a. auf der Tatsache, daß nur der verletzte Leib als ‚real‘ wahrgenommen wird. So erscheint der Gemeinschaftskörper, dem der gläubige Christ angehört, zwar einerseits ewig und unsterblich, das Leben des Individuums transzendierend, andererseits aber auch als ‚Wirklichkeit‘ selbst – im Sinne von physiologischer, sinnlich wahrnehmbarer, faßbarer Wirklichkeit. Konträr zur jüdischen Religion wird das Blut, die Wunde also zu einem Beweis für die Möglichkeit der Überwindung menschlicher Verletzlichkeit.

Blut und Geschlecht

Es ist schon deutlich geworden, daß sich die unterschiedlichen Bildern des Blutes und der Verletzlichkeit in der jüdischen und der christlichen Religion besonders deutlich in den Bildern der Geschlechter widerspiegeln. Während die jüdische Religion die Unterscheidung der Geschlechter betont – hierbei spielen die Beschneidung und das Blut als Sinnbild der Verletzlichkeit eine wichtige Rolle –, drückt sich in der christlichen Religion das Verlangen nach einer Vereinigung mit Gott u.a. in einem Ideal der Geschlechtersymbiose aus. Als einzige Religion der Welt hat das Christentum die Unauflösbarkeit der Ehe verkündet und diese zum Sakrament erhoben. Die Lehre von der Unauflösbarkeit der Ehe setzte sich fast zeitgleich mit der Transsubstantiationslehre durch und sollte bis ins säkulare Zeitalter fortwirken. Die Forderung nach der ‚Liebesehe‘ im romantischen Zeitalter, die der ‚Vernunftehe‘ gegenübergestellt wurde, war eine ihrer Folgen. Die unterschiedliche Geschlechterordnung von Christentum und Judentum führten wiederum zu einer Reihe von antijüdischen und antisemitischen Klischees: So wurden die Ritualmordbeschuldigungen u.a. mit der Legende begründet, daß jüdische Männer des Blutes bedürfen, weil sie menstruieren – eine Vorstellung, die wiederum mit den Phantasien über die Beschneidung zusammenhing, die im Antijudaismus und vor allem im Antisemitismus oft mit ‚Kastration‘ gleichgesetzt wurde. Im säkularen Kontext sollten sich die unterschiedlichen Sexualbilder in der antisemitischen Vorstellung von der ‚Rassenschande‘ niederschlagen, laut denen Juden Christenmädchen verführen, um auf diese Weise den ‚reinen‘ arischen Volkskörper zu

infizieren. Das führte zur schon erwähnten Umkehrung des Begriffs der ‚Blutschande‘, der einerseits die ‚Blutschande‘ zu einem Synonym für ‚Rassenschande‘ werden ließ, andererseits aber auch zu mit einer Idealisierung des Bruder-Schwester-Inzests, die sich vor allem in der Literatur des deutschsprachigen Raums im 19. und frühen 20. Jahrhundert niederschlug – Robert Musil, Thomas Mann und viele andere haben das Motiv ausführlich behandelt.³⁰

Bei dem Zusammenhang von Blut und Geschlechterbildern spielt auch der Topos des Bluts als Sitz des Lebens und als Symbol von Fruchtbarkeit eine wichtige Rolle. Während die jüdische Religion die Symbolik des fruchtbaren Blutes Gott zuweist, dem das Verfügungsrecht über das Blut vorbehalten bleibt, kann man in der Geschichte der christlichen Religion eine Verlagerung und Überlagerung der Fruchtbarkeitssymbolik beobachten, die sich u.a. in den Geschlechterbildern niederschlug und einen entscheidenden Anteil an der Wirkungsmacht der christlichen Lehren hatte. Wurde in der griechischen Antike das Menstruationsblut als „übernatürlicher roter Wein“ bezeichnet, den Mutter Hera – als Hebe – den Göttern verabreichte,³¹ so tritt im Christentum einerseits das Menstruationstabu (positiv wie negativ) zurück: Jesus scheut nicht die Berührung einer „blutflüssigen“ Frau.³² Andererseits fand aber auch ein Wandel der Symbolik statt, bei dem die blutenden Wunden des Heilands zur Quelle von Fruchtbarkeit und zum „nährenden Busen“ wurden: Das heißt, die Symbolik des fruchtbaren *Menstrual*bluts wurde durch die Symbolik des fruchtbaren *Opfer*bluts abgelöst. Dieser Prozeß läßt sich deutlich an einem Disput zwischen der Mediävistin Caroline Walker Bynum und dem Kunsthistoriker Leo Steinberg zeigen.

Der mittelalterliche Mensch, so betont Bynum, nahm die lebensspendende Gestalt des Erlöser oft als weiblich wahr, und sie führt dafür drei Hauptgründe an. Erstens symbolisierte der weibliche Körper schon seit der Antike die Materie, das Fleisch - im Gegensatz zum männlichen Körper, der mit „Geistigkeit“ gleichgesetzt wurde. „Der Mann repräsentiert die Göttlichkeit des Sohnes Gottes,“ so drückte es Hildegard von Bingen aus, „und die Frau seine Menschlichkeit.“³³ Zweitens, so argumentiert Bynum weiter, wurde die Kirche nicht nur als Braut Christi, sondern auch als seine Inkarnation begriffen: „Die Vorstellung war ganz klar, daß die Lehrer und Autoritäten nährend sein sollten, und die Kirche wie ihre leitenden Figuren als Mütter zu betrachten seien.“³⁴ Diese Vorstellung offenbarte sich wiederum in zahlreichen Darstellungen, bei denen die Wunden des Herrn wie die milchspendende Brust der Mutter erschienen, von denen sich der Gläubige ernährt bzw. in Aussagen wie dieser der Caterina von Siena:

„Wir müssen uns so verhalten wie das kleine Kind, das nach Milch verlangt. Es nimmt die Brust seiner Mutter, legt den Mund an und zieht mit der Kraft des Fleisches die Milch. So müssen auch wir uns verhalten, wenn wir ernährt werden

wollen. Wir müssen uns an die Brust des gekreuzigten Christus heften, die die Quelle der Barmherzigkeit ist, und durch dieses Fleisch werden wir Milch erhalten.³⁵

Die Analogie mit der Mütterlichkeit läßt die Kreuzigung selbst als den Moment der Geburt und Entbindung erscheinen, in der das Selbstopfer Christi zum Tod in der Niederkunft wird. So erklärte Marguerite von Oingt:

„Mein süßer Herr, (...) bist Du nicht meine Mutter und mehr als meine Mutter? (...) Denn als der Moment Deiner Niederkunft kam, wurdest Du auf das harte Bett des Kreuzes gelegt. (...) Und Deine Nerven und alle Deine Adern waren zerschlagen. Und wahrlich, es ist nicht erstaunlich, daß Deine Venen geplatzt sind, als Du an einem Tag die ganze Welt geboren hast.“³⁶

Schließlich, so Bynum, sei Jesus auch deshalb weiblich, weil er von einem geistigen, überirdischen Vater gezeugt, selbst menschliche Gestalt angenommen habe. Wenn also Gott – Logos, das Wort, der reine Geist – in Christus Mensch geworden ist, so deshalb, weil er von einer Frau geboren wurde. D.h. er verdanke seine menschlichen Anteile einer Frau. So ist in zahlreichen Texten der Kirche von Maria als dem Tabernakel, dem Gefäß, dem Mantel oder der Kleidung Christi die Rede. „So verbanden viele mittelalterliche Vorstellungen Weiblichkeit, das Fleisch und den Leib des Herrn. Nicht nur war Christus durch das Fleisch einer Frau zu Fleisch geworden; sein eigenes Fleisch vollbrachte auch weibliche Dinge: es blutete, es blutete Nahrung, und es brachte Leben hervor.“³⁷

Ganz anders die Interpretation des Kunsthistorikers Leo Steinberg, die vor allem auf ikonographischen Beobachtungen beruht: Steinberg konstatiert, daß in den Darstellungen des Spätmittelalters und der Renaissance das männliche Geschlecht Jesu immer deutlicher hervorgehoben wird. Diese Darstellungen waren neu – noch das frühe Mittelalter legte Wert darauf, das Geschlecht Jesu *zu verbergen*.³⁸ Ab 1260 jedoch – das heißt, fast zeitgleich mit der Transsubstantiationslehre, worauf Steinberg allerdings nicht eingeht – erscheinen Darstellungen von Jesus als Kind, auf denen die Muttergottes die Aufmerksamkeit des Betrachters auf sein – entblößtes – Geschlecht lenkt. Ab ca. 1310 bilden sich in der Malerei vier Motive heraus, die den Körper Christi entweder völlig entblößt oder spärlich mit Schleiern verhüllt zeigen (ein Motiv, das die Bedeutung des Verborgenen noch betont). Daneben gibt es auch Darstellungen der Madonna, die mit ihrer Hand auf das Geschlecht des Erlösers weist. Steinberg folgert, daß in diesen Darstellungen die antike Bedeutung des Phallus auf die christliche Religion übertragen wird. In der Antike bedeutete der Phallus Macht und mit ihr Fruchtbarkeit und Überwindung des Todes, und er erschien deshalb auch auf vielen Grabstätten.³⁹ Diese Gleichsetzung von ‚erection and resurrection‘ (Erektion mit Auferstehung)⁴⁰ werde im christlichen Kontext jedoch anders ausgelegt: Die

Überwindung des Todes bestehe in der Überwindung der Körperlichkeit selbst. Denn, so argumentiert Steinberg weiter, Gott ist Fleisch geworden, um auf diese Weise die Sterblichkeit des Fleisches zu überwinden.

In diesem Kontext geht Steinberg auch auf die Beschneidung Jesu ein, die sowohl für die frühchristliche Kirchenlehre als auch für die Christologie des Mittelalters von eminenter Bedeutung war. Allen Autoren sei gemeinsam, daß sie die Beschneidung Jesu aus ihrem jüdischen – *und* aus ihrem physischen – Kontext herauszulösen und zu ‚christianisieren‘ versuchten: Bei Paulus wird die Beschneidung mit der Taufe gleichgesetzt und als eine ‚geistige Beschneidung‘ umschrieben. Augustinus bezeichnete die Beschneidung Christi als einen Akt der Reinigung von der ‚Ersünde‘⁴¹ – eine Vorstellung, die der jüdischen Religion fremd ist, wohl aber auf die Taufe verweist. Bernhard von Clairvaux (12. Jahrhundert) sah in der Beschneidung den Beweis, daß Jesus der „wahre Sohn Abrahams“ sei⁴² (mithin die Christen das eigentliche ‚Erwählte Volk Gottes‘), während bei anderen Autoren die Beschneidung als Teil des Erlösungswerks interpretiert wird. Sie stelle den Beginn der Passionsgeschichte dar. Deshalb, so erklärt der Heilige Ambrosius, erübrige sich dieser Ritus auch für den Christen. „Da sich Christus für alle geopfert hat, braucht der einzelne nicht mehr das Blutopfer der Beschneidung zu erbringen.“⁴³ Das heißt, die Beschneidung, die in der jüdischen Tradition – besonders deutlich in der verhinderten Opferung Isaacs – ausdrücklich *an die Stelle* des Blutopfers tritt, wird umgedeutet und im christlichen Zusammenhang zu einem *Teil des Blutopfers* erklärt. In diesem Sinne interpretieren auch Kirchenväter vom 2. Jahrhundert bis zu Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert die Beschneidung als Teil einer *neuen* Schöpfungsgeschichte. Da die Welt in sieben Tagen erschaffen worden sei und die Beschneidung am 8. Tag nach der Geburt erfolge, sei in dieser symbolischen Handlung die Auferstehung Christi – und damit die Auferstehung aller Menschen und der Beginn einer neuen Welt – vorweggenommen: einer neuen Welt des transfigurierten Leibes, in der die menschliche Fleischlichkeit endgültig überwunden sei.

Diese verschiedenen Versuche, die Beschneidung zu christianisieren, machen deutlich, daß die Positionen von Bynum und Steinberg – so unvereinbar sie auf den ersten Blick erscheinen mögen – in Wirklichkeit gar keinen Widerspruch darstellen. Denn die Darstellungen, auf die Bynum sich bezieht, heben die Menschwerdung Gottes hervor, die Darstellungen von Steinberg aber die Überwindung menschlicher Sterblichkeit und Körperlichkeit. Das eine ist ohne das andere aber gar nicht denkbar. Daß sich *beide* Lesarten anbieten, zeigt sich an einigen Darstellungen, auf die sich sowohl Bynum als auch Steinberg beziehen: Dort fließt das Blut aus der Wunde des Gekreuzigten in dessen Lenden. Die Belege, die Bynum anführt, verweisen darauf, daß das Blut und die

Wunden des Erlösers als ‚nährender Busen‘ gelesen wurden, also als Hinweis auf seine ‚Weiblichkeit‘. Steinberg hingegen interpretiert diese Darstellungen als Rückbezug der ‚letzten Wunde‘ Christi auf seine ‚erste Wunde‘: als Verknüpfung von Kreuzigung und Beschneidung,⁴⁴ die die Menschwerdung des Erlösers beglaubigt und seine Männlichkeit exponiert. Zugleich läßt sich die Abbildung, die die Wunde der Kreuzigung mit dem Schoß des Herrn verbindet, auch als Verweis auf die ‚weiblichen‘ Eigenschaften des Heilands lesen: auf die *blutenden Wunden der Frau*, die Menstruation. Angesichts der Bedeutung, die dem weiblichen Blut als Symbol der Fruchtbarkeit in der Frühgeschichte und der Antike zugewiesen wurde,⁴⁵ erscheint es naheliegend, daß die Darstellungen der ‚weiblich‘ konnotierten Wunden des Erlösers auch diese Fruchtbarkeitssymbolik beinhalteten und in diesem Sinne verstanden wurden. Im Bild der Kreuzigung wurde diese Fruchtbarkeitssymbolik auf eine transzendente – und damit geistige und ‚männliche‘ – Ebene übertragen.⁴⁶ So schreibt Jakob Böhme: „Des Weibes Blut hätte den Zorn Gottes nicht versöhnet. Es mußte es nur des Mannes Blut tun, denn das Weib gehöret in (den) Mann und wird im Reich Gottes eine männliche Jungfrau sein als Adam war, kein Weib.“⁴⁷

Der Prozeß einer geschlechtlichen Umkehrung der Symbolik des Blutes – der Raum schafft für eine männliche oder ‚geistige‘, transzendente Besetzung der Symbolik des ‚fruchtbaren Blutes‘ – begleitet einerseits die Durchsetzung der Lehre von der Verwandlung des Weins in Blut; sie vollzieht sich aber auch zeitgleich mit einem ganz anderen Prozeß: der Durchsetzung des Geldes, der nationalen Währungen, die ebenfalls als Wirklichkeit gewordenen Zeichen verstanden werden wollten und bei deren Verbreitung sich ähnliche Wunder vollzogen wie bei der Durchsetzung der Transsubstantiationslehre.

Blut und Geld

Nach der Transsubstantiationslehre bildet die Konsekration - der Moment der Verwandlung von Wein und Brot in Blut und Fleisch - den Höhepunkt der Messe. Es ist ein magischer Akt, bei dem sich einfache Materie durch die Macht von Worten in andere - heilige - Materie verwandelt. Die Lehre führte in gewisser Weise den vorangegangenen (und in der Reformation später wieder auflebenden) Bilderstreit fort: Bei diesem Streit vertrat die eine Fraktion die Ansicht, die Göttlichkeit Christi sei, eben weil transzendenter Art, nicht abbildbar; die andere hingegen erklärte, daß gerade die Inkarnation - bei der Gott in Jesus menschliche Gestalt angenommen habe - die Darstellung Gottes nahelege. Manche *Ikonomolatrai* (Bilderverehrer) sahen in der Abbildung auch den Beweis für den auferstandenen - oder transfigurierten - Leib des Herrn, während ihre Gegner, die Ikonoklasten nur das Kreuz als Beweis für die Inkarnation Gottes gelten lassen wollten.⁴⁸ D.h. die ganze Frage der Abbildung kreiste

um die Bedeutung, die der Menschwerdung Gottes beigemessen wurde. Etwas Ähnliches vollzog sich auch mit der Durchsetzung der nationalen Währungen, und so wie es beim Bilderstreit um die Frage gegangen war, ob Ikonen bluten können,⁴⁹ ging es hier um die Frage, ob die Zirkulation des Geldes mit dem Kreislauf von Blut zu vergleichen ist.

Thomas Hobbes, der 1651 eine der ersten Theorien des modernen – nicht-kirchlichen – Staates entwarf, beantwortet diese Frage mit einem klaren Ja. In seinem *Leviathan* vergleicht er das Geld mit dem Blutkreislauf im Körper bemüht dabei auch das Bild der Gemeinschaft als Körper. Das Geld wandere „innerhalb des Staates von Mensch zu Mensch“ und „ernähre“ auf seinem Umlauf jeden Teil, den es berührt:

„Insofern ist diese Verarbeitung gewissermaßen der Blutkreislauf des Staates, denn das natürliche Blut entstand auf die gleiche Weise aus den Früchten der Erde und ernährt durch Zirkulation unterwegs jedes Glied des menschlichen Körpers. (...) Und auch darin bleibt die Ähnlichkeit des künstlichen Menschen mit dem natürlichen bestehen, dessen Venen das Blut aus verschiedenen Teilen des Körpers erhalten und zum Herzen leiten, so es aus dem Herzen belebend gemacht und durch die Arterien ausgesandt wird, um alle Glieder des Körpers zu beleben und zur Bewegung fähig zu machen.“⁵⁰

Bei dieser Analogie spielte William Harveys Entdeckung des Blutkreislaufs, die nur wenige Jahrzehnte zurücklag (1628), eine wichtige Rolle. Doch ist auch Hobbes' Staatsmodell ohne die christliche Metaphorik von der gemeinschaftsbildenden Funktion des Blutes nicht denkbar. Nur so kann er zum Ergebnis kommen, daß der Staat „eine Person“ darstelle und Gott deshalb auch „nur auf eine Art zu verehren“ sei.⁵¹ Dabei spielt aber auch die Analogie zur Hostie eine wichtige Rolle. Die Hostie selbst – mit ihrer wundersamen Verwandlungsfähigkeit, bei der sich Zeichen in Fleisch und Fleisch in Zeichen verwandeln, erscheint wie prädestiniert, um den Kredit in die Nähe des Credo zu rücken und der Doppelbedeutung der deutschen ‚Schuld‘ (im Sinne von Tauschgeschäft und religiöser Sünde) zu erklären. Hobbes war eher Skeptiker als gläubig und sein Bekenntnis zum christlichen Staat mehr der Konvention als der Überzeugung geschuldet.⁵² Doch greift er an vielen Stellen christliche Bilder auf und versetzt sie in einen staatlichen Kontext, um sodann von einem ‚natürlichen Reich Gottes‘ zu sprechen. Am deutlichsten geschieht das im Kontext des heiligen Abendmahls. In dem Kapitel *Von Wundern, und wozu sie bewirkt werden* geht Hobbes mit eher spöttischem Ton auf ‚Mirakel ein, führt jedoch das ‚Wunder‘ der Eucharistie als Beispiel für die Autorität an, die dem Souverän zukommt.

„Denn wenn zum Beispiel jemand behauptet, daß nach dem Aussprechen bestimmter Worte über einem Stück Brot dieses kein Brot mehr ist, sondern von Gott zugleich zu einem Gott, einem Menschen oder beidem gemacht wird und doch immer noch wie ein Brot aussieht, so hat niemand Grund zu der Annahme,

dies sei wirklich geschehen, oder ihn deswegen zu fürchten, bis er Gott durch seinen Stellvertreter oder Statthalter befragt hat, ob dies geschehen ist oder nicht. (...) Bejaht er es, so hat man ihm nicht zu widersprechen.“⁵³

Dieser Autorität, die Hostie zu einem ‚realen Leib‘ zu erklären, entspricht – das sagte Hobbes nicht so laut, aber das Mirakel ist ähnlich – die Autorität des Herrschers, wenn dieser über den Wert einer Münze entscheidet. Wie der Hostie wird auch dem Geld die geheimnisvolle Macht der ‚Transsubstantiation‘ zugesprochen. Und wie diese schafft auch das Geld eine ‚Glaubensgemeinschaft‘. Seit dem hohen Mittelalter, so schreibt Jochen Hörisch, sind „Tendenzen unverkennbar, Gott und Geld zu versöhnen. (...) Den Platz der irdischen Realpräsenz Gottes in Brot und Wein, die die Versammlung von Sein und Sinn garantiert, hat Geld eingenommen.“⁵⁴ Diese „erstaunliche Transsubstantiation“, ⁵⁵ die vom Zeichen der Hostie zum nominalen Wert des Geldes führte, habe ihrerseits zur Auflösung des Substanzdenkens geführt:

„Je näher Geld sich noch zu religiösen Formationen und Epochen verhält, um so deutlicher treten Versuche hervor, realistische bzw. substantialistische Deckungen des Geldwertes (etwa durch Goldbestände bei Nationalbanken oder durch das Bruttosozialprodukt einer Volkswirtschaft) zu behaupten. Diese Geldwerttheorien sind nach dem Bild des Abendmahlsstreites entworfen. Wie die göttliche Realpräsenz in Brot und Wein, so ist jedoch auch die reale Deckung des Geldwertes immer unplausibler geworden.“⁵⁶

Filmblut

Damit sind wir wieder bei den Simulationstechniken angekommen, von denen wir ausgegangen waren: den Simulationstechniken der Moderne, wie sie sich im Kino oder auch in den elektronischen Techniken niederschlagen. Insgesamt läßt sich in der Geschichte christlicher Blutbilder ein paradoxer Prozeß feststellen. Auf der einen Seite nahm die christliche Glaubensgemeinschaft zunehmend abstrakte, spiritualisierte oder „virtuelle“ Züge an. Das zeigt sich u.a. an der zunehmenden Gleichschaltung der Zeitwahrnehmung, die sich mit der Einführung des mechanischen Uhrwerks durchsetzte; es zeigte sich am Buchdruck, durch den regionale Sprache vereinheitlicht wurden, sowie an der Entwicklung von einheitlichen Währungen, den Simulations- und Telekommunikationsmitteln, die allesamt im christlichen Kulturkreis entwickelt wurden. Dem stand auf der anderen Seite aber ein immer wieder auflebendes und oft virulentes Bedürfnis nach Entsublimierung und Materialisierung gegenüber, das vor allem in den Bildern des Blutes seinen Ausdruck finden sollte: Es führte von den „blutenden Kultbildern“ über die Transsubstantiationslehre, das Kirchenfest des „kostbaren Blutes“ (1849) bis zu den rassistischen Vorstellungen vom „Volkskörper“. Diese Dualität mag erklären, warum heute in den Film- und Fernsehproduktion sowie im digitalen Netz Bilder des Blutes eine derartig zentrale Rolle spielen – ob in Form von Gewalt oder von Sexualität. Das Blut ist zu dem Symbol schlechthin für

„Wirklichkeit“ geworden und verleiht den medial vermittelten, virtuellen oder abstrakten Bildern den Anschein von Unmittelbarkeit, Materialität und Realität.

¹ Dt. 12,23

² Hermann L. Strack, *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit*, Leipzig 1911, 36f.

³ zit. n. Strack, *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit*, S. 9.

⁴ Strack, *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit*, S. 42.

⁵ Christliche Autoren vertraten noch im 17. Jahrhundert die Ansicht, daß alte Frauen über magische – und damit gefährliche – Kräfte verfügten, weil sie ihr Menstruationsblut zurückbehielten. Hier verband sich die Vorstellung von der geheimen Macht des Menstruationsbluts mit der der Allmacht des weiblichen Auges, des ‚bösen Blicks‘, der Frauen unterstellt wurde. Edward S. Gifford, *The Evil Eye*, New York (Macmillan) 1958, S. 26.

⁶ Strack zitiert einige Polizeiberichte, in denen dieser Aberglauben deutlich wird. *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit*, S. 75f.

⁷ Ausführlicher zum Thema des Kollektivkörpers wie auch anderer Aspekte in diesem Vortrag vgl. Christina v. Braun, *Versuch über den Schwindel. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht*. Zürich 2001

⁸ 1 Kor 12,12.

⁹ Zit. n. Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, übers. v. Walter Theimer u. Brigitte Hellmann, München (dtv) 1990, S.206.

¹⁰ O. Gaupp, *Zur Geschichte des Wortes ‚rein‘*, Diss. Tübingen 1920

¹¹ zit. n. Yosef Hayim Yerushalmi, *Assimilation and Racial Anti-Semitism. The Iberian and the German Models*, in: Leo Baeck Memorial Lectures, No. 26, New York 1982, S. 16.

¹² Theodor Fritsch, *Antisemiten-Katechismus*. Eine Zusammenstellung des wichtigsten Materials zum Verständnis der Judenfrage, Leipzig 1887, S. 313

¹³ *Der Ewige Jude*

¹⁴ *Theologische Realenzyklopädie*, hg. v. Gerhard Müller et. al., Berlin/New York (de Gruyter) 1995, Bd. 25, S. 253. Das Opfer ist wohl ein entscheidender Teil des Kults, aber nicht dieser allein, was sich schon aus dem Verb für ‚opfern‘, das eigentlich räuchern heißt (Homer Il., IX, 219f; Od. XIV, 446, XV, 222) ergibt.

¹⁵ Metzler Lexikon Religion, Hg. v. Christoph Auffarth, Jutta Bernard, Hubert Mohr, Stuttgart/Weimar (Metzler) 1999, Bd. 2, S. 609

¹⁶ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. Auflage, hg. von Hans v. Kurt Galling et al., Tübingen (J.C.B. Mohr) Bd. 4, 1960; S. 1638f

¹⁷ *Theologische Realenzyklopädie*, hg. v. Gerhard Müller et. al., Berlin/New York (de Gruyter) 1995, Bd. 25; S. 107

¹⁸ Hebräerbrief 9,22

¹⁹ Ebda. 9,13f

²⁰ Lev 17,11a

²¹ vgl. Karl Hausberger, *Die "Deggendorfer Gnad"*, *Grundzüge ihrer Entstehung und Geschichte*, in: Regensburger Bistumsblatt: Kirchengeschichte, 16.2. 1992

²² Vgl. Piero Camporesi, *The Consecrated Host: A Wondrous Excess*, in: Feher, Michael/ Nadaff, Ramona, /Tazi, Nadia (Hg.), *Fragments for a History of the Human Body* New York 1989, Part I, S. 220.

²³ Ebda. S. 225

²⁴ zit. n. Camporesi, S. 233

²⁵ Hannah Rockman, *Sexual Behaviour among Ultra-Orthodox Jews*, In: Jonathan Magonet (Hg.), *Jewish Explorations of Sexuality*, Providence/Oxford (Berghahn) 1995, , S. 191-204.

²⁶ So schreibt Rabbi Elizir um 270 n. Chr.: „Ein Mensch, der keine Frau hat, ist kein Mensch, denn es heißt (1 Mose 5, 2): Mann und Weib erschuf er sie ... und nannte ihren Namen Mensch“ (vgl. Quiddushin, *Der Babylonische Talmud* 1966: 531).

²⁷ vgl. Carola G. Merlini, *Il campo lessicale dei verbi di purità in ebraico antico*. Dissertation in ‚Semitistica‘: Semitische Linguistik, Universität Florenz, 1998/99.

²⁸ Susannah Heschel, *Sind Juden Männer? Können Frauen jüdisch sein? Die gesellschaftliche Definition des männlich/weiblichen Körpers*, In: Sander L. Gilman, Robert Jütte, Gabriele Kohlbauer-Fritz (Hg.), *Der schejne Jidd. Das Bild des ‚jüdischen Körpers‘ in Mythos und Ritual*, Wien (Picus) 1998, S. 95

²⁹ Miri Rubin, *Der Körper der Eucharistie*, In: Schreiner, Klaus/ Schnitzler, Norbert, *Gepeinigt, Begehrt, Vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, München 1992, S. 31

³⁰ vgl. Hierzu ausführlicher: Christina v. Braun, *Die ‚Blutschande‘ – Wandlungen eines Begriffs: vom Inzesttatbu zu den Nürnberger Rassengesetzen*, In: dies. *Die schamlose Schönheit des Vergangenen. Über das Verhältnis von Geschlecht und Geschichte*, Frankfurt/M. (Neue Kritik) 1989.

³¹ Robert Graves, *The Greek Myths*, New York (Penguin Books), 1955, Bd. 1, S. 188.

³² Markus 5, 24-34

³³ zit. n. Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1991.

- ³⁴ Bynum, ebda., S. 93
- ³⁵ zit. n. Bynum, *Fragmentation and Redemption*, S. 96.
- ³⁶ zit. n. Bynum, *Fragmentation and Redemption*, S. 97.
- ³⁷ Bynum, *Fragmentation and Redemption*, S. 101.
- ³⁸ Leo Steinberg, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*, New York 1983, 2. erw. Aufl. Chicago/London 1996, S. 26f.
- ³⁹ Steinberg, *The Sexuality of Christ*, S. 46.
- ⁴⁰ Steinberg, *The Sexuality of Christ*, S. 83.
- ⁴¹ Steinberg, *The Sexuality of Christ*, S. 50.
- ⁴² zit. n. Steinberg, *The Sexuality of Christ*, S. 54f.
- ⁴³ zit. n. Steinberg, *The Sexuality of Christ*, S. 51.
- ⁴⁴ „From Circumcision to Crucifixion“, Steinberg, *The Sexuality of Christ*, S. 59.
- ⁴⁵ Bilder des ‚fruchtbaren‘ oder ‚göttlichen‘ Menstruationsbluts sind aus fast allen Kulturen überliefert. Ich will mich auf einige frühe Beispiele beschränken, die einen Einfluß auf das christliche Denken gehabt haben könnten: So wurden ägyptische Pharaonen ‚göttlich‘, indem sie ‚das Blut der Isis‘ zu sich nahmen. E. A. Wallis Budge, *Gods of the Egyptians*, New York (Dover Publications) 1969, Bd. I, S. 43; Bd. 2, S. 298. Robert Graves, *The Greek Myths*, New York (Penguin Books), 1955, Bd. 1, S. 188. Auch die Vorstellung, der Mensch sei aus geronnenem Menstruationsblut geformt (eine Vorstellung, die sich an einigen medizinischen Fakultäten Europas bis ins 18. Jahrhundert hielt), verweist auf diesen Zusammenhang von weiblichem Blut und Fruchtbarkeit. Robert Briffault, *The Mothers*, New York (Macmillan) 1927, Bd.2, S. 444f. Die ‚fruchtbare‘ Bedeutung des Menstruationsbluts hat sich bis weit in die Neuzeit gehalten – etwa im englischen Wort ‚flower‘, Blume, für Menstruation. Vgl. Penelope Shuttle, Peter Redgrove, *Die weise Wunde Menstruation*. Aus dem Englischen von Elma Schleif, Frankfurt/M. 1980.
- ⁴⁶ Solche Bilder knüpften nicht nur an das weibliche Blut, sondern auch an die Symbolik des Blutes in der jüdischen Religion an, wo das Blut Symbol der Schöpfungsmacht Gottes ist: Der Name ‚Adam‘ leitet sich vom (weibliche) Wort *adamah* ab, was soviel wie ‚blutige Erde‘ heißt. Vgl. S.H. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, Harmondsworth, Middlesex, Engl. (Penguin Books), S. 110.
- ⁴⁷ Jakob Böhme, *Von der Menschwerdung Jesu Christi*, hg.v.Gerhard Wehr, Frankfurt/M. 1995, S. 105.
- ⁴⁸ Ebda.
- ⁴⁹ vgl. Leopold Kretzenbacher, *Das verletzte Kultbild. Voraussetzungen, Zeitschichten und Aussagewandel eines abendländischen Legendentypus*, München (Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften/C.H.Beck) 1977
- ⁵⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan. Oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Hg. und eingeleitet von Iring Fetscher, Frankfurt/M, 1999, S. 194.
- ⁵¹ Hobbes, *Leviathan*. 31. Kap. *Vom natürlichen Reich Gottes*, S. 279. Carl Schmitt, der durchaus die christlichen Dimensionen in Hobbes‘ *Leviathan* gesehen hat, vergleicht diesen allerdings eher mit einer ‚Maschine‘ als mit einem Organismus. Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre von Thomas Hobbes*, Hamburg 1938. Dabei übersieht er freilich, daß diese ‚Person‘ zwar durchaus einen Artefakt darstellt, aber einen Artefakt, der genau diese imaginären Eigenschaften ‚verschwindeln‘ zu machen versuchte – vergleichbar der christlichen Glaubensgemeinschaft und später den Nationalgemeinschaften.
- ⁵² vgl. Iring Fetscher, Einleitung zum *Leviathan*, S. XXXIV-XXXIX.
- ⁵³ Hobbes, *Leviathan*, S. 340.
- ⁵⁴ Jochen Hörisch, *Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls*. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1992, S. 19.
- ⁵⁵ Hörisch, *Brot und Wein*, S. 19.
- ⁵⁶ Hörisch, *Brot und Wein*, S. 25.