

Christliche Körper in Ost und West. Eine Religionsgeschichte des Schmerzes

von Kris Wagenseil | 21.08.2013

Tags: Allgemeines, Christentum, Hinduismus, Katholizismus, Neuoffenbarungen, Paganismus & Hexentum, Religionen & Kunst, Religionsästhetik, Religionswissenschaft

„Schmerz“ ist in den Nachrichten besonders häufig vertreten. Sei es die [Schmerzwahrnehmung von Fischen](#), welche mit derjenigen von Säugetieren nicht zu vergleichen sei (schließlich entscheidet die Leidensfähigkeit über die Gültigkeit mancher Paragraphen des [Tierschutzgesetzes](#)); sei es [Lady Gaga](#), welche in der [Bunten](#) interviewt wird unter der Überschrift „Ich kann Schmerz lange ertragen“; oder sei es Robert Harting, der trotz eines plötzlichen Schlagschmerzes in der Bandscheibe weiterwarf und zum dritten Mal Diskus-Weltmeister wurde, überschrieben mit [„Hartings Schmerz aus Gold“](#) (alle Meldungen August 2013). Zur Religionsgeschichte des Schmerzes, Passionsritualen in westlichen und östlichen Christentümern und parallel zur Mythisierung entsprechender Bilder in einer globalen Kinokultur mit lokalen Zentren interviewte REMID [Prof. Dr. Peter J. Bräunlein](#).

Einer Ihrer Forschungsschwerpunkte beschäftigt sich mit Christentum in Europa und Südostasien. Kann man einleitend allgemein Tendenzen feststellen, welche bei einer Betrachtung der dortigen Formen des Christentums im Gegensatz zu hiesigen prägenden Strömungen auffallen?

Die Einstiegsfrage ist ziemlich gut! Weil sie vordergründig harmlos scheint und hintergründig ein zentrales Problem der Religionsforschung im Allgemeinen und der Christentumsforschung im Besonderen aufwirft. In der Frage steckt die Vermutung, man könne Religionen, speziell auch das Christentum, fachkundig in regionale Schubkästen sortieren und typisieren: Europäisches Christentum – Asiatisches Christentum – Lateinamerikanisches Christentum – Afrikanisches Christentum. Tatsächlich zirkulieren solche Kategorien – in erster Linie in der Rhetorik von Kirchenrepräsentanten auf Missionstreffen, Entwicklungshilfe-Konferenzen oder Dialog-der-Religionen-Veranstaltungen. Dort repräsentieren dann mitunter ein oder zwei Funktionsträger einen ganzen Kontinent und beanspruchen, für alle dort lebenden Christen zu sprechen. Natürlich geht es dabei um kirchenpolitische Eigeninteressen und das politische Geschäft lebt bekanntlich von Vergrößerungen.

Religionswissenschaftlich sind solche typisierenden Labels unbrauchbar und ich bemühe mich tunlichst, derlei Homogenisierungstendenzen zu unterlaufen. Empirische Religionsforschung konfrontiert mit der Vielfalt religiöser Gemeinschaftsbildungen, Handlungsformen und ihrer Auslegung. Es ist mir daher nicht möglich, ein südostasiatisches Christentum, nicht einmal ein philippinisches seriös zu charakterisieren, das ich dann einem europäischen oder deutschen gegenüberstellen könnte. Die Binnendifferenz dessen, was sich für Christentum hält oder als solches bezeichnet wird, ist seit jeher immens und hängt wohl mit einem Exklusivitätsanspruch auf Wahrheit zusammen, der im „Bauplan“ dieser Religion verankert ist. Das wiederum führt kontinuierlich zu Spannung, Spaltung und Neubegründung von religiösen Gemeinschaften, die sich selbst jeweils als dezidiert christlich und der Heilswahrheit näher als alle anderen definieren.

Aus diesem Blickwinkel heraus zerfällt das Christentum in vielfältige lokale und regionale Gemeinschaften, Praktiken, Überzeugungen usw. Wie geht man religionswissenschaftlich damit um?

Interne Vielfalt gilt beispielsweise in Bezug auf den Hinduismus als nicht so problematisch. In [religionswissenschaftlichen Einführungen](#) wird mittlerweile betont, dass es „den“ Hinduismus gar nicht gibt, weil ihm fehlt, was z.B. das Christentum hat. Einen verbindlichen Text-Kanon, theologische Doktrin, Glaubensbekenntnis, eine institutionalisierte Gemeinschaftsform wie die Kirche, und im Falle des Katholizismus einen Papst. Hinduismus, so wird dann erläutert, sei ein von der englischen Kolonialverwaltung eingeführter Sammelbegriff, der fast alle sozio-religiösen Erscheinungen, die auf dem indischen Subkontinent vorkommen, künstlich vereinheitliche.

Auch das Problem der internen Vielfalt monotheistischer Religionen wie Islam und Christentum war lange Zeit gar kein Problem. Religionswissenschaftler imitierten Theologen und definierten den Kern dieser Religionen entlang der Auslegung von Bibel und Koran. Authentisch war eben das, was Repräsentanten dieser Religionen dafür hielten. Das Ergebnis war die Gegenüberstellung echte Religion vs. Volksreligion bzw. Religion vs. Kultur. Diese Trennung wurde später in Frage gestellt, hauptsächlich durch Ethnologen wie [Clifford Geertz](#), [Louis Dumont](#), [Stanley Tambiah](#) und vielen anderen. Als man in den 1970er Jahren begann, über eine Ethnologie des Islam nachzudenken, stellte sich das Problem religionswissenschaftlicher Klassifikation in besonderer Weise. Ein Vorschlag bestand darin, zukünftig statt von „dem“ Islam nurmehr von Islams zu sprechen. Dieser Vorschlag hat sich nicht durchgesetzt.

Aber es fällt auf, dass neuerdings in renommierten wissenschaftlichen Publikationen mitunter von [Christentümern \(im Plural\)](#) zu lesen ist. So trägt z.B. der Band 9 der *Cambridge History of Christianity* den Titel *World Christianities c. 1914–c.2000*. Nun sehe ich zwar in der Pluralbildung nicht den Königsweg, um das Problem von Vielfalt bei gleichzeitigem intern-normativen Anspruch auf Einheit zu lösen. Immerhin zeigen solche Beispiele, dass die Vielfalt dieser Religion zunehmend als problematisch für Beschreibung und historisch-systematische Erfassung reflektiert wird. Das Problembewusstsein ist gestiegen und es ist nicht mehr so einfach, „das“ Christentum neben „den“ Hinduismus zu stellen.

Und noch etwas macht jede Form von Homogenisierung fragwürdig. Die Wahrnehmung christlicher Gemeinschaften untereinander. Nicht nur Wissenschaftler definieren, was als christlich zu gelten hat, sondern eben auch Christen selbst. Ich erinnere mich noch gut an die Begegnung mit einem US-amerikanischen Baptisten-Missionar auf den Philippinen in der Osterwoche. Er fotografierte eifrig Flagellanten und Kreuzigungsrituale und meinte anschließend, es sei doch wirklich unglaublich, was diese Heiden hier so treiben würden. Mit einem Stoßseufzer fügte er hinzu: Bis die Philippinen endlich christlich werden würden, das wäre noch ein ziemlich langer Weg.

Letzte Beiträge

[Anthropologie und Religion: Forschen über das Ende der Aushandlungen](#) 24. 10. 2019

[»Wo Strukturen existieren, die Othering begünstigen« – Islam-Darstellungen in evangelischen und katholischen Schulbüchern](#) 24. 10. 2019

[Das Thema Klimawandel als Indikator für Antisemitismus](#) 03. 08. 2019

[„Sikh-Religion in der Schweiz“: Interview mit Buchautor](#) 31. 07. 2019

[Warum Unpolitischsein nicht „neutral“ ist](#) 06. 07. 2019

[„Wir sind richtig gut darin, Komplexität zu begreifen. Das ist quasi unsere Superkraft.“ Interview zu Religionswissenschaft im Beruf \(RiB\) 2.0](#) 24. 05. 2019

[„38 Thesen gegen Hysterie“: Religionswissenschaftler*innen wollen Islamdebatte versachlichen](#) 21. 05. 2019

Themenschwerpunkte

- ⇒ [Religionsfreiheit](#)
- ⇒ [Islam](#)
- ⇒ [Christentum aus religionswissenschaftlicher Sicht](#)
- ⇒ [Religionen der Welt](#)
- ⇒ [Weltanschauungen und Säkularität](#)
- ⇒ [Methoden der Religionswissenschaft](#)
- ⇒ [Esoterik und alternative Spiritualität](#)

Auf den Seiten von REMID

- [A. REMID Hauptseite](#)
- [B. Häufig gestellte Fragen](#)
- [C. Archiv mit Dokumentationsstelle](#)
- [D. Religion am Mittwoch](#)
- [E. Religionsstatistik Deutschland](#)
- [F. Wissenschaftlicher Beirat und Mitarbeiter](#)
- [Folge uns auf Twitter](#)
- [Impressum & Datenschutz](#)
- [RE MID im Facebook](#)





Kreuzigungsrituale zu Ostern 2008 in Pampanga auf den Philippinen.

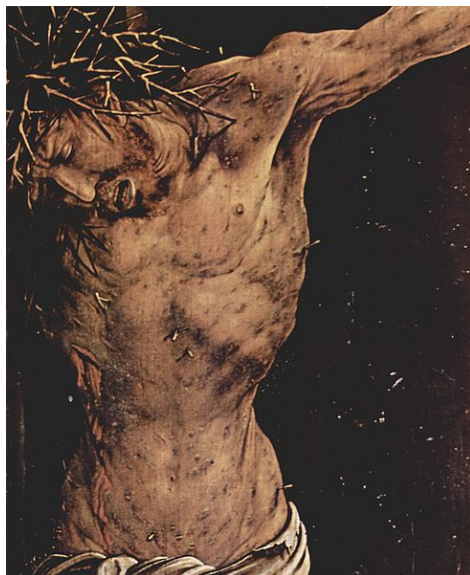
Bild von [travelflo](#) unter Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-SA 3.0](#).

Ihre Habilitationsforschung bearbeitete **„Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum“**. Was bedeuten sie für eine **„Rekonstruktion von Gewalt, Kolonialismus und Christentum“**?

Anlässlich der DVRG-Tagung zum Thema **„Religion(en) im Konflikt“** (Erfurt 2003) hatte ich mir Gedanken gemacht zur religionshistorischen Rekonstruktion von Gewalt, Kolonialismus und Christentum. Dem Christentum wohnt fraglos ein hohes Gewaltpotential inne. Zunächst irritierend ist die im Religionsvergleich höchst seltsame Gründungserzählung, in der an zentraler Stelle detailfreudig und mit blutigem Realismus Folter und Hinrichtung eines angeblichen Schwerverbrechers geschildert werden. Körper, Schmerz und Christentum, kondensiert in einer tausendjährigen Tradition von Schreckensbildern der Passion, tragen in hohem Maße eine affektive Aufladung in sich. Sodann sind lange Strecken der Christentumsgeschichte gewaltgesättigt: Kreuzzüge, Inquisition, Hexenverfolgungen, aus konfessionellem Streit begründete Massaker und Kriege, die Liaison von Mission und Kolonialismus.

Wie geht man mit diesen Gewaltszenarien um? Der Pfarrerssohn Friedrich Nietzsche erkennt einen intimen Zusammenhang von Christentum, Grausamkeit, Schmerz, Disziplin und Selbst-Findung. Mel Gibson dreht einen bluttriefenden, und Oscar nominierten, Film über die **Passion Christi (2004)**, den einige Kritiker als **„torture porn movie“** bezeichnen. Karl-Heinz Deschner wendet 30 Jahre seine Lebens auf, um auf über 5000 Seiten die **Kriminalgeschichte des Christentums** zu entfallen.

Abwehr und Faszination, Religionskritik und Wahrheitssuche, Ekel und Identifikation – das sind Muster eines Vorgangs, in dem diese traumatische Seite des Christentums be- und verarbeitet wird. Solche Verarbeitungsmuster, und überhaupt die Notwendigkeit zu solcher Trauma-Bewältigung, treten erst im Verlauf des Modernisierungsprozesses in westlichen Gesellschaften und vorwiegend unter ihren Intellektuellen zutage.



„Als Isenheimer Altar wird der heute im Musée d'Unterlinden in Colmar in drei Teilen getrennt ausgestellte Wandelaltar aus dem Antoniterkloster in Isenheim bezeichnet. Die Gemälde auf zwei festen und vier drehbaren Altar-Flügeln und auf dem Sockel sind das vermutlich in den Jahren 1506 bis 1515 geschaffene Hauptwerk von Matthias Grünewald“, so Wikipedia zum Kunstwerk, von dem hier nur der Ausschnitt des Gekreuzigten gezeigt wird. Ein Klick aufs Bild führt zum vollständigen Artikel.

Für eine religionshistorische Rekonstruktion jener Schreckensbilder der Passion stellt das ein Problem dar, das es zunächst zu benennen gilt. So zeigt sich bei näherem Hinsehen, dass visualisierte Gewalt durchaus unterschiedlich wahrgenommen wird. Das Kreuz z.B. ist für die einen ein besonders grausames römisches Hinrichtungsgesetz. Andere

RE MID im Netzwerk XING
Themenauswahl grafisch
Übersicht Blogartikel & Profil

Religionswissenschaft
online

Deutsche Vereinigung für
Religionswissenschaft (DVRW)

European Association for the
Study of Religions (EASR)

European Society for the Study of
Western Esotericism (ESSWE)

International Association for the
History of Religions (IAHR)

Österreichische Gesellschaft für
Religionswissenschaft (OEGRW)
religionswissenschaft.at

Schweizerische Gesellschaft für
Religionswissenschaft (SGR)

Society for the Scientific Study of
Religion (SSSR)

The Non-religion and Secularity
Research Network (NSRN)

Zeitschrift für junge
Religionswissenschaft

Zum Weiterlesen: Blogroll

Blog: Religionswissenschaft aus
Georgien

Marginalien –
Religionswissenschaftliche
Randbemerkungen

Migrapolis

religioholic

Religionswissenschaft Blume

Religionswissenschaftsblog,
Standard.at

rwpod: Podcast zur
Religionswissenschaft

Schlagwörter

Ahmadiyya

Antisemitismus

Atheismus Christenverfolgung

Diskriminierung

Esoterik

Fundamentalismus Hare-Krishna-

Bewegung Humanismus Internet

Islamfeindlichkeit **Islamismus**

Islamophobie

Konfessionsfreie Konfessionslose

Konversion Körperschaft des

Öffentlichen Rechts Magie

Menschenrechte Migration Neue

Rechte **Neue Religionen** **Neue**

Religiöse Bewegungen

Okkultismus Orientalismus Pluralismus

sehen in Grünewalds Isenheimer Altar vor allem ein Kunstwerk des frühen 16. Jhs., manche Theologen vermögen im Kreuz den „Baum des Lebens“ zu erkennen, und im Gothic Style Shop findet man Kreuze als Accessoires eines „Dark Glamour“-Modetrends. Diese unterschiedlichen Decodierungsformen sind nicht auf die Moderne beschränkt. Der Historiker Valentin Groebner zeigt, wie selbst im „frommen Mittelalter“ manches Passionsspiel zu obszönen Scherzen genutzt wurde. Das Schreckliche und der Witz darüber, waren offenbar nicht zu trennen, schreibt Groebner in seinem sehr lesenswerten Buch über die „visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter“ (2003). Annahmen darüber, wie die Anderen, gleich ob in geschichtlich oder räumlich fernen Kulturen, Schreckensbilder der Passion wahrnehmen, sind allzu häufig von den Gräuel-Bildern unserer Tage gelenkt. Hier ist besondere kulturwissenschaftliche Vorsicht geboten.

Kurz: Die Beschäftigung mit christlichen Ritualen des Schmerzes ist immer auch schon positioniert. Wenn man mit ethnologischen Methoden auf den Philippinen dazu forscht, hat man vielfach ähnliche Probleme wie ein Religionshistoriker. Auch er sollte seine Zeitgeist-Positionierung reflektieren bevor er, beispielsweise, zum Fühlen und Denken der Menschen in Basel oder Nürnberg des 14. Jahrhunderts vordringen kann.



Kreuzigungsrituale in San Fernando, Pampanga, Philippinen, Ostern 2006.

Bild von Baptiste Marcel unter Creative Commons Lizenz [CC BY-SA 3.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/).

„Reflektierte Positionierung“ – was bedeutet das für Ihre Forschungen zu philippinischen Passionsritualen?

In erster Linie muss man sich vor Augen halten, dass durch den Prozess der europäischen Moderne unsere Weltwahrnehmung einschneidend geprägt wurde. Das klingt zunächst eher selbstverständlich und schlicht. Dennoch hat genau dieser Umstand zur Folge, dass ich beim Thema christlich motivierter Schmerzrituale ständig mit reflexartigen Zuschreibungen konfrontiert war und bin, und zwar durchaus auch in der akademischen Welt. Die Philippinen werden aufgrund der praktizierten Kreuzigungsrituale fast automatisch als vor-modern eingestuft, als eine Gesellschaft, in der ein archaischer Volkskatholizismus und das „düstere Mittelalter“ noch lebendig sind.

Nun sind aber die Kreuzigungsrituale dort eine moderne Erfindung, die erstmals in den 1960er Jahren auftritt – in einer Phase, in der die Philippinen einen gewaltigen Modernisierungsschub erleben. Trotz dieses Befundes war ich ständig mit betonharten „Selbstverständlichkeiten“ konfrontiert, die die Welt feinsäuberlich einteilen in normal-unnormal, rational-irrational, Moderne – Vor-Moderne, „wir“ und „die Anderen“. Ich verwendete einen erheblichen Teil meiner Energie darauf, dieses fragwürdige Schubladdenken zu unterlaufen. Um einen klareren Blick für das Fremde und den Gegenstand meiner Forschung zu bekommen, wurde Selbstaufklärung über wissenschaftliche Blickrichtungen, Konzepte, Analysekatoren immer wichtiger. Um das Thema der philippinischen Passionsrituale und meine Forschungsperspektive angemessen zu positionieren, schien es mir überdies notwendig, nicht nur empirisch zu forschen, sondern Kolonial- und Missionsgeschichte einzubeziehen. Ebenso notwendig war aber auch der Blick auf das vorgeblich „Eigene“, die europäische Religionsgeschichte. Das Ganze hatte schließlich zur Folge, dass die Habilitationsschrift reichlich dicklebig ausfiel und nicht ganz einfach zu veröffentlichen war. Die Kombination von Ritualethnographie, also einer akteur-zentrierten empirischen Fallstudie zu den Philippinen, und einer Religionsgeschichte von Körper und Schmerz passt nicht in vertraute wissenschaftliche Raster. Viele Verlagslektoren wussten nicht, wo sie das Ding thematisch unterbringen sollten. Einige wollten nur einen Teil veröffentlichen, andere fanden das Thema unverblümt unappetitlich und fürchteten, sie würden damit ihr theologisches Klientel verschrecken. Diethard Sawicki, Lektor beim Fink-Verlag und selbst Historiker, verstand sofort die dahinter liegende Ambition und ihm verdanke ich nicht nur die Publikationsmöglichkeit, sondern auch eine verständige und zugewandte verlegerische Betreuung.

Noch einmal zurück auf die Philippinen: Welchen Stellenwert haben denn Kreuzigungsrituale für diejenigen, die an ihnen teilhaben?

Die Kreuzigerinnen, denen ich begegnete, handeln in höherem Auftrag. Meist ist es Sto. Niño, das Jesuskind, das die Kreuzigung verlangt. Alle sind als Heilerinnen tätig und die Kreuzigung wird durch Zuwachs an Heilkraft belohnt. Die öffentliche Zurschaustellung einer Kreuzigung ist zudem mit Prestige, mit spirituellem und sozialem Kapital, verbunden. An anderen Orten gibt es jedoch auch das Muster des Gelübdes, das mit Krankheit und der Bitte um Heilung verbunden ist. Hier geht es dann zumeist um die eigene Person und Familie. Schuld, Sühne, Buße – das spielt im Übrigen keine besondere Rolle für die Akteure.

Auffallend war, dass Kreuzigungsrituale von jenen, die sie nicht aus eigener Anschauung kannten, vorwiegend als unerträglich blutig imaginiert wurden. Diese inneren Bilder dienten dann als Begründung dafür, Kreuzigungen nie zu besuchen. Man könne einfach das viele Blut nicht ertragen, hieß es dann. Tatsächlich jedoch fließt bei den ritualisierten Kreuzigungen so gut wie kein Blut und für die von mir beobachteten Kreuzigerinnen war die Nagelung schmerzfrei, da sie in einem Trance-Zustand erfolgte. Viele Zuschauer vor der Bühne hingegen stöhnten bei jedem einzelnen Hammerschlag laut auf. Die affektive Identifikation mit der rituellen Performanz ist hier unübersehbar. Andere Zuschauer wiederum diskutierten mit mir theologische Fragen, wieder andere waren abgestoßen und ausgesprochen skeptisch. In den Medien werden angesichts der alljährlichen Passionsrituale Identitätsdebatten geführt, entlang der Frage „wer sind wir Filipinos eigentlich?“. Was mir in den drei Jahren meiner Forschung jedoch nie begegnete war die

Rassismus

Rechtsextremismus

Rechtsradikalismus

Religionsbegriff

Religionsfreiheit

Religionskritik

Religionsphänomenologie

Religionspsychologie Religionsstatistik

Religionsunterricht Religion

und Öffentlichkeit Salafismus

Sektendebatte

Spiritualität

Säkularisierung

Verschwörungsmythen

Verschwörungstheorien

Weltanschauung Zeugen Jehovas

Zuschreibung des Pathologischen. Niemand dort erklärt die Kreuzigerinnen und Flagellanten für verrückt.



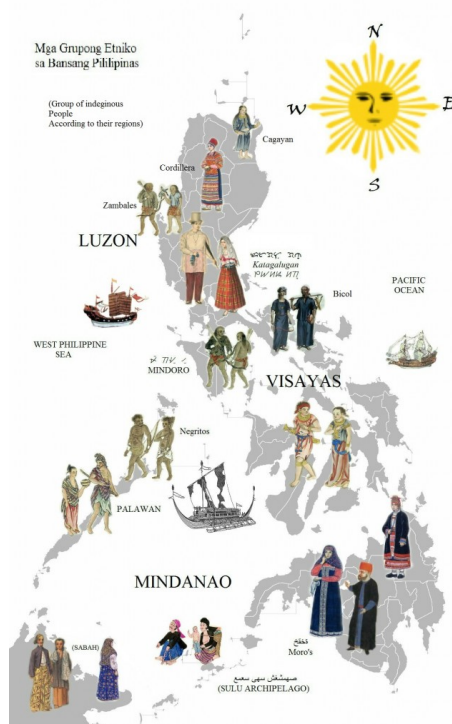
Wiederum San Fernando, Pampanga, diesmal Flagellanten an Ostern 2011.

Bild von [istolethetv](#) unter Creative Commons Lizenz [CC BY 2.0](#).

Die religionshistorische Recherche zeigt, dass Passionserzählung und Passionsspiel auf den Philippinen im 19. Jh. anti-koloniale Aufstände stimulierten. Die Passionserzählung diente damals als „Grammatik des Widerstands“, wie der philippinische Historiker Reynaldo Ileto in seinem Buch „[Pasyon and Revolution](#)“ deutlich macht.

So zeigt sich, dass das oben erwähnte Gewaltpotential, das die christliche Passionserzählung und ihre Bilder in sich tragen, in ganz unterschiedlichen Kontexten aktiviert werden kann. Als Imagination von körperlichem Schmerz oder auch als blutige Revolte.

Ihre erste Feldforschung auf den Philippinen galt allerdings dem Schamanismus und der indigenen Kosmologie der [Alangan-Mangyan auf Mindoro](#). Wie kamen Sie von diesem Thema zu der Idee, christliche Passionsrituale zu vergleichen?



Diese künstlerische Karte der indigenen und ethnischen Gruppen der Philippinen wurde von einem freiwilligen Helfer der tagalogischen Wikipedia (Tagalog ist die am meisten verbreiteste Sprache der Philippinen) kreiert.

Bild von [Philippandrew](#) unter Creative Commons Lizenz [CC BY-SA 3.0](#).

Das hat mit Zufälligkeiten zu tun, oder wenn man so will, mit Fügungen. Meine Frau [Prof. Dr. [Andrea Lauser](#); Anm. Red.], mit der ich bei den Alangan-Mangyan geforscht hatte, trat zu Beginn der 1990er Jahre eine Stelle an der Universität Bremen an und dort lernte ich dann [Hans Kippenberg](#) kennen. Das war ein großer Glücksfall für mich, und ohne ihn wäre ich im Übrigen auch nie auf die Idee gekommen, mich im Fach Religionswissenschaft zu habilitieren. Hans sah in Theorie und Methode der Ethnologie erfrischende Impulse für eine reformbedürftige deutsche Religionswissenschaft und er schätzte unsere Philippinenforschung. Die Philippinen waren in der Öffentlichkeit zumeist für Naturkatastrophen bekannt und regelmäßig zur Osterzeit auch für Selbstkreuzigungen und Flagellationsbrauchtum. Dieses Phänomen hat eine gewisse dramatische Einfärbung und ist vor allem auch religionswissenschaftlich interessant. Mitte der 1990er gab es dazu keinerlei Forschungen. Man wusste nichts über Motive der Beteiligten und ebenso wenig über die Geschichte der Passionsrituale. Hans hatte sich selbst intensiv mit [schiitischen Ashura-Ritualen und ihren Transformationen während der iranischen Revolution 1978/79](#) befasst und war sofort begeistert, als ich von philippinischen Flagellanten erzählte. Seine Begeisterungsfähigkeit war ansteckend und so entstand ein Forschungsprojekt zu Passionsritualen, das sich über drei Jahre erstreckte. Das Klima am Bremer Institut war herzlich

und offen und viel verdanke ich neben Hans auch den Gesprächen mit [Brigitte Luchesi](#), [Sabine Offe](#) und anderen Freunden und Kollegen. Dieser Austausch war mir sehr wertvoll, weil meine Feldforschung phasenweise recht anstrengend war. Die Beschäftigung mit dem Thema Passion und die Begegnung mit Menschen, die diese am eigenen Körper ausagieren, ist ja alles andere als heiter. Glücklicherweise konnten mich meine Frau und mein Sohn zeitweilig mit auf die Philippinen begleiten. Zurück in Bremen war dann der kollegiale Zuspruch am Institut hilfreich.

Die "Religionsgeschichte des Schmerzes" ist eines Ihrer Themen. Möglicherweise ist unseren LeserInnen nicht bewusst, welche Tragweite dieses Thema hat?

Religionsgeschichte des Schmerzes – das ist in der Tat ein weites Feld. Dahinter stecken, jedenfalls für das christliche Abendland, große Themen: Askese und die Entstehung des Mönchtums, aber auch die Religionsgeschichte von Körper und Emotion. Ganz grundsätzlich: Durch die Passionserzählung wurde körperliches Leiden geadelt und es entwickelte sich so etwas wie ein christlicher „Dolorismus“, eine Kultivierung des Schmerzes. Die freiwillige Zufügung von Schmerz am eigenen Leib entstand ab dem 11. Jahrhundert zunächst als klösterliche Praxis. Spektakulär waren dann die Geißlerzüge des 13. und vor allem des 14. Jahrhunderts, die von Laien auf öffentlichen Plätzen durchgeführt wurden. Die Pest als Strafe Gottes sollte mit dem Vergießen des eigenen Blutes abgewehrt werden. Begleitet wurde das Ganze von Judenpogromen, da man Juden für die kollektive Krise und das Massensterben verantwortlich machte. Die Zurschaustellung von Schmerz und freiwilligem Blutvergießen hatten hier eine öffentliche, gewalttätige und Massen mobilisierende Seite. Etwa gleichzeitig entwickelte sich aber auch eine intime, nach außen unsichtbare Form von Schmerzritualen. Vorwiegend Nonnen praktizierten im 14. und 15. Jahrhundert extreme Formen von Selbstfolterung in ihren Klosterzellen. Auch wenn die Lektüre der einschlägigen Quellen voller grausiger Details und schwer erträglich ist, sollte man sich hüten, vorschnell mit psychopathologischen Erklärungen zu arbeiten. Die Nonnen waren nicht von Hass auf den eigenen Körper getrieben. Der eigene Körper war, ganz im Gegenteil, wertgeschätztes Instrument der mystischen Annäherung an Christus.

Das antike pädagogische Konzept *disciplina*, um ein anderes Beispiel zu nennen, wandelte sich in den Klöstern zur Mönchszeit und diente später auch zur Bezeichnung für das kirchliche Strafrecht. Die frühen Klostersgemeinschaften Ägyptens, aber auch die irischen Klöster waren alles andere als Wellness-Oasen. Die Prügelstrafe gehörte dort zum Alltag. Allerdings ging es dabei nicht darum, den Willen einer Person zu brechen, sondern darum, die Ökonomie des Begehrens zu steuern, wie [Talal Asad](#) erklärt. Der Klosterinsasse ist jemand, der den Willen zu gehorchen entwickelt hat. In dem uns so geläufigen Wort Disziplin steckt somit jede Menge Religionsgeschichte, die untrennbar mit Körperlichkeit und Affektsteuerung verbunden ist.

Neben Klosterwesen, Askese und Imitatio-Christi-Ritualen realisiert sich die Religionsgeschichte des Schmerzes auch in dem komplexen Zusammenhang von Schmerz und Wahrheit, wie ihn [Foucault](#) bearbeitete. Hier durchdringen sich Religions- und Rechtsgeschichte.

Und schließlich kommt es in der europäischen Moderne zu einer interessanten Transformation des Affekthaushaltes. Manche Individuen erleben Schmerz am eigenen Körper als lustvoll oder empfinden Lust, wenn sie anderen Schmerz zufügen. Dieser Wandel wird deutlich greifbar an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert. Interessanterweise werden, modern gesprochen, Sadismus und Masochismus als Phänomene zuerst ausführlich in Schriften beschrieben, die sich mit der Physiologie christlicher Selbstgeißelung befassen. Die Religionskritik des 18. Jahrhunderts greift das auf und zeichnet dann polemisch das Bild des lüsternen katholischen Geistlichen, der die Intimität der Beichte zur Befriedigung der eigenen Wollust missbraucht. Religionsgeschichte, Psychopathologie und die Geschichte der Sexualität greifen hier ineinander.



"Der lüsterne Mönch" gemalt von dem niederländischen Künstler Regner Brakenburg 1691.

Das heißt dann auch, dass die Religionsgeschichte des Schmerzes mit der Moderne abbricht und sich in Medizin und Psychologie auflöst?

Das kann man so sagen, wengleich man die hintergründige Wirkung der Religionsgeschichte nicht unterschätzen darf. Ab dem 17. Jahrhundert setzt ein Medikalisierungsdiskurs ein, der im 19. Jahrhundert zur vollen Entfaltung kommt. Das Begehren, Empfindungen, Affekte werden über Gesetzmäßigkeiten der Natur und die Physiologie des Körpers erklärt

und schließlich mit der Dynamik der Psyche. Die Einstellung zu Körper und Schmerz verändert sich grundlegend im Verlauf des Modernisierungsvorgangs. Aus religiösem Ritual wird psychische Störung oder erotische Stimulanz. Der früher behauptete Wert des Leidens für das eigene Heil hat im Wertekosmos des aufgeklärten Bürgertums immer weniger Platz. Schmerzfreiheit, die medizinische Narkosekunst etwa, ist z.B. ein neuer Wert, eine Errungenschaft wissenschaftlichen Fortschritts. Und auch die beiden christlichen Konfessionen durchlaufen in unterschiedlicher Akzentuierung einen Rationalisierungsprozess, in der Wissenschaft, Skepsis und bürgerliche Werthaltungen durchaus Platz finden.

Im Ergebnis bildet sich ein Welt- und Menschenbild von uns Modernen heraus, zu dem gewisse Verabredungen gehören, die wir für selbstverständlich, ja quasi natürlich halten und die den öffentlichen Diskurs beherrschen. Würde jemand wagen, sich am Karfreitag auf dem Kölner Domplatz an ein Kreuz nageln zu lassen, wäre er im Nu in der nächstliegenden psychiatrischen Anstalt und seine Helfer auf der Polizeiwache. Freiwillige Selbstverletzung aus religiösen Gründen ist unnormal, irrational, pathologisch, eine Zumutung. Diese Werturteile, die der gebildeten Mittelschicht – also uns allen – subkutan injiziert sind, beeinflussen selbstredend auch den wissenschaftlichen Blick. Es sind dabei immer die Anderen, die noch nicht so weit sind wie wir und deswegen der Vor-Moderne zugerechnet werden, sobald sich freiwilliger Schmerz und Religion kombinieren.

Gibt es aber nicht auch in unserer modernen Gesellschaft bestimmte Formen des wertgeschätzten freiwilligen Schmerzes, z.B. im Sport?

Völlig richtig! Unsere Kultur akzeptiert in vielen Bereichen den selbstzugefügten Schmerz und nicht nur das, sie misst ihm sogar großen Wert bei. Bei sportlichen Großereignissen, wie etwa den Olympischen Spielen oder Leichtathletik-Weltmeisterschaften blickt man in schmerzverzerrte Gesichter und hört in Interviews, dass die Selbstquälerei nun belohnt worden sei. „Schönheit muss leiden“ – ist eine andere bekannte Formel und ebenso bekannt ist, welche Torturen Menschen sich in Fitness- und Tattoo-Studios oder beim Schönheitschirurgen antun – freiwillig!

Peter Sloterdijk behauptet, Religion sei in Wirklichkeit und schon immer nichts anderes als ein Ensemble von Techniken der Selbstvervollkommnung gewesen (vgl. Sloterdijk: [Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik](#), 2009). Letztendlich gehe es um Übungen der Selbstoptimierung, die früher spirituell eingekleidet waren und heute in [Neuro-Enhancement](#) oder in das Ritual der olympischen Spiele übersetzt werden. Man kann von der These nun halten, was man mag. In Bezug auf die Koppelung von Schmerz und Heilserwerb klingt sie plausibel und zeigt das Nachhallen der Christentumsgeschichte im menschlichen Körper und seinen Leidenschaften.

Wenn man über die Religionsgeschichte des Schmerzes spricht, darf der Hinweis auf Kunst und Unterhaltung nicht fehlen. Berühmt und berüchtigt sind Body-Art-Auftritte der Performance-Künstlerin [Marina Abramovic](#), die sich u.a. auf der Bühne Schnittwunden beibringt, oder sich, nackt auf Eisblöcken liegend, fast zu Tode friert. Das blutige Orgien-Mysterien-Theater des Wiener Aktionskünstlers [Hermann Nitsch](#) ist ähnlich skandalisierend. Für beide Künstler sind die Zurschaustellung von Körper, Schmerz und Anspielungen auf die christliche Leidensgeschichte Skandalon und Markenzeichen zugleich. Das, was früher Mystiker anstrebten, nämlich Grenzüberschreitungen und Tabuverletzungen zum Zwecke der inneren Transformation, wird hier von Künstlern praktiziert.



Eine der Aktionen von Künstler Hermann Nitsch bestand aus Schüttbildern, hier in vornehmlich roter Farbe an einem Parkhaus in Wien an der Donaumarina, aufgenommen 2012.

Bild von [Maclemo](#) unter Creative Commons Lizenz [CC BY-SA 3.0](#).

Um das Verlangen nach Transgression scheint es auch in bestimmten Film-Genres zu gehen. Ich denke an beängstigend erfolgreiche Horror-Thriller wie [Hostel \(2005\)](#) oder [Saw \(2004\)](#), die ein Millionenpublikum weltweit mit detaillierten Foltertechniken und der Darstellung von körperlichen Qualen unterhält. Dem Zuschauer bieten sich Opfer und Täter gleichermaßen als Identifikationsmöglichkeiten. Imaginativ beschreitet er dabei dunkle Seiten seines Selbst und überschreitet absolute Tabugrenzen. Lustgewinn aus Grenzüberschreitungen.

Wo wir gerade auf so etwas wie "Horror" (vgl. Blog-Artikel [Der Horrorfilm als derbe Predigt – blutriefende Moraldidaxe im Kino](#)) zu sprechen kommen: Geisterfilme sind ja auch ein Forschungsthema von ihnen. Geistergeschichten werden ja meistens gerade nicht als z.B. integrativer Bestandteil des Christentums gesehen. Was ist Ihrer Ansicht nach die heutige Rolle von Geschichten über Geister, Untote und Vampire – im "Westen" und im "Osten"?

Hier muss man differenzieren, zwischen Ost und West und zwischen Geist und Vampir. Der Vampir fasziniert, weil er die westliche Moderne so treu begleitet. Der Vampirfilm gehört zu den ältesten Filmgenres und sein Protagonist ist einer der vitalsten überhaupt. Jede Zeit erzählt seine Geschichte neu. Angst vor dem Fremden, Verschwörungs- und Weltuntergangsszenarien, Unterwanderungsfurcht, feministische Ermächtigungsfantasien, Großstadtmelancholie und Loser-Romantik, Teenager-Sehnsüchte, erotisches Begehren und puritanische Triebkontrolle, usw. Das Vampir-Narrativ eignet sich offenbar besonders gut, Zeitgeist zu kommentieren. Die ganz großen Themen menschlicher Existenz – Gut-Böse, Leben-Tod, Verdammnis-Erlösung, Leidenschaft-Triebverzicht – sind natürlich immer mit dabei. Wenn man einen kurzen Blick auf die einschlägige [Wikipedia-Seite](#) wirft, stellt man im Übrigen fest, dass die 2000er Dekade geradezu von einer Vampir-Hysterie ergriffen ist. Das läuft parallel mit einer popkulturellen [Gothic-Renaissance](#) und erinnert in

unseren späten Moderne an die erste Moderne. Nämlich daran, dass gleichzeitig mit dem Erstrahlen des Lichts der Aufklärung, ein Bedürfnis des Bildungsbürgertums nach Schatten, Schauer und Schrecken aufkam, das ästhetisch, mit der sog. Gothic-Literatur gestillt wurde.

All das ist zunächst ein typisches Phänomen der westlichen Moderne. Die Figur des traurig-eleganten Aristokraten mit nadelspitzen Eckzähnen und unstillbarem Blutdurst hat keine Tradition im asiatischen Kino. Natürlich regt Hollywood mittlerweile an, auch dort Vampirfilme zu drehen und es gibt auch das eine oder andere hervorragende Beispiel. Etwa der Film **DURST** des Koreaners Park Chan-wook (2009), in dem übrigens ein katholischer Priester zum Vampir mutiert und in mehrfache moralische Dilemmata gerät. Der Vampirfilm ist allerdings eher die Ausnahme im ost- und südostasiatischen Kino.



Nicht nur Proteste gegen die Weltbank wie hier im April 2005 in Washington D.C. inspirieren zur Inszenierung von vampiresken Outfits. Eine besondere Ausrichtung der Gothic Subkultur hatte sich bereits vor der Biss-Reihe in Buch und Film der edel scheinenden Untoten angenommen.

Bild von [Matt Osborn](#) unter Creative Commons Lizenz [CC BY 2.0](#).

Im „Osten“ ist es der Geister-Film, der eine lange Tradition aufweist, die Ende der 1990er Jahre, mitten in der Asien-Finanzkrise, neue Impulse erhält und zwar aus Japan. Mit **RINGU** (1998) wird eine neue Welle des Genres stimuliert. Geister treten in der urbanen Moderne in Erscheinung, sie channeln sich durch Fernsehapparate ins Wohnzimmer, nutzen Handys, PC-Terminals oder zeigen ihre Präsenz auf Video-Tapes oder Schnappschussfotografien. Geisterfilme aus Thailand, Taiwan, Singapur, Korea und Japan sind mittlerweile transnationale Blockbuster, die vielfach in Hollywood für den westlichen Markt aufbereitet werden. Die Geschichten sind hochmoralisch und handeln von den Schrecken und Zumutungen der Moderne, von Missbrauch und Schuld, von diesseitigen Verfehlungen und jenseitigem Schicksal. Ikonisch wurde die Figur des weiblichen Rachegeistes, der gleichwohl erlösungsbedürftig und auf die Hilfe von Lebenden angewiesen ist. Auf merkwürdige Weise begegnet hier ein Motiv, das auch aus der Religionsgeschichte des Christentums bekannt ist, das der unerlösten „Armen Seele“, die in einer Zwischenwelt auf Fürsprache wartet. Im zeitgenössischen Geisterfilm wird auffallend häufig von Traumata erzählt. Sowohl die Lebenden als auch die Geister sind therapiebedürftig. Die Psychologisierung des modernen Selbst wird hier augenfällig, und natürlich auch jener bereits angesprochene Drang und Zwang zur Selbst-Optimierung. Hier liegt auch die Verbindung zu westlichen Geister-Filmen, vor allem zu TV-Serien wie **Medium**, **Supernatural**, **Ghost Whisperer** u.a. Der gelungene Übergang ins Jenseits setzt die Verarbeitung sozialer Krisen und individueller Traumata voraus.

Am südostasiatischen Geisterfilm faszinieren mich die dort eingekreisten Themen als Indikatoren für den rapiden Modernisierungsprozess: soziale und moralische Spannungen, der Wandel der Geschlechterrollen, urbane Vereinsamung, Auflösung der Familienbande, das Versprechen des schnellen Reichtums und die Versuchung der Kriminalität, enthemmte Gewalt, die Faszination der technischen Medien usw. Vor allem wird dabei aber auch die Jenseits-Hölle mit zeitgemäßen Bildern plausibilisiert. Geisterfilme sind immer auch *post-mortem*-Narrative und die Botschaft lautet: die Toten sind unter uns, Unrecht ist nicht vergessen, die Ahnen fordern ihr Recht. Besonders faszinierend ist die Beschäftigung mit Kino-Geistern in Südostasien, weil die genannten existenziellen Themen gleichzeitig auch an anderer Stelle verhandelt werden, nämlich im Tempel oder in der Kirche. An der Gegenwart und „agency“ von Geistern und der Notwendigkeit mit ihnen zu kommunizieren zweifelt niemand.



Im Jahr 2010 hatten die „Night Safari Halloween Horrors“ in Singapur das Thema „Spooky Tales of Asia“. Zum Programm gehörten auch diese beiden chinesischen „Höllengeister“.

Bild von [Eunice Khong](#), [TravelerFolio](#), unter Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 3.0 SG](#) (Singapore).

Sie arbeiten auch bildwissenschaftlich über Religionen. Wie sichtbar ist das Unsichtbare?

Die Hinwendung zur neueren Bildwissenschaft hat sich nahtlos gefügt. Die Schreckensbilder der Passion und ihre rituelle Inszenierung auf den Philippinen sind der Ausgangspunkt. Neuere Bemühungen innerhalb der Kunstgeschichte um eine theoretisch anspruchsvolle Bildwissenschaft waren für den analytischen Umgang mit diesen Bildern

inspirierend. Die Möglichkeit als Fellow am [Institut für Kulturwissenschaften \(IFK\)](#) in Wien zu forschen und dabei [Hans Belting](#), einen der führenden Bildwissenschaftler, kennen zu lernen, waren weitere Anstöße, mich intensiver mit dem „Iconic Turn“ zu befassen. Hans Beltings Studie über „[Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen](#)“ (2005) hat mir die Bedeutung der visuellen Dimension von Religionsgeschichte eindringlich vor Augen geführt. Jede Religion propagiert Unsichtbares und ist gleichzeitig gezwungen, das Unsichtbare sichtbar werden zu lassen. Andernfalls entfällt die Attraktivität und Plausibilität der religiösen Botschaft. Die [Religionsästhetik](#), die innerhalb der deutschen Religionswissenschaft nun ihrerseits zunehmend sichtbar wird, befasst sich folgerichtig mit Religion unter den Bedingungen menschlicher Wahrnehmung. Visualität ist ein Aspekt, Geschmack, Geruch, Imaginationsfähigkeit, Ritualistik sind andere Aspekte, die fundamental wichtig sind für das „Funktionieren“ von Religion. Die neuen und alten Medien sind für die Religionswissenschaft überdies eine zentrale Herausforderung. Die Möglichkeiten, Unsichtbares sensorisch zu plausibilisieren, haben gewaltig zugenommen. Sich mit der Religionsgeschichte der Moderne zu befassen ohne technische Medien zu berücksichtigen, ist nicht länger überzeugend.

Bildwissenschaft, Medienwissenschaft und Religionsästhetik in einen fruchtbaren Dialog treten zu lassen, ist gewinnbringend für alle Seiten. Der Geisterfilm in Südostasien ist im Übrigen ein bestens geeignetes Experimentierfeld genau dafür.



Diese kunstvolle Fotografie stammt nicht aus einem asiatischen Geisterfilm, sondern von einer Halloween-Parade in San Francisco 2007. Asiatische Horrorelemente sind längst global geworden. Die Kommentare auf der Webseite des Fotografen vergleichen die Aufnahme mit einer Kabuki-Performance.

Bild von [John Curley](#) unter Creative Commons Lizenz [CC BY-SA-NC 2.0](#).

Woran forschen Sie aktuell?

Ich befasse mich seit einiger Zeit intensiver mit der Religionsgeschichte der 1960er Jahre. Diese Dekade steht für einschneidende gesellschaftliche Transformationen im Westen. Die gesellschaftliche Realität unserer Moderne wurde dabei neu konfiguriert und gleichzeitig verfestigte sich eine Ideologie der Moderne. Für den Religionsbegriff selbst, also religionstheoretisch, sind die 1960er ungemein einflussreich und verhängnisvoll gleichzeitig. Religionshistorisch galten die 1960er als Ende von Religion, weil sich die Kirchen leerten und Religionssoziologen hauptsächlich damit beschäftigt waren Kirchenstatistik zu deuten. Mittlerweile hat man ein kritisches Verhältnis zum Säkularisierungsparadigma und ist zunehmend geneigt, Religion auch in impliziter und nicht-institutioneller Gestalt ernst zu nehmen. Es ist sehr reizvoll, Religion auf neue Weise zu decodieren, über [Sex, Drugs, and Rock'n Roll zum Beispiel](#). Und es ist reizvoll, das Säkularisierungsparadigma kultur- und sozialhistorisch zu kontextualisieren. Aber es gibt noch eine andere Seite, die für die Religionswissenschaft bemerkenswert ist. Die 60er Jahre sind auch die Zeit, in der die Religionsphänomenologie international sichtbar und erfolgreich ist. Einerseits erklären Modernisierungstheoretiker das Ende der Religion, andererseits werden [Mircea Eliades](#) Bücher von einem Massenpublikum gelesen. Zudem: Mircea Eliade hatte in den 60ern zusammen mit Ernst Jünger die Zeitschrift [ANTAIOS](#) (im Klett-Verlag) herausgegeben, in modernisierungskritischer Absicht. Manche Vertreter der Neuen Rechten ziehen heute Inspiration aus diesem Projekt, das in Mythos, Ritual und archaischen Ursprüngen Heilmittel für eine seelenlose Moderne suchte [man vgl. auch Horst Junginger: [The Study of Religion under the Impact of Facism](#), 2008; Anm. Red.]. Auch das gehört zur Religionsgeschichte der 1960er Jahre.

Danke für das Interview.

Das Interview führte Kris Wagenseil.



Alangan-Mangyan, Anthropotechnik, Askese, Dolorismus, Ethnologie, Flagellanten, Gespenster, Horror, Iconic Turn, Kreuzigungsrituale, Moderne, Mythologie, Neue Rechte, Passion, Philippinen, Psychopathologie, Religionsgeschichte, Religiöse Vielfalt, Säkularisierung, Schmerz, Südasiatisches Kino, Transgression, Vampirfilm.

← ["Extreme" Diskurse? Die Linke und die Religion](#)

["Le Christianisme c'est le Communisme": Sozialismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts](#)



2 Kommentare:

Pingback: [Religiöse Vielfalt und politische Gegenwart im Libanon](#) « [RE MID Blog](#)

Pingback: [Säfte und Kräfte – Ansätze zu einer Religionsgeschichte der Körperflüssigkeiten](#) – [RE MID Blog](#)

REMID ist gemeinnützig und auf Ihre Unterstützung in Form von ehrenamtlicher Mitarbeit und Spenden angewiesen.
Spenden und Beiträge sind steuerlich absetzbar.
Kto. 100 11 990, Sparkasse Marburg-Biedenkopf (BLZ: 533 500 00)
IBAN: DE77 5335 0000 0010 0119 90 - BIC: / SWIFT-Code: HELA DE F1 MAR / HELA DE F

[Impressum & Datenschutzerklärung](#)



Powered by [Tempera](#) & [WordPress](#).