

IDWRG

Innsbrucker Diskussionspapiere zu
Weltordnung, Religion und Gewalt

Nummer 05 (2005)

*Gewalt und das kulturelle Unbewusste: eine Archäologie
des Abendmahls*

von
Aleida Assmann
(Universität Konstanz)

Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt

Die **IDWRG** (*Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt*) verstehen sich als unregelmäßige Reihe zur Veröffentlichung von wissenschaftlichen Arbeiten, die im Umfeld des Fakultätsübergreifenden Forschungsprojekts „Weltordnung – Religion – Gewalt“ an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck entstanden sind.

Diese Reihe soll dabei helfen, aktuelle Fragen in diesem Spannungsfeld auf wissenschaftlichem Niveau zu diskutieren. Wie das gesamte Projekt möchte sie unterschiedliche Forschungsansätze im Blick auf große gesellschaftliche Probleme der Gegenwart zueinander in Beziehung bringen, und das sowohl ergänzenden als auch konfrontativ.

Themen und Methode sind daher grundsätzlich offen und frei. Beiträge aus dem Themenfeld in verschiedenen Stadien der Erarbeitung und Reaktionen auf Arbeiten sind jederzeit in der Leitung des Projekts oder der Redaktion der Reihe willkommen. Nur so kann dem Wesen einer Reihe von „Diskussionspapieren“ auch entsprochen werden.

Die in den Arbeiten geäußerten Meinungen geben freilich jeweils die der Verfasser/innen wieder, und dürfen nicht als Meinung der Redaktion oder als Position des Projekts missdeutet werden.

Leiter des Forschungsprojekts: Wolfgang Palaver, Katholisch-Theologische Fakultät, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck, wolfgang.palaver@uibk.ac.at

Redaktion: Andreas Exenberger, Fakultät für Volkswirtschaft und Statistik, Universitätsstraße 15, A-6020 Innsbruck, andreas.exenberger@uibk.ac.at

Homepage: <http://www2.uibk.ac.at/forschung/weltordnung/idwrg>

Gewalt und das kulturelle Unbewusste: eine Archäologie des Abendmahls

Aleida Assmann*

Dieser Text versteht sich als Beitrag zu einer „Archäologie des Abendmahls“. In seiner Intention und methodischen Orientierung folgt er dabei nicht der Ideologiekritik, sondern der kulturellen Gedächtnisforschung. Ideologiekritik richtet sich gegen Ideologien, und damit gegen bewusste Inhalte, Programme, Werte; Gedächtnisforschung, wie sie hier betrieben werden soll, zielt demgegenüber auf unbewusste Inhalte, verdrängte Erfahrungen, vergessene Schichten der Traditionen. Während sich Ideologiekritik stets mit deutlicher Selbstgerechtigkeit und Hoheit gegen den anderen und das Andere richtet, versteht sich die kulturelle Gedächtnisforschung gerade auch als eine Form der bewusstmachenden Erinnerung, als eine selbstaufklärende und im weiteren Sinne therapeutische Anamnese in Bezug auf die eigene Tradition und Kultur.

Schrift und Kult als Medien Gottes

Theologen und Philosophen haben Gott in aller Regel als das schlechthin Andere des Menschen und seiner Erfahrung beschrieben. Spinoza z.B. hat

* Aleida Assmann ist seit 1993 Professorin für Anglistik und Allgemeine Literaturwissenschaft an der Universität Konstanz. Neben mehreren Gastprofessuren in Princeton und Yale ist sie auch Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Zudem ist Prof. Assmann Ägyptologin und leitet seit 1978 (gemeinsam mit Jan Assmann) den Arbeitskreises „Archäologie der literarischen Kommunikation“. Der vorliegende Text ist das Manuskript zur „Raymund Schwager Innsbrucker Religionspolitologischen Vorlesung“ vom 24. November 2005 in Innsbruck.

Gott als „*ens absolutissimum infinitum, hoc est, substantiam*“ definiert. Absolut und unendlich sind traditionelle Gottesprädikate, weil das eine wie das andere dem Menschen unerreichbar ist. Zusammen machen sie die Substanz, das Wesen Gottes aus, womit zugleich gesagt ist, dass Gott das Wesen schlechthin ist. Wesen, Essenz, ist das Andere nicht nur des Menschen sondern jedweder Form von Bedingtheit. Auf dieser Ebene der Definition kommt das Sprechen über Gott schnell an sein Ende. Dieses ist erreicht, sobald die traditionellen Absolutheitsprädikate versammelt sind.

Ich werde in meinem Beitrag nicht über Gott, sondern über die Medien Gottes sprechen. Auf diesem Weg folge ich Jochen Hörisch, der den Begriff des Mediums in den theologischen Diskurs eingeführt hat. Ihm fiel auf, daß es im renommierten Wörterbuch philosophischer Grundbegriffe zwischen „Meditation“ und „Medizin“ keinen Eintrag zum Stichwort „Medium“ gibt. Dabei ist das Problem der Medien *au fond* ein theologisches, denn es entsteht mit der Frage der Vermittlung zwischen den kategorisch getrennten Sphären des Göttlichen und des Menschlichen. Von Gott reden heißt deshalb zugleich, über die Medien zu reden, in denen der Hiat der absoluten Differenz überbrückt, vermittelt wird. Indem ich mich auf diesen Medienpfad begeben, werde ich nicht wie Platon und Augustin von der Frage der Unzugänglichkeit absoluter Wahrheit und göttlicher Wirklichkeit für die beschränkten Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis ausgehen¹, sondern mich dem The-

¹ Die Frage, wie die so in jeder Hinsicht gegensätzlichen Sphären des Göttlichen und Menschlichen überhaupt in eine Relation gebracht werden können, ist der Gegenstand gelehrter philosophischer und theologischer Kontroversen geworden, von denen ich hier nur an das Höhlengleichnis Platons und die Akkomodationstheorie Augustins erinnern möchte. Diese Frage nach einem vermittelnden Brückenschlag zwischen den gegensätzlichen Sphären von Gott und Mensch zielt bereits auf das Problem der Medien, der Mittler. Während bei Platon im Höhlengleichnis die empfangenen Schattenbilder bekanntlich als eine starke Verzerrung der Urbilder dargestellt werden, von denen die Besseren wissen, daß es sich um verminderte Karikaturen handelt, kommt es bei Augustin weniger auf den Substanzverlust in den Bildern an, als auf die göttliche Gnade einer Selbstminderung und freiwilligen Herabstufung auf menschliches Maß. Akkomodation bedeutet Selbstanpassung Gottes an die kognitiven und sinnlichen Kapazitätsschranken des menschlichen Geistes. Unser Wissen von Gott ist für Augustin immer schon gebrochen, weil es sprachlich vermittelt ist. Versprachlichung bedeutet narrative Verzeitlichung von Sinn sowie Veranschaulichung des Unbegreiflichen durch Bilder. Er schließt mit seiner Akkomodationstheorie an platonische und neuplatonische Gedanken über die Anpassung des Göttlichen an menschliches Fassungsvermögen an. Bei Platon biegt sich der menschliche Geist

ma vom anderen Pol her nähern und nach den unterschiedlichen Medien Gottes fragen, die dieser in der Geschichte der Religionen zur Manifestation und Offenbarung gewählt hat.

Ich werde also versuchen, Gott von den Medien her zu bestimmen, in denen er sich manifestiert, verkörpert, und durch die er vergegenwärtigt wird und ohne die das Absolute dem irdischen Menschen nicht begegnen kann. Nach Niklas Luhmann setzen Medien „an den Bruchstellen der Kommunikation“ an und dienen funktionsgenau dazu, „Unwahrscheinliches in Wahrscheinliches zu transformieren“.² Wir dürfen diese Mediendefinition erweitern und hinzufügen: Göttliches in Menschliches zu verwandeln. Denn der Begriff der Medien ist nicht auf die neuen Medien und damit auf die technischen Apparate einzuschränken, die seit 1900 im Umlauf sind. Die Medien Gottes übersetzen Transzendenz in Immanenz und stellen damit im prägnanten Sinne einen „Übergang zum Endlichen“ her.³

In der hebräischen Bibel wird berichtet, wie sich der Gott Israels Mose oder seinem Volk in einer Fülle von Verkörperungen zur Erscheinung gebracht hat: im brennenden Dornbusch und einer Wolke, die den irrenden Israeliten voran zieht, in einer wunderbaren Begebenheit wie der Teilung der Fluten auf der Flucht vor dem ägyptischen Pharao oder dem Quell, der aus dem Fels geschlagen wird. Aber nicht nur in Wundertaten, auch in längeren und verschlungenen Geschichten schlägt sich das Wirken Gottes in Glück und Schädigung, in Segen oder Fluch nieder. Die Summe dieser Erfahrungen ist in Ge-

das Absolute zurecht bis es auf das Format seiner niedrigen Erkenntnisstufe gebracht ist, bei Augustin biegt Gott sich selber zurecht, bis er ein dem menschlichen Wahrnehmungsvermögen mögliches Format gefunden hat. Der Platon des Höhlengleichnisses hat mit seinen flackernden Schattenbildern der abendländischen Tradition ein kritisch negatives Verhältnis zu Medien überhaupt vorgegeben, die das Eigentliche, das Absoluten eher verstellen als zur Ansicht bringen. Der Akkomodationstheoretiker Augustin dagegen hat den Grund für ein positives Verständnis der Medien gelegt, indem er sie als Gnadengeschenk der göttlichen Selbstübersetzung ins menschlich Aufnehmbare bestimmte.

² N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M., 1984, 220; zitiert nach J. Hörisch, *Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahl*, Frankfurt/M., 1992, 16-17.

³ Diesen Schlüsselbegriff der deutschen Frühromantik verdanke ich ebenfalls Jochen Hörisch, der ihn in seinem poetisch-theologischen Buch *Brot und Wein* so hervorgehoben hat. Vgl. Hörisch, *Brot und Wein* (wie Anm. 2), 195, und ders., *Das Abendmahl, das Geld und die neuen Medien. Poetische Korrelation von Sein und Sinn*, Bremen, 1989.

schichten bewahrt, die zusammen mit Geboten und Gebeten gesammelt und schriftlich festgehalten sind. Diejenigen, die nicht selbst Zeugen solcher Interventionen waren, können durch die Schrift zu sekundären Zeugen göttlichen Handelns werden. Die einmaligen Ereignisse sind in der Schrift aufgehoben, die die Qualität eines nicht veraltenden Zeugnisses und damit einer dauerhaften Offenbarungsquelle annahm. Die Schrift wurde damit zum exklusiven Medium göttlichen Erscheinens. Deshalb bildet das Medium der Schrift das Zentrum jüdisches Kults und jüdischer Überlieferung. Die Schrift bildet im Judentum mit rituellen Lesungen, geselligem Nacherzählen, dialogischen Verfahren der Auslegung und gesetzeskonformer Lebensführung das Herz religiöser Praxis.

In der christlichen Tradition ist die religiöse Bedeutung der Schrift zurückgestuft worden durch zwei neue Medien Gottes: den inkarnierten Logos als Erfüllung der Schrift und den heiligen Geist als momentane Überwindung und Aufhebung der Schrift.⁴ In welche Überlieferungsformen und in welche kultische Praxis münden nun diese neuen Medien Gottes? Welche neuen kultischen Praktiken entstanden, wo Schrift aus ihrer Zentralstellung entfernt wurde? Kommen wir noch einmal zur zweiten Person der Trinität zurück. Die charismatische Verkörperung Gottes in einer menschlichen Gestalt ist nicht überlieferungsfähig. Die Präsenz des lebendigen Gottessohns verliert ihre Bedeutung, sobald von diesem Mittler nur noch in der vermittelten Form von Geschichten und schriftlichen Zeugnissen berichtet werden kann. Diese Präsenz ist bereits durch den Kreuzestod Christi gebrochen. Mit diesem Tod ändert sich auf eine dramatische Weise das Medium Gottes, der sich fortan in einem bestimmten Leichnam verkörpert. Die prekäre Kollision von lebendigem, ewigem Gott und totem, verweslichen Körper wird durch mythische Bilder wie das leere Grab, über das die Jerusalemer Grabeskirche gebaut ist, sowie die Apotheose des Gekreuzigten in Auferstehung und Himmelfahrt überwunden. Während andere getötete Götter wie Osiris und Dionysos gewaltsam in Stücke gerissen werden und als physische *membra disiecta* in Fruchtbarkeitskulten zerstreut werden, um eine symbolische Wiederversammlung der Glieder oder Erneuerung des Lebens zu zelebrieren, bleibt vom Körper des getöteten Christus (außer den Abdrücken auf Schweißstuch

⁴ Siehe hierzu E. Biser, *Die Bibel als Medium. Zur medienkritischen Schlüsselposition der Theologie*, Heidelberg, 1990.

und Leichentuch) keine materielle Spur zurück. Das Wunder der Auferstehung macht die Inkarnation gewissermaßen wieder rückgängig.

Soll in der Folge die Differenz zwischen Vater und Sohn in der Trinität nicht gänzlich verschwinden, muss der Kult deshalb den Aspekt der Leiblichkeit Gottes reaktualisieren. In den Evangelien wird vom letzten gemeinsamen Mahl berichtet, das von Jesus als symbolischer Grundstein einer Erinnerungskultur inszeniert wird. In dieser Szene wird die Umwidmung des Sedermahls, des paradigmatischen jüdischen Gedächtnismahls, in dem zum Pessachfest erzählend, singend und schmeckend an den Gründungsmythos des Volkes Israel, den Auszug aus Ägypten, erinnert wird, zum christologischen Abendmahlskult vollzogen. Der Exodus als eine die kollektive Identität der Juden definierende mythische Erinnerungsfigur wird überschrieben durch das letzte Abendmahl als eine die kollektive Identität der Christen definierende Erinnerungsfigur. Wie sich alle nachgeborenen Juden durch die Tischgemeinschaft des Pessachfestes in die kollektive religiöse Identität des Volkes Israels einreihen, reihen sich alle nachgeborenen Christen durch die symbolische Tischgemeinschaft des Abendmahls in die kollektive religiöse Identität der Christen ein. Meine These, die ich in diesem Text entwickeln möchte, lautet: Bei aller zeitlichen Nähe im Festkalender und strukturellen Entsprechung im Erinnerungs- und Vergemeinschaftungs-Motiv bedeutet diese Umwidmung des jüdischen Festes in ein christliches Fest eine epochale Verschiebung, die ein bis heute weitgehend unbewusst gebliebenes und damit auch nach wie vor unbewältigtes Gewaltpotential birgt.

Religion, unbewusste Tradierung und Gewalt

Jüdisches Pessachfest und christliches Abendmahl sind darin analog, daß auf der Basis einer geteilten und gemeinsam vollzogenen Erinnerung eine Gemeinschaft begründet wird. Gemeinschaften sind immer auch „Gemeinschaften gegen“, sie entstehen dialektisch durch Integration und Ausschluss. Im jüdischen Pessachfest wird der identitätsfundierende Andere explizit genannt, es sind die Ägypter, die zu einem mythischen Inbegriff von kultureller Fremdheit und politischer Übermacht verdichtet sind. Aufgrund dieser expliziten Nennung des identitätsfundierenden Anderen konnte auf jüdi-

scher Seite dieses Außenverhältnis reflektiert werden und sogar als eine selbstkritische Mahnung für den Umgang mit den Fremden im eigenen Lande ins eigene Selbstbild eingehen: „Bedenke, auch du warst einst ein Fremdling im Lande der Ägypter...“. Anders im christlichen Abendmahlsritus. Hier handelt es sich um eine erinnerungsgestützte Gemeinschaftsbildung, bei der das Außenverhältnis nicht explizit gemacht wird und kein Verweis auf den identitätsfundierenden Anderen erfolgt. Die Rolle, die beim jüdischen Pessachfest die Ägypter spielen, spielen beim christlichen Abendmahl die Juden. Sie bleiben jedoch ungenannt, was von vornherein eine reflektierte Auseinandersetzung mit diesem Gegenüber ausschließt. Um es auf den Punkt zu bringen: Die Juden kommen in der Geschichte des Abendmahls nicht vor, weil sie der überschriebene und ausgelöschte Grund dieser Geschichte sind.⁵

Mit der martyriologischen Wende vom Gottessohn als inkarniertem Logos zum leidenden, gekreuzigten und gestorbenen Christus ist ein Motiv von Schuld und Rache verbunden, das in der Überlieferung über Jahrhunderte inert blieb, aber unter bestimmten Umständen auch gefährliche Formen annehmen konnte. Mit der Leerstelle des identitätsfundierenden Anderen verknüpft, bildet dieses Motiv eine „Krypta“⁶, d.h. einen der Reflexion unzugänglichen energetischen Komplex im kulturellen Gedächtnis, der in unterschiedlichen Konstellationen immer wieder reaktivierbar ist. Er ist reaktivierbar im Topos von den Juden als Gottesmördern, der im christlichen kulturellen Unbewussten fest verankert ist. Diese Grundierung hat auch die Symbolik des Abendmahls mit eingefärbt. Das Abendmahl kann wie das Pessachmahl als ein *Gedächtnisritual* aufgefasst werden, bei dem die profane Tischgemeinschaft mit Essen und Trinken einer anhaltenden rituellen Erinnerung dient und zur Grundlage von Gemeinschaftsbildung wird. Je stärker jedoch der Körper des Gekreuzigten selbst in den Mittelpunkt dieses Rituals

⁵ Während das Pessachmahl die *Erlösung* von der ägyptischen Übermacht und Repression feiert, feiert das Abendmahl die *Erlösung* der Menschen von Sünde und Tod auf Golgatha. Aus einer Erinnerungskultur mit engem Gruppenbezug wird dabei eine universelle Erlösungsreligion für die Menschheit. Gleichwohl geht es im Vollzug des Ritus weniger um universelle Botschaften als um emphatische Gruppenbildung und Grenzziehung, dem Pessachritual darin also durchaus analog.

⁶ Der Begriff „Krypta“ geht auf den ungarischen Psychoanalytiker Nicolas Abraham zurück. Vgl. N. Abraham / M. Torok, *L'écorce et le noyau*, Paris, 1978 (in englischer Übersetzung: *The Shell and the Kernel*, Chicago, 1994).

tritt – und genau das passiert im Zuge der bildlichen Ausgestaltung dieses Motivs – desto deutlicher nimmt es Züge eines *Opferrituals* an.

Der Körper der Kirche und die Ambivalenz des Blutes

Kirche, Staat und andere abstrakte Kollektivkörper haben ganz allgemein gesprochen das Problem, „daß man sie zu wenig sieht.“⁷ Was man sieht, sind die Rathäuser und Gotteshäuser, aber nicht die *communitas* der Menschen, die unter diesem Symbol vereinigt sind und auf dieses Symbol einen erheblichen Teil ihrer Identität gründen. Dafür bedarf es Formen der Repräsentation und performativer Riten. Novalis sprach von „Schauhandlungen“; das „Leben des Volkes“ müsse, um sichtbar zu werden, zu einem „Schauspiel“ werden: Entsprechendes gilt für die Kirche, die ebenfalls auf Formen der Repräsentation und Inszenierung, einschließlich der performativen Riten angewiesen ist. Mit Blick auf diesen notwendig theatralischen Charakter der Religion spricht man auch von „Schaufrömmigkeit“; nicht nur Architektur und Bilder, auch Prozessionen und Riten kommen dem Bedürfnis nach Sichtbarkeit und Sinnlichkeit nach. Der unsichtbare Kollektivkörper der *ecclesia* wird als Körper Christi vorgestellt. Christus hat nicht nur zwei Naturen, eine menschliche und eine göttliche, sondern auch zwei Körper: einen physischen Körper, der gekreuzigt und begraben wurde, und einen rituellen Körper in Gestalt der Hostie. An die Stelle des entzogenen Leichnams Christi tritt die Hostie als der andere Körper Christi. Dass das Abendmahl mehr als ein Gedächtnisritual ist, das eine Gemeinschaft von Gläubigen stiftet, wurde auf der letzten Bischofssynode in Rom noch einmal bestätigt: die Eucharistie ist „Quelle und Höhepunkt des Lebens und der Sendung der Kirche“. Essen und Trinken sind also nicht nur memoriale Zeichen für die Gemeinde, sondern auch symbolische Zeichen für die Konstitution und Institution der Kirche. In der Symbolisierung dieses spirituellen Kollektivkörpers spielt nun aber nicht nur die Hostie, sondern vor allem gerade auch das Blut eine außerordentlich bedeutsame Rolle. Diese symbolische Bedeutung des Bluts ist

⁷ C. Klinger, „Corpus Christi, Lenins Leiche und der Geist des Novalis, oder: Die Sichtbarkeit des Staates“, in: H. Belting / D. Kamper / M. Schulz (Hrsg.), *Quel Corps? Eine Frage der Repräsentation*, München, 2002, 219-232, hier 219.

exzessiv und überbordend, sie lässt sich in keiner symbolischen Ordnung kontrollieren, sondern besitzt eine überschüssige und kaum in Schach zu haltende imaginäre Qualität. Das wird nicht zuletzt deutlich in den vielen visuellen Darstellungen von Kreuzigung und Eucharistie, wo das Blut als ein geradezu obsessives Motiv erscheint. Wo immer der unsinnliche Kollektivkörper der Kirche imaginiert werden soll, ist das Blut nicht fern, und dieses Blut bedeutet immer zugleich beides: es ist sowohl Garant der Einheit dieses Kollektivkörpers als auch Inbegriff von dessen Bedrohung. (Die symbolische Zusammenhang von Blut und Kollektivkörper überlebte, wie wir wissen, die Säkularisierung und wurde im Nationalsozialismus in einer wahnhaften Rassen-theorie zum letzten verbindlichen Kriterium von Einschluss und mörderischem Ausschluss.)

Die Blutspur, die als ein auffälliges ikonographisches Motiv das Christentum begleitet, möchte ich hier nur mit einigen wenigen Bildern (sie finden sich im Anhang) aus unterschiedlichen Jahrhunderten andeuten.

1. Ein Entwurf zum Thema „Kreuzzüge“ von Johannes Schreiter, einem Gegenwartskünstler, der viele Glasfenster gestaltet hat.⁸

2. Das Blut spielt auch in zwei anderen Glasfenstern von Schreiter eine Rolle: dem Fenster der Seligpreisungen und dem Vaterunser-Fenster. Hier sind unterschiedliche Sprachen und Schriften montiert, wobei im Fall der Seligpreisungen links besonders auf die aramäischen und hebräischen Urtexte und damit auf die jüdische Herkunft Jesu aufmerksam gemacht wird. Ein Blutfleck verunstaltet den Text im linken Fenster; eine Blutbahn zieht sich im Sockel durch beide Bildfelder hindurch.⁹

3. Fra Angelico hat um 1440 im Kloster San Marco in Florenz u.a. Bilder der Kreuzigung als Andachtsbilder an die Wände der Zellen der Mönche gemalt. Das historische Geschehen wird dabei verwandelt in einen Gegenstand der Devotion und Meditationspraxis, die den Gekreuzigten mit dem Mönch (hier ist es der Heilige Dominik) auf sehr persönliche und unmittelbare Weise verbindet. Das Medium dieser Verbindung ist das Blut Christi, das aus der Seitenwunde herausspritzt und am Kreuzesstamm herab läuft, wobei es einen

⁸ Bild 3 im Anhang, aus: T. Sundermeier, *Aufbruch zum Glauben: Die Botschaft der Glasfenster von Johannes Schreiter*, Frankfurt/M., 2005, 28.

⁹ Bild 4 im Anhang, aus: Sundermeier, *Aufbruch zum Glauben* (wie Anm. 8), 69.

direkten, über die Jahrhunderte hinweg unmittelbaren Kontakt mit dem modernen Beter herstellt.¹⁰

4. Francisco de Zurbaráns „Agnus Dei“ von 1640 (im Prado, Madrid) vollzieht den Schritt von der Kreuzigung zu einer Ikonographie der Eucharistie; hier fließt noch kein Blut, aber wir wissen, daß das gefesselte Tier im nächsten Augenblick dem Messer des Schlachters erliegen wird. Das Bild ist symbolisch unter- bzw. überbestimmt: es stellt einfach nur ein Lamm dar, das aber auch ein Pessachlamm ist und aufgrund des liturgischen Textes des Abendmahls („Christe du Lamm Gottes“) als Körper Christi zu deuten ist.¹¹

5. Ein aus kostbarem Elfenbein geschnitztes Reliquienkästchen aus der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts zeigt diese Darstellung der Kreuzigung, bei der das Blut des gekreuzigten Christus aus der Seitenwunde in einem Kelch aufgefangen wird, der von der *Ecclesia* gehalten wird.¹²

6. Auf einem Holzrelief einer Predella im Kloster Wienhausen von 1519 ist der „eucharistische Schmerzensmann“ dargestellt, wobei die Bluts-Verbindung zwischen Kreuzigung und Eucharistie mit rot bemalten Drähten veranschaulicht wird. Das Blut wird von Engeln in einem Kelch aufgefangen. Diese Drähte verbinden höchst konkret das historische Geschehen in der Vergangenheit mit der kultischen Praxis in der Gegenwart.¹³

7. *Ecclesia* und Synagoge. Hier sind Ausschnitte der beiden Personifikationen, die regelmäßig als Paar auftreten, von der Fassade des Straßburger Münsters zu sehen. Der Speer der Synagoge ist gebrochen; ihre Augen sind verbunden, was als „Blindheit“ und näherhin als Unglauben zu verstehen ist. Dieser Unglauben verdoppelt sich im Mittelalter: die Juden glauben nicht an

¹⁰ Bild 5 im Anhang, aus: M. Scudieri, *The frescoes by Angelico at San Marco*, Firenze Musei, Giunti 2004, 76 (Zellen 16 und 15).

¹¹ Bild 6 im Anhang, aus: <http://www.jesuswalk.com/lamb>; Vgl. auch H. Belting, „Das echte Bild“. *Bildfragen als Glaubensfragen*, München: Beck, 2005. Von Interesse ist hier auch das Bild des Lamms in der Johannes Apokalypse, das das traditionelle heraldische Tier der königlichen Macht überbietend ablöst. Damit wird nicht nur von einer „Religion der Stärke“ auf eine „Religion der Schwäche“ umgestellt, sondern auch auf eine „Opferreligion“.

¹² Bild 7 im Anhang, aus: G. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst, Band 2*, Gütersloh, 1966-80, 461 (Nr. 372; aus dem Herzog-Anton-Ulrich-Museum in Braunschweig).

¹³ Bild 8 im Anhang, aus: Schiller, *Ikonographie* (wie Anm. 12), 654 (Nr. 785).

Christus als ihren Messias, und sie glauben nicht an das Wunder der Verwandlung der Hostie.¹⁴

Die Mediaevistin Caroline Walker Bynum hat auf die ambivalente symbolische Bedeutung des Bluts hingewiesen, die zwischen nährend, fruchtbar, lebensspendend einerseits und einem Zeichen für Schrecken, Gewalt, Verwundung andererseits changiert. Sie weist dabei auf den mittelalterlichen Umgang mit Reliquien des heiligen Bluts hin, die Spiritualität, Energie und Heilung verheißen und mit denen Politik gemacht und Machtansprüche gerechtfertigt wurden. Das Opferblut Christi hat eine heilende, erlösende Kraft, aber dazu muss es erst einmal vergossen werden, und diese Freisetzung des Opferbluts muss durch andere erfolgen, die damit eine ewige Schuld auf sich laden. Ohne diese Mitwirkung der Juden am Kreuzigungsgeschehen gäbe es kein göttliches Opfer; die Christen sind damit im Kern angewiesen auf die Juden, die sie zugleich mit ihrem Hass verfolgen.¹⁵

Mit dieser Ikonographie der Eucharistie ist zugleich der Einlass der Affekte in das Sakrament verbunden. Die Kirche entsteht nach dieser Auffassung aus der Wunde Christi und dessen Blut, das sie im eucharistischen Sakrament sozusagen verwaltet. Aus dem historisch einmaligen Ereignis wird durch Überführung in ein Ritual ein Ereignis, das sich ewig wiederholt, ein zeitloser Zustand in ewiger Gegenwart. Das Ritual friert historisches Geschehen bzw. eine Narration ein und transformiert es in ein ewiges Opfer. In dieser Stellung entfaltet sich eine hoch ambivalente Symbolik des Blutes, das sowohl *Medium der Erlösung ist als auch Medium der Schuld und der Rache*. Matthäus ist der einzige der Evangelisten, die den in der Wirkungsgeschichte verhängnisvollen Zusammenhang zwischen der Unschuld des Pilatus und der Schuld der Juden hervorkehrt. Sie bekennen sich nach ihm zur Kreuzigung mit einem Satz, in dem sich das Blut der Erlösung in das Blut der Rache verkehrt: „Sein Blut komme über uns und unsre Kinder“ (Mt 27.25).

¹⁴ Bilder 9 und 10 im Anhang, siehe für diese beiden Motive auch die Internet-Quellen: <http://www.zum.de/Faecher/G/BW/Landekunde/rhein/kultur/symbole/ecclesia.htm> bzw. [ecclesia2.htm](http://www.zum.de/Faecher/G/BW/Landekunde/rhein/kultur/symbole/ecclesia2.htm).

¹⁵ In Paul Gerhards Lied „O Haupt voll Blut und Wunden“ heißt es in Strophe 4: ich selber bin schuld an Deinem Tod – freilich nicht im Sinne der Tötung, sondern des Anteils an Schuld, die Christus auf sich genommen hat. „Ich bin Täter“ heißt hier: Er trägt meine Sünden; es bedeutet nicht: ich habe ihn umgebracht.

Das Abendmahl als Palimpsest

Um die verschiedenen Schichten dieses Rituals besser verstehen zu können, ist es notwendig, seine Palimpsest-Struktur zu entfalten. Der rote Faden ist in diesem Fall eine Blutspur, die vom Pessach-Lamm, das beim jüdischen Frühjahrsfest geopfert wird, zum Kelch des Abendmahls führt. Mit dem Blut des Lamms, das im Buch Exodus als „Blut des Bundes“ bezeichnet wird, wurden die Türrahmen jüdischer Häuser eingefärbt, damit der Würgeengel, der als letzte der zehn von Josef prophezeiten Plagen die ägyptische Erstgeburt tötete, an diesen vorüberziehen sollte. Die englische Übersetzung von „*pessach*“, „*to pass over*“, bezieht sich auf dieses „Überspringen“ der jüdischen Häuser. Mit dem Blut des Opfertiers retteten sich die Kinder Israels vor ihrem Auszug nach Ägypten. Diese Figur ist im christlichen Ritus umgedreht worden. Jetzt ist es nicht mehr ein Tier, das geopfert wird, um die Juden zu verschonen, sondern ein Mensch, ja der Sohn Gottes selbst, der sich nicht schont und als „Lamm Gottes“ an die Stelle des Opfertiers tritt, um die Menschheit von Sünde und Tod zu erlösen. Das jüdische Tabu des Menschenopfers, das in der Geschichte von der Bindung Isaaks als ein menscheitlicher Fortschritt gefeiert wird, ist gewissermaßen in der Passionssymbolik rückgängig gemacht, oder, um mit Aby Warburg zu sprechen, „energetisch invertiert“ worden. Beide Elemente, wunderbare Verschonung und Rettung, die beim Pessachfest kommemoriert werden, sowie Martyrium und Opfer, die in der Passionsgeschichte Christi kommemoriert werden, kommen im Wein des Abendmahlssakraments zusammen, der einerseits auf das Trauma der gewaltsamen Tötung verweist und andererseits die erlösende Kraft des Opferbluts als „Blut des neuen Testaments“ hervorhebt. Rituell reinigende Kraft und traumatische Qualität sind im Opferblut in unauflöslicher *Ambivalenz* miteinander verbunden.

Zum Palimpsest des Abendmahls gehört, daß es in Konkurrenz zu anderen Opferriten steht. Auf der einen Seite musste es über die „Blutopfer“ des Alten Testaments erhoben werden. Es gab hier so etwas wie den Anspruch auf einen zivilisatorischen Fortschritt innerhalb der Religionen, der durch den Blick zurück auf „primitive Riten“ herausgestrichen wurde. Dieser Anspruch

ist im Affekt des „*horror cruoris*“ zusammengefasst.¹⁶ Die Tieropfer der Hebräer, die vor der Einführung des synagogalen Wortgottesdienstes im Tempel dargebracht wurden, werden dabei als verabscheuungswürdige „heidnische“ Riten gebrandmarkt. Auf der anderen Seite mussten die Grundsubstanzen der Eucharistie, Brot und Wein, sowohl verwandelt als auch besonders konsekriert werden, um das christliche Opfer als ein dem jüdischen überlegenes auszuweisen. Es muss deutlich gemacht werden, daß es hier um etwas ganz anderes und höheres geht als um das Brot und den Wein, die bei den Juden ja allwöchentlich am Sabbath dem Schöpfer in einem festlichen Ritus geweiht werden.¹⁷ Überlegenheit und Empfindlichkeit lassen sich aber in diesem psychischen Komplex nicht so klar voneinander trennen. Der jüdische Segen, der über Brot und Wein gesprochen wird, weist sie ausdrücklich als Gottesgaben aus, die als Speisen zum menschlichen Genuss bestimmt sind. Diese Ausdeutung widerspricht eklatant der christologischen Aufladung von Brot und Wein im christlichen Abendmahl. Jeder jüdische Sabbathritus konnte daher von Christen auch als eine Infragestellung und hartnäckige Leugnung des von ihnen praktizierten Abendmahlsdogmas aufgefasst werden.

Zur Geschichte des Abendmahls

Im christlichen Kult werden Brot und Wein zu den zentralen Medien Gottes, mit denen die christliche Überlieferung befestigt und die massenhafte Teilhabe am zentralen religiösen Mysterium möglich wird. Freilich hat sich das Sakrament der Eucharistie in der Geschichte erst allmählich herausgebildet. Liturgie und Praxis des Abendmahls wandelten sich im Zuge einer neuen Verehrung des Körpers Christi, der als Medium Gottes immer stärker aufgeladen und um den eine neue religiöse Semantik in Bild, Ritual, und Fröm-

¹⁶ Vgl. J. R. Sommerfeldt, *Erudition at God's Service*, Kalamazoo, 1987, 9-10; dazu jetzt auch G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, 2005.

¹⁷ Alger von Lüttich nach C. W. Bynum, „Das Blut und die Körper Christi im späten Mittelalter: Eine Asymmetrie“, in: D. Grünbein (Hrsg.), *Schlaflos in Rom: Versuch über den Satirendichter Juvenal (Vorträge aus dem Warburghaus, Band 5)*, Berlin, 2001, 77-109, hier 91.

migkeit entwickelt wurde.¹⁸ Einige Meilensteine in dieser Entwicklung sind eine von Papst Leo 1050 einberufene Synode und das Vierte Lateran-Konzil im Jahre 1215 gewesen, auf dem die Transsubstantiation der Hostie in den Körper Christi als Dogma festgelegt wurde. Mit dieser neuen Lehre forcierte die Kirche ein unsichtbares, unsinnliches Ereignis als Kern des Glaubensinhalts, gleichzeitig entzog sie den Kelch den Laien und vereinnahmte den Ritus damit für die Institution der Kirche. Eine besondere Aufgabe fiel dabei den Priestern zu, die die liturgischen Verwandlungsworte zu sprechen und das Wunder der Verwandlung öffentlich in der Messe zu praktizieren hatten. Mit dieser neuen Glaubensanforderung wuchsen zugleich auch Zweifel und Hysterie. Davon zeugen zwei Zwillings-Phänomene, die mit dem Transsubstantiations-Dogma dialektisch verknüpft sind: *Hostienwunder* und *Hostienfrevel*. Ein Priester, der in Bolsena die Messe zu leiten hatte, hegte Zweifel an der Transsubstantiation und wurde durch ein Hostienwunder bekehrt. Papst Urban, der in Bolsena Zeuge des Wunders wurde, führte 1264 das Fronleichnamfest in den kirchlichen Kalender ein. Seither wird die Hostie in einer Prozession durch die Straßen getragen als Symbol einer von Juden, Ungläubigen und Ketzern bedrohten Kirche.¹⁹ Raphael hat 1511 ein Bild von der Messe von Bolsena gemalt, in dessen Mittelpunkt die Hand des Priesters mit der blutenden Hostie zu sehen ist (Abbildung auf der folgenden Seite).²⁰

Auf ungezählten Bildern der selben Zeit sind Juden zu sehen, die sich der Hostien bemächtigen, um diese zu desakrieren, was regelmäßig ein starkes Bluten der Hostien zur Folge hat und die Frevler ihrer Tat überführt. Der erste Vorwurf eines jüdischen Hostienfrevels ist in Paris kurz nach dem Vierten Lateran-Konzil bezeugt, von wo sich das neue Phänomen epidemisch über Europa ausgebreitet hat. Mit der neuen Sakralisierung der Hostie ist die Gefahr ihrer Desakrierung offenbar dialektisch verbunden. Das Bluten der Hostie ist ein zweiseitiges Zeichen: es bedeutet sowohl Wunder als auch Frevel, denn es quillt aus desakrierten Hostien als Indiz hervor, um die Täter zu beschuldigen.

¹⁸ M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 1991.

¹⁹ Bynum, „Das Blut“ (wie Anm. 17), 103.

²⁰ Bild 1 auf Seite 14, aus: S. Winkle, *Das Blutwunder als mikrobiologisches und massenpsychologisches Phänomen*, veröffentlicht unter: <http://www.collasius.org/WINKLE/04-HTML/blutwunder.htm> (Bild unter: <http://www.collasius.org/WINKLE/02-BILD/019.jpg>)

Bild 1: Raffael, „Die Messe von Bolsena“



Der Stress, mit dem hier der Glaube belastet wird – das gilt auch für die Sorgfalt der Priester im Umgang mit dem prekären Gut, denn an einem einzigen Versprecher bei den Verwandlungsworten konnte das Wunder scheitern²¹ – schlägt unmittelbar auf die Juden als die Feinde des Christentum zurück. Ihnen als den verstockt Ungläubigen wird unterstellt, daß sie den christlichen Gott zum zweiten Mal umzubringen trachten. Nachdem sie geholfen haben, den Gottessohn auszuliefern und ans Kreuz zu schlagen, befürchtet man, daß sie ihre Tat am anderen Körper Christi, der Hostie, wiederholen. Der unausgesprochene Subtext des Abendmahls, der aktive Anteil der Juden an der Ermordung Christi, schlägt durch das Sakrament wieder durch, wobei der verdrängte Anteil, der Vorwurf gegen die Juden, sich nun in offene Aggression steigert. Gleichzeitig wird damit ein einmaliges historisches Ereignis in die Gegenwart geholt, wo es beliebig oft nachgespielt und wiederholt wird, mit dem Zusatz allerdings, daß man nun aktiv in das religiöse Kerngeschehen der Kreuzigung eingreifen und zurückzahlen kann. Man

²¹ P. Camporesi, *L'enfer et le fantasme de l'hostie. Une théologie baroque*, Paris, 1989. Als Anglistin verweise ich hier auf die erste Erzählung in James Joyce Dubliners mit dem Titel *The Sisters*. In dieser Geschichte geht es um das dunkle Schuld-Geheimnis eines Priesters, der aufgrund einer Parkinson-Krankheit Probleme beim Hantieren mit dem Abendmahlskelch hatte – ein traumatisches Ereignis, das sein Lebensende überschattete.

spricht in dieser Zeit – im 13. Jahrhundert – von einer „frenetischen“, auf die Passion fixierte „Spiritualität“, die sich gleichwohl einer sinnlich materiellen Grundlage versichern wollte, und vom Bedürfnis nicht nur nach spektakulärer visueller Evidenz, sondern auch nach taktiler Unmittelbarkeit getragen war. Hehre Spiritualität und krude Konkretion, Angst und Vorwurf, Empfindlichkeit und Aggression gehen hier eine hoch problematische Verbindung ein und lassen eine destruktive Energie entstehen, die sich im Spätmittelalter in vielen Pogromen entladen hat.²² Die Juden, die in der Passionsgeschichte kaum vorkommen (mit Ausnahme der für unseren Zusammenhang entscheidenden und zentralen Stelle in Mt 27.25) und auf die die Abendmahlsliturgie mit keinem Wort verweist, erweisen sich in dieser historischen Konstellation als „providentieller Außenfeind“ (Carl Schmitt), als die fundierenden und zu negierenden anderen einer sich durch das Abendmahls-Sakrament begründenden christlichen Gemeinschaft.

Wie sehr im 13. Jahrhundert, dem Jahrhundert des Transsubstantiationsdogmas und des Corpus Christi Festes, dem Jahrhundert der Hostienwunder und der Hostienfrel, die Juden ins kulturelle Imaginaire der Christen vorgerückt sind, bezeugt ein Traktat von Gerhard von Köln, einem Abt von Weingarten aus dem Jahre 1280.²³ Gegenstand dieses Traktats ist die Verteidigung der Blutreliquie, das sind „Blutproben“, die die Kreuzfahrer aus dem Heiligen Land mitbrachten und die als hoch potente symbol- und machtpolitische Instrumente eingesetzt wurden. Diese Schrift zeigt, wie das Pendel der Eucharistie, das zwischen wertloser Materie und wunderbarer Verwandlung schwingt, auch wieder zum materiellen Pol zurückkehren kann. Transsubstantiation und Transzendenz kehren sich wieder um in physische Materialität. Blut ist ein Stoff, der sich offensichtlich der symbolischen Verwandlung stärker widersetzt und mit einer eigenen Tendenz und Kraft die Symbolordnungen sprengt. Auf diese Weise etablierte sich die Blutverehrung ne-

²² Vgl. D. Nierenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, 1996. Zur Deutung der Pogrome als „Ritualmorde“ vgl. M. Horkheimer / T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M., 1988, 180. Zum Juden-Bild in der osteuropäischen Volkskultur: Y. Kleinmann, „Blasphemie‘ wider den katholischen Glauben? – Der Fall des jüdischen Schankwirts in Polen 1726“, in: D. Diner (Hrsg.), *Synchrone Welten. Zeitenräume jüdischer Geschichte (Toldot Band 1)*, Göttingen, 2005, 37-66; K. Struve, „Ritual und Gewalt – Die Pogrome des Sommers 1941“, ebenda, 225-250.

²³ Bynum, „Das Blut“ (wie Anm. 17), 97.

ben der Eucharistie als ein symbolischer Wildwuchs, wie man vielleicht sagen darf, der zugleich einen Nährboden für anti-judaistische Stimmungen und Gewalt abgab. In der Schrift Gerhard von Kölns ist zu lesen, daß Christus den Gläubigen nach seinem Tod ein vielfältiges Vermächtnis hinterließ. Dazu gehören in der von ihm eingeführten Reihenfolge die beiden Testamente, also die Bibel an erster Stelle, und an zweiter Stelle die Juden selbst, die von der Kirche toleriert werden, um als ewiges Zeugnis von Christi Leiden zu dienen. Als weitere Hinterlassenschaften folgen die Sakramente des Altars, also die Eucharistie und sodann die Folterwerkzeuge (Kreuz, Nagel, Lanze, Dornen), die ebenfalls die religiöse Lehre ganz auf Passion und Gewalt einstimmen. In dieser Liste erhalten die Juden einen prominenten Platz sogar noch vor dem Sakrament des Abendmahls. Sie sind in diesem Kontext als Gottesmörder stigmatisiert und dienen selbst als ein memoriales Zeichen, das eine Gewalt-Opfer-Rache-Erinnerung instituiert und perpetuiert, die jederzeit aus der symbolischen Sphäre in die Lebenswirklichkeit der Ausgegrenzten und Verfolgten einschlagen kann.

Der Mensch weiß nicht, was er tut: Die kotigen Wurzeln der Kultur: Thomas Mann, Sigmund Freud, Aby Warburg

In seinem Roman *Josef und seine Brüder* verwendet Thomas Mann ein Bild für das kulturelle Gedächtnis, das auf seine unbewussten Anteile verweist. Es geht dabei um den Sinn des Pessach-Festes, bei dem in Stellvertretung des erstgeborenen Sohnes ein Widder geopfert wird. Jaakob wird geradezu übel, wenn er den religionsgeschichtlichen Hintergründen oder „Tiefenschichten“ dieser Opfernacht (sozusagen dem „*horror cruoris*“) nachgrübelt:

„der Opfernacht, die herankommt, da wir das Schaf schlachten nach Sonnenuntergang und tauchen den Ysopbüschel ins Blut, um die Pfosten damit zu bestreichen, damit der Würger vorübergehe. Denn es ist die Nacht des Vorübergehens und der Verschonung um des Opfers willen, und ist das Blut an den Pfosten dem Umhergehenden eine Beschwichtigung und ein Zeichen, daß der Erstling geopfert ist zur Versöhnung und zum Ersatz für Menschen und Vieh, die es ihn zu würgen gelüftet. Darüber fiel ich mehrfach in Sinnen, denn der Mensch tut

manches, und siehe, er weiß nicht, was er tut. Wüßte und bedächte er's aber, so möchte es sein, daß sich das Eingeweide ihm umwendete und ihm das Unterste zuoberst käme in Übelkeit.“²⁴

Jaakob, der hier jenen auch von Freud so stark betonten „Fortschritt in der Geistigkeit“ verkörpert, der Zivilisationen als eine innere Tendenz eingeschrieben ist, trägt sich mit dem Gedanken, das Fest als überholt ganz abzuschaffen. Was Thomas Mann hier zum Gegenstand macht, ist das, was Freud die „archaische Erbschaft“ in der Geschichte der Religion und Kultur nennt. Joseph hat einen ganz anderen Blick auf diese archaische Erbschaft als sein Vater, was er mit folgendem Gleichnis zum Ausdruck bringt:

„Siehe, da ist ein Baum«, rief er und wies mit ausgestreckter Hand ins Innere des Zeltens, als wäre dort zu sehen, wovon er sprach, »prächtig in Stamm und Krone, von den Vätern gepflanzt zur Lust der Späten. Seine Wipfel regen sich funkelnd im Winde, da seine Wurzeln im Stein und Staube haften des Erdreichs, tief im Dunkeln. Weiß wohl auch der heitere Wipfel viel von der kotigen Wurzel? Nein, sondern ist mit dem Herrn hinausgekommen über sie, wiegt sich und denkt nicht ihrer. Also ist's, meines Bedünkens, mit Brauch und Unflat, und daß die fromme Sitte uns schmecke, bleibe das Unterste nur hübsch zuunterst.«²⁵

Mit der „kotigen Wurzel“ ist eine Tiefenschicht der kulturellen Erinnerung angesprochen, die, so Joseph, „hübsch zuunterst“ bleiben möge. Es handelt sich hier um unbewusste Grundlagen der Kultur, die vor einem bewußtmachenden Ausbuchstabieren zu schützen sind. Das Erbe, das in diesem Beispiel zugrunde liegt, ist nicht nur einfach obsolet, sondern zum Gegenstand kulturellen Abscheus geworden. Auf die Entdeckung, dass dem gegenwärtigen Fest und seinen Riten eine uralte heidnische Praxis zugrunde liegt wie das Opfer des Erstgeborenen, reagiert Jaakob mit physischem Ekel und dem Wunsch nach Abschaffung dieses Festes. Joseph rät aber, „das Fest zu schonen und es nicht eifernd anzutasten um seiner Geschichten willen, für welche vielleicht mit der Zeit eine andere eintreten könnte“. Das Fest, das dieses Opfer an dem stellvertretenden Widder vollzieht, wird noch seinen Sinn erhalten: für die Juden mit dem Auszug aus Ägypten und für die Christen mit

²⁴ T. Mann, *Joseph und seine Brüder (Ausgabe in einem Band)*, Frankfurt/M., 1964, 350.

²⁵ Mann, *Josef* (wie Anm. 24), 352.

der Kreuzigung und Auferstehung Christi. Deshalb darf es nicht abgeschafft werden. Während Jaakob in die Vergangenheit blickt und die religiösen Untertöne dieses Festes hört, von denen er abgestoßen ist, blickt Joseph in die Zukunft und hört bereits die Obertöne zukünftiger Umdeutungen.²⁶

Jaakob und Joseph stehen bei Thomas Mann für zwei unterschiedliche Zugänge zur „archaischen Erbschaft“ im kulturellen Gedächtnis. Wer sich dieser unbewussten Grundlagen bewusst wird wie Jaakob, wird sich lieber heute als morgen von ihnen trennen wollen. Wer dagegen wie Joseph auf die zukünftige Entwicklung schaut und auf der Basis christlicher Figuraldeutung und einer Geschichtsphilosophie argumentiert, die auf dem Vorangegangenen aufruhrt und es braucht, um es umzudeuten, wird diese archaische Erbschaft verteidigen – mit der Maßgabe freilich, dass das Unterste hübsch zuunterst und die kotige Wurzel des Baumes der Tradition unsichtbar bleiben möge. Thomas Mann schreibt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in der zusätzlich zur Geschichtsforschung noch zwei neue Instrumente der historischen Selbstaufklärung des Menschen hinzugekommen sind: die Psychoanalyse und die Ethnologie. Sigmund Freud zum Beispiel hat wiederholt auf die „kotige Wurzel“ des Abendmahls in Gestalt der archaischen Totemmahlzeit aufmerksam gemacht, und auch Mann hat die Entwicklungslinie von der Totemmahlzeit bis zum Abendmahl ausgezogen, wobei ihn die progressive Entwicklung der Religion als eine Geschichte der Sublimierungen von Tiefenschichten interessierte: vom ursprünglichen Menschenopfer über den Widder als Ersatztier für Isaak bis hin zu Brot und Wein in der Eucharistie.

Den „Fortschritt in der Geistigkeit“ hatte Freud als eine (jüdische) Geschichtsnorm definiert. Dabei war ihm bereits bewusst, dass er damit ein allgemeines menschliches Vermögen überforderte; und er stellte auch fest, dass diese Norm von den Christen mit ihrer Rückkehr zum materiellen Bilder- und Heiligenkult, sowie ihrer Fixierung auf das Menschopfer Christi immer wieder unterboten wurde. Thomas Mann dagegen sah das Christentum als Teil dieser Tradition einer fortschreitenden Vergeistigung und Sublimierung, wobei er davon ausging, dass die untersten Schichten des kulturellen Gedächtnisses ein für alle mal überwunden seien und deshalb auch keiner Bewusstmachung bedürfen.

²⁶ Vgl. zu diesem Komplex auch J. Assmann, *Mythos und Monotheismus. Religiöse Anthropologie in den Josephs-Romanen Thomas Manns*, München, erscheint 2006.

Bild 2: Warburg, „Mnemosyne-Atlas“²⁷

Ich möchte hier abschließend an einen weiteren Zeitgenossen von Mann und Freud erinnern, den Kunsthistoriker Aby Warburg. Auch bei Warburg steht das Thema des Fortschreitens in der Geistigkeit im Mittelpunkt seiner Kulturanalyse. Freilich teilt er Thomas Manns positive (hegelianische) Geschichtsphilosophie nicht, der ja auch eine Kulturtheorie des Fortschritts zugrunde liegt. Warburgs Kultur-Modell ist demgegenüber bestimmt durch das bleibende Spannungsverhältnis zwischen Fortschritt und Rückschritt, zwischen Sublimierung und Konkretisierung, zwischen Geistigkeit und Sinn-

²⁷ Aus: A. M. Warburg, *Mnemosyne-Atlas*, Tafel 79 (1926), © Warburg Institute, London, aus: <http://www.medienkunstnetz.de/assets/img/data/2968/bild.jpg>.

lichkeit. Diese seine skeptische Grundhaltung kommt in seinem Spätwerk, dem so genannten *Mnemosyne* Bilder-Atlas, noch einmal besonders stark zum Ausdruck, in dem er in einem Montage-Verfahren visuelle Arrangements aus Reproduktionen von älteren Stichen und Gemälden und aktuellen Zeitungsausschnitten montierte (Abbildung auf der vorigen Seite).

Die vorletzte der Tafeln des *Mnemosyne*-Atlas handelt vom „Verzehren Gottes“. Sie enthält Bilder von Hostienwunder und Hostienfrevell, Raphaels Messe von Bolsena sowie Hinweise auf Politik und Kirche im 20. Jahrhundert. Wie für Freud hing auch für Warburg die Zukunft der Kultur von der Fähigkeit der Menschen zur Sublimation ihrer Triebstrukturen ab. Und wie Freud in seinem letzten Buch *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939) setzte sich auch Warburg mit Fragen der Genese des Antisemitismus auseinander. In seinem Todesjahr 1929 machte er sich intensiv Gedanken über das Abendmahl und seine Verwandtschaft mit primitiven Opferkulten. Bekanntlich ist die substantialistische Deutung des Abendmahls, die die ursprüngliche Semantik des Gedächtnismahls durch die Semantik eines Opfermahls ersetzte und zu einem Mysterium des Kults steigerte, in der Geschichte des Christentums nicht unangefochten geblieben. Die Frage, ob Brot und Wein sich im Vollzug des Sakraments konkretistisch in Fleisch und Blut Christi verwandeln, oder ob beide symbolischen Charakter haben und als Erinnerungszeichen auf das letzte Abendmahl Jesu und seiner Jünger verweisen, ist zum zentralen semiologischen Problem des Abendlands geworden.

Was Platons Dialog *Kratylos* für die Antike war, ist der Abendmahlsstreit für die Neuzeit geworden.²⁸ In diesen Kategorien der Abenmahlskontroverse entwickelte Warburg seine Diagnose einer spirituellen Krise Europas und seine Perspektive ihrer Überwindung. Im August 1929 schrieb er in sein Tagebuch: „Ich bin weder anti-katholisch noch protestantisch, aber ich könnte mir eine zukünftige christliche Religion vorstellen (und wünschen), die sich

²⁸ In Auseinandersetzung mit dem Dogma der Realpräsenz konnte sich eine skeptische Zeichentheorie der metaphorischen Distanzierung entwickeln. In Frankreich haben die Philosophen von Port Royal auf dieser Basis eine neue, moderne Semiotik begründet. Es ist dieser zeichenlogische Zusammenhang, den Jan Hörisch in *Brot und Wein* (wie Anm. 2) mit großer Sensibilität für die deutsche Kulturgeschichte nachzeichnet und dabei zum ersten mal zeigt, welchen wichtigen Anteil gerade auch die Dichter an dieser Geschichte hatten.

der Bedeutung des metaphorischen Als Ob als eines Problems bewußt ist.“²⁹ In der Auseinandersetzung um Wein und Brot als magisch substantiellen Gegenständen oder verweisend-distanzierenden Zeichen erkannte er die menscheitsgeschichtliche Dauerspannung zwischen religiöser Konkretion und wissenschaftlicher Abstraktion wieder. Konkretistische Rituale waren für ihn ebenso unheimlich wie die Überschwenglichkeit eines auf Unmittelbarkeit zielenden Geistes. An die Stelle von Visionen absoluter *Präsenz* und absoluter *Transzendenz* stellte er ein drittes, nämlich die Fähigkeit zur distanzierenden Reflektion. Von ihr erhoffte er sich, dass sie das niemals völlig überwindbare magisch-primitive Erbe der Menschheit in Schach halten, oder, mit seinen eigenen Worten, dass „das Chaos der Unvernunft“ von „Filtersystemen der Besonnenheit“ gezähmt bleiben möge.³⁰

Zusammenfassung

Ich fasse die wichtigsten Schritte der Argumentation noch einmal zusammen:

1. Der Körper Christi ist nicht nur Zentrum der Abendmahlsliturgie sondern auch zentrales *Symbol* der Institution der Kirche. Nach der Himmelfahrt, in der die menschliche Natur Christi zugunsten seiner göttlichen Natur überwunden wird, verbleiben zwei Repräsentationen bzw. Manifestationen des Körpers Christi auf der Erde zurück: als sakrales Bild des sterbenden Körpers und Leichnams am Kreuz und als sakraler Ritus in den eucharistischen Gaben von Brot und Wein.³¹

²⁹ C. Schoell-Glass, „Aby Warburg’s Late Comments on Symbol and Ritual“, in: *Science in Context* 12, 4 (1999), 621-642, hier 636.

³⁰ Schoell-Glass, „Warburg’s Late Comments“ (wie Anm. 29), 639.

³¹ S. Michalski, „Aspekte der protestantischen Bilderfrage“, in: *Idea. Jahrbuch der Hamburger Kunsthalle* 3 (1984), 65-85. Es gibt selbstverständlich noch andere Verkörperungen Christi, wie zum Beispiel den konkreten irdischen Menschen selbst, insbesondere die Ärmsten und Geringsten, die leidenden und verfolgten Mitmenschen, der andere, auf dessen Antlitz sich das Bild Gottes spiegelt. Für die *Symbolik* der Kirche als Institution – und nur davon ist hier die Rede – haben diese jedoch keine unmittelbare Bedeutung.

2. Brot und Wein symbolisieren die profane Tischgemeinschaft als Erinnerungsgemeinschaft, Fleisch und Blut dagegen verweisen auf die kultische Opfersymbolik, die eine verdrängte traumatisch-gewalttätige Dimension in sich birgt. Das Abendmahl führt dabei drei Dimensionen des jüdischen Kults zusammen: Pessach (das festliche Erinnerungsmahl), Kiddusch (die wiederholte Variante) und Jom Kippur (den Entschuldungsritus).
3. Im Schatten des Abendmahlsritus bildet sich eine Krypta, die tiefgreifende Verunsicherungen in Form unverarbeiteter Angst- und Schuldgefühle in sich aufnimmt. Diese Krypta, die ein konstitutives Element des Abendmahl-Komplexes darstellt, bildet ein Depot negativer Energie, das zur eigenen Entlastung und affirmativen Selbstvergewisserung immer wieder auf andere abgeführt werden muß. Dafür boten sich – unter entsprechenden historischen Voraussetzungen – die Juden an, von denen die Grundstruktur des Ritus übernommen wurde, die aber in seiner symbolischen Ausarbeitung keine Rolle mehr spielen.³² Sie haben die Funktion, jene unfassbaren Ängste und Schuldgefühle zu verkörpern, die in der eigenen psychischen Ökonomie nicht adressierbar sind, und sind aus diesem Grund immer wieder zu Opfern von Pogromen und kirchlichen Machtdemonstrationen geworden, deren psychische Grundlage Angst, Unsicherheit und Ohnmacht sind.

Kommen wir noch einmal zu Thomas Manns Bild des Baumes zurück. „Seine Wipfel regen sich funkelnd im Winde, da seine Wurzeln im Stein und Staube haften des Erdreichs, tief im Dunkeln. Weiß wohl auch der heitere Wipfel viel von der kotigen Wurzel? Nein, sondern ist mit dem Herrn hinausgekommen über sie, wiegt sich und denkt nicht ihrer.“ Auch nach Nietzsche macht es das Wesen des Baumes aus, daß er seine Wurzeln nicht vor sich hat, sondern unter sich; genährt und gehalten wird er von ihnen, solange sie tief unter der Erde begraben sind.³³ Diese naturalistischen Bilder passen nicht unbedingt auf die menschliche Kultur. Auch in der Kultur ist vieles unbe-

³² Symptomatisch dafür ist, dass in Hörischs *Brot und Wein* (wie Anm. 2), das als ein breites kulturtheoretisches Panorama angelegt ist und gelehrte Exkurse in Religions- und Liturgiegeschichte enthält, die Juden nicht vorkommen.

³³ F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: K. Schlechta (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche: Werke in 3 Bänden, Band 1*, München, 1962, 227: „Der Baum fühlt seine Wurzeln mehr, als dass er sie sehen könnte.“

wußt und muß wohl auch so bleiben, aber nicht, wenn es ein gefährliches Potential entfaltet. Dann ist es Aufgabe der Kulturwissenschaften, solche „Taschen“ oder Krypten im Kulturellen Gedächtnis aufzuspüren und die verborgenen Depots negativer Energien zu inspizieren. Meine Archäologie des Abendmahls sollte einen kleinen Beitrag zu dieser Aufgabe leisten. „Also ist's“, fährt Thomas Mann fort, „mit Brauch und Unflat, und daß die fromme Sitte uns schmecke, bleibe das Unterste nur hübsch zuunterst.“ Wo Brauch und Unflat zusammenfallen, kann diese Maxime keineswegs aufrecht erhalten werden; solche im Schatten der Transsubstantiationslehre im Volksglauben entstandene Bräuche, wie die von Ritualmord und Hostienfrevell, gilt es – wie etwa in Rinn bei Innsbruck in den 1980er Jahren geschehen – eher heute als morgen abzuschaffen. Grundsätzlich bestehen das Ziel und die Verantwortung kulturwissenschaftlicher Forschung darin, mithilfe einer Durchleuchtung unbewußter und unzugänglicher Traditions-Schichten ihre gefährlichen Gewalt-Potentiale durch eine selbst-aufklärende Erinnerungsarbeit zu überwinden.

Anhang

Anmerkung: Für Quellenangaben zu den folgenden Bildern vgl. Fußnoten 8 bis 14 im Text (Seite 8-10). Alle Bilder (auch Bild 1 und 2 im Text) wurden von der Autorin zur Verfügung gestellt.

Bild 3: Schreiter, „Kreuzzüge“



Bild 4: Schreier, „Seligpreisung“

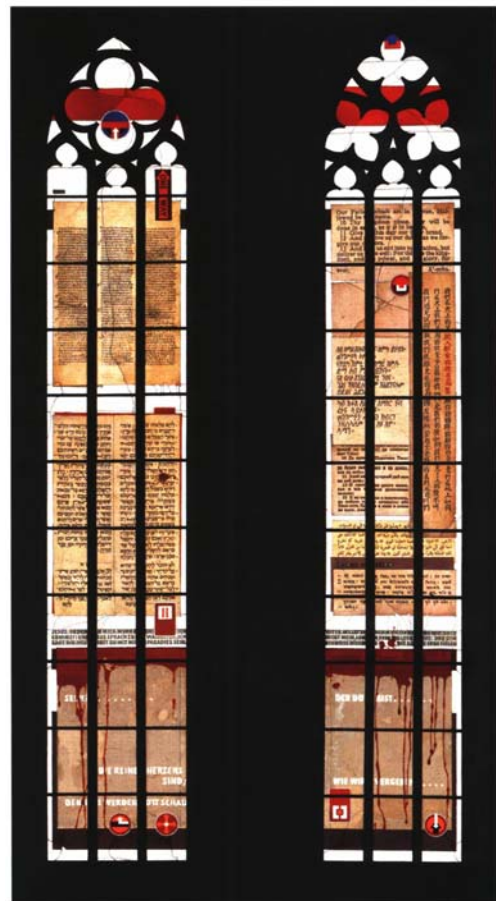


Bild 5: Andachtsbilder

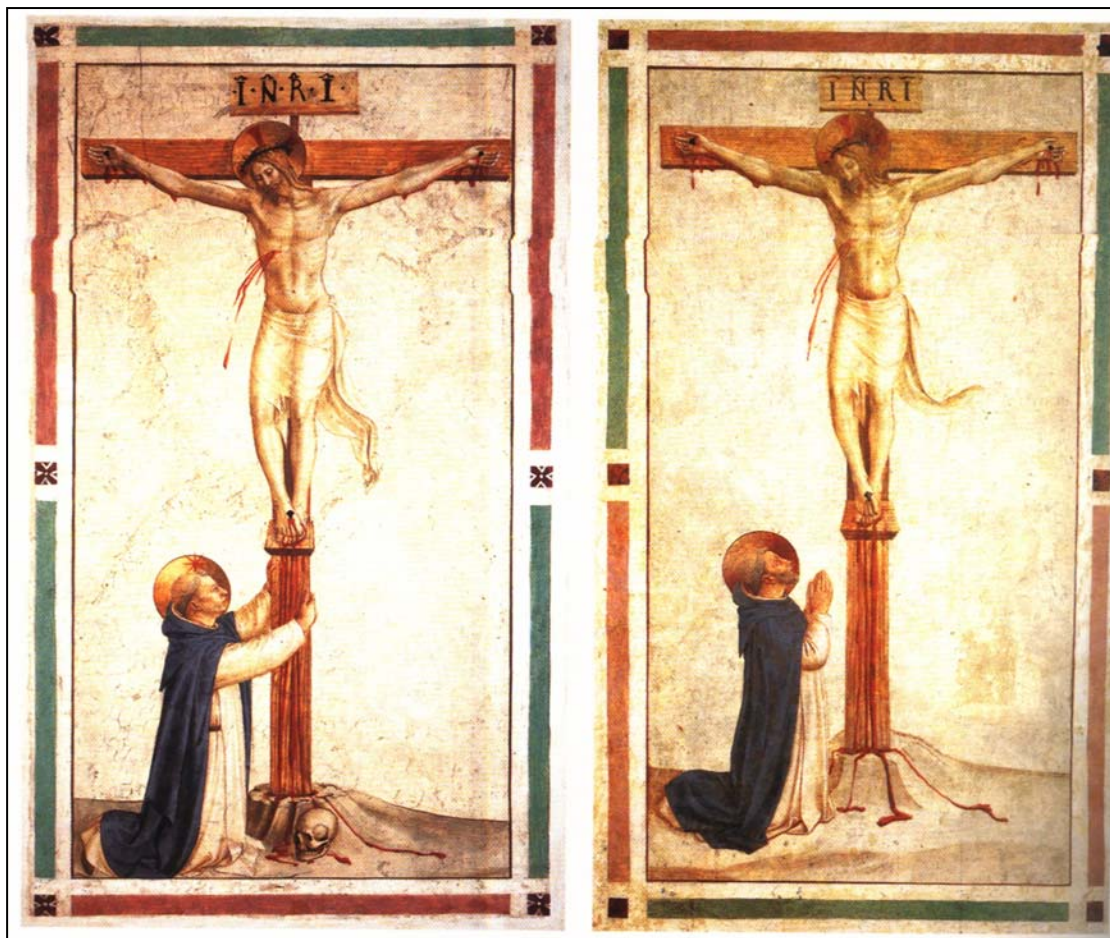


Bild 6: Zurburán, „Agnus Dei“



Bild 7: Reliquienkästchen



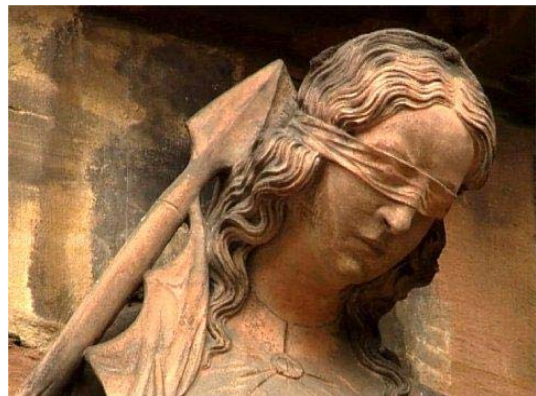
Bild 8: „Schmerzensmann“



Bild 9: „Ecclesia“



Bild 10: „Synagoge“



Übersicht über bisher erschienene Nummern:

2005

- 01 **Raymund Schwager** (Universität Innsbruck): *Jean-Pierre Dupuy als möglicher Referenzautor für das interfakultäre Forschungsprojekt „Weltordnung-Religion-Gewalt“.*
- 02 **Jörg Becker** (KommTech Solingen und Universität Marburg): *Die Informationsrevolution frisst ihre eigenen Kinder: Internationale Medienpolitik zwischen Terror, Militarisierung und totaler Entgrenzung.*
- 03 **Andreas Exenberger** (Universität Innsbruck): *Eine Weltordnung des Hungers? Nahrungsmittelknappheit im Zeichen der Globalisierung.*
- 04 **Jean-Pierre Dupuy** (Ecole Polytechnique, Paris, und Stanford University): *The Ethics of Technology before the Apocalypse.*
- 05 **Aleida Assmann** (Universität Konstanz): *Gewalt und das kulturelle Unbewusste: eine Archäologie des Abendmahls.*