

**Studien des Aachener Kompetenzzentrums
für Wissenschaftsgeschichte**

Band 7

Herausgegeben von
Dominik Groß

Christine Knust, Dominik Groß (Hrsg.)

Blut

Die Kraft des ganz besonderen Saftes
in Medizin, Literatur, Geschichte und Kultur

Schriftleitung: Vasilija Simonovic

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

ISBN print: 978-3-89958-832-3

ISBN online: 978-3-89958-833-0

URN: urn:nbn:0002-8337

© 2010, kassel university press GmbH, Kassel

www.upress.uni-kassel.de

Umschlaggestaltung: Jörg Batschi Grafik Design, Kassel

Printed in Germany

Inhalt

CHRISTINE KNUST UND DOMINIK GROB Blut. Die Kraft des ganz besonderen Saftes in Medizin, Literatur, Geschichte und Kultur. <i>Eine thematische Einführung</i>	7
<u><i>Sektion I. Zur Kraft des Blutes in den Schönen Künsten</i></u>	
ANNETTE WEBER Antijüdische Blutlegenden und Frauen-Blutbilder. Zur Genese und Persistenz von ‚blutigen‘ Vorurteilen vom Mittelalter bis in die Gegenwart	17
DAVID ENGELS „Die Wunde sab’ ich bluten: -/ nun blutet sie in mir!“ Die Symbolik des Blutes in Richard Wagners <i>Parsifal</i>	29
URSULA HENNIGFELD Mit Herzblut geschrieben: Europäische Liebeslyrik in Renaissance und Barock	67
<u><i>Sektion II. Kampf, Sport und die Kraft des Blutes</i></u>	
ANKE HOFFSTADT UND RICHARD KÜHL Das Blut des Kriegers. Ernst Jüngers „Vermessung der Todeslandschaft“ und die moderne Gewaltforschung	81
WOLFGANG JELKMANN Blutdoping – Mythos und Realität	101
ARNO MÜLLER Blutdoping im Spannungsfeld von <i>Natürlichkeit und Künstlichkeit</i> . Eine sportphilosophische Betrachtung	111
<u><i>Sektion III. Die Kraft des Blutes im interkulturellen Vergleich</i></u>	
WALTER BRUCHHAUSEN Blut als Medium und Substanz. Alte und neue Bedeutung in Ostafrika	125
KATRIN SEELE Schmutziges Blut, sauberes Blut: Konnotationen positiver und negativer Kraft in hinduistisch geprägten Kulturen Indiens	139

TATJANA GRÜTZMANN Die Bedeutung des Blutes im tibetischen Kulturraum: „Blut“ als <i>humor</i> und Therapiemedium in der Tibetischen Medizin	153
<i><u>Sektion IV. Christliche Religion und die Kraft des Blutes</u></i>	
BERNHARD LANG „Das ist mein Leib – das ist mein Blut.“ Das Rätsel des Abendmahls aus religionsgeschichtlicher Sicht	177
GIA TOUSSAINT Blut im Flakon. Orientalische Fläschchen zur Präsentation des Blutes Christi im Mittelalter	191
<i><u>Sektion V. Die Kraft des Blutes in volksgläubischen und alternativreligiösen Praktiken</u></i>	
CHRISTINE KNUST Von Armsündertüchlein und Liebestränken. Blut als Heil- und Zaubermittel in Volksmedizin und Volksglauben	209
RENÉ GRÜNDER Blutgnostische Heilslehren – Erkundungen zur Bedeutung des Blutes in neopaganen Alternativreligionen	229
<i><u>Sektion VI. Blut. Die Kraft des ganz besonderen Saftes. Eine Auswahlbibliographie</u></i>	
MICHAELA THAL UND ANDREAS KOPYTTO Blut. Die Kraft des ganz besonderen Saftes	255
Kurzbiografien der Autorinnen und Autoren	265

Blut. Die Kraft des ganz besonderen Saftes in Medizin, Literatur, Geschichte und Kultur

Eine thematische Einführung

Christine Knust und Dominik Groß

Blut ist fraglos ein „besonderer Saft“: In der Medizin retten Blutpräparate und Blutprodukte, Blutderivate und Blutanaloga jährlich Millionen Menschenleben. Der US-amerikanische Biologe und Wissenschaftsjournalist Douglas Starr glaubt in dem „natürlichen Rohstoff Blut“ darüber hinaus deutliche Parallelen zu Rohöl zu erkennen, die ihn veranlassen, beide Substanzen zu analogisieren:

Blut zählt, als natürlicher Rohstoff betrachtet, mit Sicherheit zu den wertvollsten Flüssigkeiten der Welt. Ein Barrel Rohöl beispielsweise kostet heute etwa 13 Dollar. Die gleiche Menge Vollblut würde im »Roh«zustand etwa 20 000 Dollar bringen.¹

Wenngleich diese Parallelsetzung von Blut und Erdöl viele von uns irritieren dürfte, argumentativ in vielerlei Hinsicht anfechtbar erscheint und schließlich die tatsächliche Bedeutung des „Lebensaftes“ Blutes auf wirtschaftliche Aspekte reduziert – und folglich allenfalls ausschnitthaft erfasst –, so zeigt sie doch ganz deutlich die Sonderstellung, die dem Vitalstoff Blut zugesprochen wird. Diese Alleinstellung wird der Substanz Blut nicht nur in medizinischen und ökonomischen Kontexten zugeschrieben, sondern ebenso in kulturellen, religiösen oder literarischen Zusammenhängen. Ein besonders bekanntes und eindruckliches Beispiel hierfür bietet Goethes „Faust“:

Als der teuflische Verführer Mephisto dem zögerlichen Faust das Einverständnis abgerungen hat, ihm seine Seele zu verkaufen, lässt er ihn den Vertrag nicht mit Tinte, sondern mit Blut, „dem ganz besonderen Saft“, unterschreiben.² Offensichtlich ist das Blut eine Art metaphysisches Bindemittel, welches den Vertrag erst zustande kommen lässt. Die hier dem Blut zugeschriebene herausgehobene Bedeutung zieht sich in verschiedenen Kulturen und Epochen wie ein roter Faden durch Literatur-, Wissenschafts- und Medizingeschichte: Blut werden magische und heilende Kräfte unterstellt, es steht für den Ur- bzw. Kraftstoff des Lebens, Blut und Leben werden vielfach gar als synonyme Begrifflichkeiten verwendet. Allerdings ist Blut nicht durchgängig positiv konnotiert; vielmehr finden sich ausgeprägte Dichotomisierungen, bei denen „gutes Blut“ und „böses Blut“ kontrastiert werden. Dieses polare Deutungsmuster findet sich in traditional-kulturellen Zusammenhängen ebenso wie in modernen wissenschaftlichen Kontexten; man denke etwa – mit Blick auf negative Zuschreibungen – an die weit zurückreichende und kulturübergreifend wirksame Angst vor dem Menstruationsblut

¹ Vgl. Douglas Starr, *Blut. Stoff für Leben und Kommerz*, München 1999, S.10. Allerdings räumt Starr an gleicher Stelle ein, dass der Jahresumsatz bei Blut(produkten) kaum 18,5 Milliarden Dollar übersteige und damit (derzeit) deutlich hinter dem Wirtschaftsfaktor Rohöl zurückbleibe: ebenda.

² Vgl. die Szene im Studierzimmer in *Faust I*, in: Erich Trunz (Hrsg.), *Goethe: Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil*, München 1989, S. 58.

oder aber, um ein modernes Beispiel zu nennen, an die Angst vor dem Blut als „Botenstoff“ und Trägersubstanz von Infektionskrankheiten wie AIDS oder Hepatitiden. Beiden Deutungsvarianten gemeinsam ist erneut die *vitale* Bedeutung des Blutes, die sich lebenserhaltend, aber eben auch lebensgefährdend auswirken kann.

Die Geschichte der Medizin ist über weite Strecken eine Geschichte des Hämozentrismus: Schon in vorsokratischer Zeit wurde das Blut als Urstoff des Lebens, aber auch als Sitz der Seele interpretiert, das Leben selbst wurde mit der Wärme des Blutes in Verbindung gebracht. Die Schulmedizin wies der Mischung der vier Körpersäfte Blut, gelbe Galle, schwarze Galle und Schleim bis weit in die Neuzeit hinein maßgebliche Bedeutung bei der Entstehung von Krankheiten und deren Therapien zu („Humoralpathologie“). Erst im Gefolge der Entdeckung des Blutkreislaufs durch William Harvey und die zunehmend naturwissenschaftliche Ausrichtung der Medizin verlor die Lehre von den Körpersäften nach und nach an Bedeutung. Die Abwendung von der Humoralpathologie und die Entmythologisierung des Körpersäfteschemas ging indessen keineswegs mit einem Bedeutungsverlust des Blutes einher. Vielmehr wurden der Zirkulation und der Funktion des Blutes mit der Etablierung der modernen Fachdisziplinen Anatomie, Physiologie, Bakteriologie oder Hämatologie eine neue Relevanz zuerkannt, in deren Verlauf das Blut als Trägersubstanz „entdeckt“ und ihm nachfolgend neue Bedeutungsinhalte eingeschrieben wurden.

Intensiv diskutiert wird gegenwärtig in Medizin und Medien eine (post)moderne Version des Umgangs mit „kraftvollem Blut“: Im Radsport ist Blutdoping seit einigen Jahren ein Faktum. Vollblut (eigenes oder fremdes) oder Zubereitungen, die rote Blutkörperchen bzw. künstliches Erythropoetin enthalten, werden verabreicht, damit Sportler – bedingt durch einen höheren Sauerstofftransport im Blut – bessere Leistungen erbringen können. Abseits dieses leistungsorientierten Umgangs mit Blut im Spitzensport, dem konkrete wissenschaftlich-medizinische Erkenntnisse zugrunde liegen, werden regelmäßig alternativmedizinische Ratgeber über blutgruppenspezifische Ernährung veröffentlicht, mit deren Hilfe therapeutische Wirkungen erzielt, aber auch ein „Enhancement“ physischer und mentaler Fähigkeiten ermöglicht werden soll. Sie fallen in den Bereich der Diätetik bzw. des boomenden Marktes der Nahrungsergänzungsmittel.

In vielen alternativmedizinischen bzw. volksgläubischen Praktiken wurde und wird auf Blut als Heilmittel rekurriert. Hier tritt häufig ein weiterer Aspekt hinzu: Dem Blut wird nicht nur physische Bedeutung, sondern auch „Seelenkraft“ zugeschrieben, weshalb nicht nur körperliche Gebrechen durch fremdes Blut geheilt, sondern auch bestimmte Fähigkeiten und Charakterzüge des Spenders auf den Empfänger übertragen werden können.

Vor diesem Hintergrund kann es nicht überraschen, dass Blut einerseits zur Stiftung von Gemeinschaft („Blutsverwandtschaft“), andererseits aber auch zur Ausgrenzung von Individuen und sozialen Gruppen herangezogen wurde und wird. Letzteres lässt sich besonders anschaulich am Terminus „Blutsgemeinschaft“ beispielsweise als „Inbegriff einer rassischen Gemeinschaft“ zeigen, deren ausgrenzender und menschenverachtender Charakter in den Nürnberger Rassegesetzen von 1935

Gesetzeskraft erlangte.³ „Blut“ wirkt somit in gesellschaftlichen Bezügen – je nach soziopolitischem Kontext und vorherrschendem Deutungsmuster – als inkludierendes oder exkludierendes Element, als legitimierende oder delegitimierende Substanz, als Symbol für sozialen Auf- oder Abstieg, als Metapher für Leben und Tod.

Schon diese wenigen Beispiele machen deutlich, dass sich der in diesem Themenband fokussierte Umgang mit Blut als Symbol der menschlichen Vitalkraft erst in einer interdisziplinären, fächerübergreifenden Auseinandersetzung vollumfänglich erschließen kann. Die Forschung hat sich bisher sowohl mit physischen als auch mit kulturell-historischen Aspekten des Blutes beschäftigt und dabei auch einige negative Konnotationen des Blutes untersucht. Dabei wurde die Rolle von Blut als „Kraftspender“ zwar vielfach aus fachspezifischer Perspektive untersucht; es fehlen jedoch weiterhin systematische interdisziplinäre, über zeitliche, kulturelle und soziopolitische Grenzen hinausweisende Untersuchungen zu ebendiesem Aspekt.⁴ Vor diesem Hintergrund fand vom 3. bis 4. Juli 2009 am Institut für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin der RWTH Aachen ein interdisziplinär ausgerichtetes Symposium statt, das dankenswerter Weise von der Gerda Henkel Stiftung gefördert wurde. Die hier vorgelegten Beiträge zum Vitalstoff Blut entstanden im Kontext ebendieser Tagung, die zugleich Ausgangspunkt einer stärkeren Vernetzung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften einerseits und zwischen historisch orientierten und an der Gegenwart bzw. Zukunft ausgerichteten Wissenschaften andererseits werden sollte.

Der vorliegende Band versammelt die dreizehn Beiträge sowie eine Auswahlbibliographie der Tagung. Die beteiligten WissenschaftlerInnen nehmen aus unterschiedlichen Perspektiven (Medizin, Medizingeschichte, Kulturwissenschaft, Kunstgeschichte, Literaturwissenschaft, Ethik, Ethnomedizin, Soziologie und Theologie) und mit verschiedenen methodischen Herangehensweisen und Zugriffen auf die physische, symbolische oder mythische Kraft des Blutes Bezug:

Den Anfang macht *Annette Weber* mit Ihrem Beitrag über antijüdische Blutlegenden und Frauen-Blutbilder. Sie befasst sich mit den sogenannten „Blutbeschuldigungen“ gegen Juden, denen ab dem Mittelalter vorgeworfen wurde, zum einen christliche Kinder rituell zu ermorden, weil sie angeblich deren Blut für das Pessachfest bräuchten, zum anderen zu versuchen, geweihte Hostien zu stehlen und zu schänden –

³ Christina von Braun und Christoph Wulf (Hrsg.), *Mythen des Blutes*, Frankfurt 2007, S. 13.

⁴ So wurde beispielsweise im Oktober 2003 am Institut für Geschichte der Medizin der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald ein internationales Symposium zur Geschichte des Blutes ausgerichtet, das den Fokus jedoch nicht speziell auf die Kraft des Blutes legte, sondern verschiedenste Facetten von Blut beleuchtete. Zu diesem Symposium ist 2005 ein Tagungsband erschienen: Mariacarla Gadebusch-Bondio (Ed.), *Blood in History and Blood Histories*, Florenz 2005 (= *Micrologus' Library*, 13).

Im Dezember 2005 fand das internationale Symposium „Mythen des Blutes“ statt – eine Veranstaltung des Instituts für Kultur- und Kunstwissenschaften der HU und des Interdisziplinären Zentrums für Historische Anthropologie der FU Berlin in der Berliner Charité. Auch diese Tagung, zu welcher der vorgenannte, von Christina von Braun und Christoph Wulf herausgegebene Band „Mythen des Blutes“ in Frankfurt/New York 2007 publiziert wurde, war – wie der Titel des Bandes bereits andeutet – nicht spezifisch auf die *Kraft des Blutes* ausgerichtet.

worauf jedoch die Hostien durch ein Wunder zu bluten anfangen. Diesen Blutbeschuldigungen stellt Weber die „Blutlegenden“ des 19. und 20. Jahrhunderts gegenüber: In dieser Zeit gingen gerade auch einige sehr fortschrittliche Forscher von einer unterschiedlichen chemischen Blutwertigkeit der Menschenrassen aus. Außerdem hielten viele Wissenschaftler Frauen aufgrund der Monatsblutung für körperlich, geistig und moralisch schwächer, was in der Kunst und der Literatur des 19. Jahrhunderts gespiegelt wurde. Zudem wurde die 1920 von einem Mediziner formulierte These von der angeblichen Giftigkeit des Menstruationsblutes, die ihre Grundlage im Volksaberglauben hat, erst 1958 widerlegt. Weber erklärt in ihrem Beitrag, wie biblische Vorstellungen diese Vorurteile beeinflussten.

Im Anschluss untersucht *David Engels* die Symbolik des Bluts in Richard Wagners Oper „Parsifal“. Er zeigt auf, dass Blut in unterschiedlichen Motiven zwar in allen Wagner-Opern eine große Rolle spielt, im 1882 vollendeten „Parsifal“ aber am vielschichtigsten eingesetzt wird und hier eine Vielzahl verschiedener Symboliken und Bedeutungen beinhaltet. Der Parzival-Stoff wurde von Chrétien de Troyes gegen Ende des 12. Jahrhunderts erstmals mit der Legende vom Heiligen Gral bzw. des Heiligen Speers verflochten. Chrétiens Romanfragment „Lis contes del Graal“ griff um 1200 Wolfram von Eschenbach auf, dessen „Parzival“ nach Ansicht Wolframs eine „verbesserte“ Version von Chrétiens Werk darstellte und als Hauptvorlage für Wagner diente. Wie Engels erläutert, ist das Blutmotiv des Gralsstoffes im „Parsifal“ Wagners aber nicht nur durch christliche und mittelalterlich-heroische Vorstellungen bestimmt, sondern unter anderem auch durch viktorianische Moralkodizes, sozialdarwinistische und buddhistische Einflüsse.

Ursula Hennigfeld untersucht die Rolle des Blutes in der europäischen Liebeslyrik der Renaissance und des Barock. So grübelt und schmachtet der unglücklich Verliebte in einem petrarkistischen Gedicht, weil sein Blut aus dem Gleichgewicht gekommen ist, und er deshalb sehnsüchtige Phantasien von der Angebeteten entwickelt. Ein Aderlass könnte die Rettung sein, denn sein Blut ist schwarz, was zeigt, dass er liebeskrank ist und an Melancholie leidet. Die Liebe kann in der Lyrik der Elisabethanischen Renaissance nicht nur auf den ersten Blick erfolgen, sondern sich entwickeln, nichtsdestotrotz aber quälend für das lyrische Ich sein. Auch blutet das Herz der Sehrenden, weil es durch Liebe verwundet wurde, und die grausame Geliebte, die im Gedicht ein „Blutbad“ anrichtet, fügt dem Mann absichtlich Liebeskummer zu. Doch auch wenn die Zeilen selbst mit „Herzblut“ geschrieben werden, so geht es den Dichtern der Renaissance und des Barock weniger um die Verehrte als um die Demonstration der eigenen Kreativität.

Anke Hoffstadt und *Richard Kühn* problematisieren den Topos vom „Blut“ des Kriegers in der Erzählung aktiver Gewalterfahrung im Ersten Weltkrieg am Beispiel des Frühwerks des umstrittenen Schriftstellers Ernst Jünger. Dessen autobiographisch-literarische Schilderungen des Kriegserlebnisses unter dem Einfluss des „Blutrausches“ wurden häufig als bewundernswert schonungslos und genau in der Beobachtungsgabe („kalter Blick“) eingeordnet. Vor dem Hintergrund neuerer militärhistorischer Forschungstrends, die erstmals kriegerisches Töten als massenhaftes, aktives Handeln genauer

in den Blick nehmen, wird danach gefragt, was der Jüngersche Zugriff der „Nahaufnahme“ der modernen Gewaltforschung (noch) zu bieten hat.

Wie die Kraft des ganz besonderen Saftes beim Blutdoping genutzt wird und welche Folgen dies für den Profisport hat, analysiert *Wolfgang Jelkmann* in seinem Beitrag. Spitzensportler, die der gezielten Leistungsmanipulation durch Blutdoping überführt werden, können verschiedenen Sanktionen wie etwa der Aberkennung der Wettkampfergebnisse unterliegen, wobei die verantwortlichen Ärzte in der Regel keine Sanktionen befürchten müssen. Jelkmann geht nicht nur auf verschiedene Formen des Blutdopings, sondern auch auf Nachweismethoden und Nachweisprobleme ein und zeigt, dass Blutdoping nicht allein ein Problem des Spitzensports ist, sondern ebenso von Freizeitsportlern genutzt wird. Zudem nimmt er die nicht unerhebliche gesundheitliche Gefährdung durch Blutdoping in den Blick: So wird das Herzinfarkt- und Schlaganfall-Risiko durch Blutdoping auch bei jungen Sportlern erhöht.

Arno Müller stellt in seinem Beitrag aus sportphilosophischer Sicht die Frage nach den Aspekten Fairness und Gesundheit und dem Spannungsfeld von Natürlichkeit und Künstlichkeit am Beispiel des Blutdopings. Gerade weil Eigenblutblutdoping mit der natürlichen Dopingsubstanz des eigenen Blutes arbeitet, um eine künstliche Leistungssteigerung zu erreichen, bietet es sich als Ausgangspunkt einer Diskussion um Leistungssteigerung im Sport an. Der Definition der World Doping Agency (WADA) zufolge wird Blutdoping als künstliche Leistungssteigerung verstanden, die dem Dopenden Vorteile gegenüber anderen, den Sport natürlich betreibenden Athleten verschaffe, und deshalb nicht vereinbar mit dem Sportsgeist sei. Müller wirft die Frage auf, ob es überhaupt natürlichen Sport gibt, und kommt zu dem Schluss, dass Künstlichkeit die Natur des Menschen sei und es deshalb nicht möglich ist, von natürlichem Sport zu sprechen. Daraus folgert er jedoch keine Freigabe des Dopings, sondern betont vielmehr, dass die Argumente der WADA kritisch hinterfragt werden sollten.

Walter Bruchhausen erläutert in seinem Beitrag, dass Blut in Ostafrika – wie in nicht wenigen außereuropäischen Gesellschaften – traditionell keineswegs die herausragende medizinische Bedeutung besitzt, die man dort vermuten könnte, sondern eher durch die Kolonialisierung Afrikas und die Übernahme arabischer bzw. europäischer Medizin zum „besonderen Saft“ wurde: So werden etwa in humoralpathologischer Tradition bis heute Aderlass und das blutige Schröpfen an der durch den Islam geprägten Küste praktiziert. Noch im 20. Jahrhundert wurden Europäer des Blutraubs an Afrikanern verdächtigt und Blut mit Lebensgeist assoziiert, doch als Transzendenz vermittelnde Opfergabe hat das Blut heute an Bedeutung verloren und kann im Ritual ersetzt werden. Im Zuge der Globalisierung ist in Ostafrika außerdem die Diagnose Bluthochdruck aus der europäischen Medizin übernommen worden.

Eine weitere ethnomedizinisch-kulturell wirksame Perspektive nimmt *Katrin Seele* ein. Sie erörtert die positive und negative Kraft des Blutes in hinduistisch geprägten Kulturen Indiens, wo sich eine ausgeprägte Dichotomie zwischen menschlichem Menstruationsblut und Blutspenden ausmachen lässt: Während Menstruationsblut als unrein konnotiert ist und menstruierende Frauen demzufolge bestimmten Regularien wie etwa der Isolation und vorgeschriebenen Verhaltensweisen unterworfen sind, die

sie während ihrer Regel von der Gemeinschaft ausschließen, dem Menstruationsblut in einigen Gemeinschaften vermeintlich bedrohliche magische Kräfte zugeschrieben werden, gilt Blut, das freiwillig für einen guten Zweck gespendet wird, als wertvoll – auch für den Spender, da in diesem „reinigenden“ Vorgang, der Argumentation von Spender-Anwerbern zufolge unter anderem alte Zellen aus dem Körper entfernt werden bzw. auch göttliche Hilfe mittels dieses Blutopfers erbeten werden kann. Eindrucksvoll ist außerdem, dass menschliches Menstruationsblut im Alltag negativ konnotiert ist, die „Menstruation“ der Göttin Kamakhya aber kultisch verehrt wird, wie Seele zeigt.

Ähnliche Dichotomien zwischen göttlichem und menschlichem Menstruationsblut finden sich im Buddhismus, wie *Tatjana Grützmann* aufzeigt, die die Bedeutung des Blutes im tibetischen Kulturraum untersucht und dabei etwa die tibetische Säftelehre mit der griechischen vergleicht. Im Buddhismus – vor allem in der Traditionellen Tibetischen Medizin (TTM) – wird das Blut vornehmlich als Darstellungsebene gesehen, über die sich Krankheiten auf der feinstofflichen Ebene (dem Energiekörper des Menschen) zeigen. Grützmann zeigt, dass die TTM – im Gegensatz zu antiken Körperkonzepten in westlichen Kulturen – noch eine lebendige Tradition darstellt, die sich seit der Öffnung Tibets in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zunehmend auch in der westlichen Welt verbreitet. Insbesondere zählt die Pulsdiagnose, die ein zentrales Diagnose- und Therapie-Element der TTM ist, zu den heute anerkannten alternativen bzw. komplementären Behandlungsmethoden.

Bernhard Lang widmet sich der Kraft des Blutes in der Eucharistie und erläutert die Bedeutungen des Blutes für die christliche Abendmahlsfeier. Anders als im Judentum der Zeit Jesu werden bei der christlichen Eucharistiefeier nicht Leib und Blut eines Opfertieres dargebracht, sondern Brot und Wein. Drei miteinander verknüpfte Bedeutungen besitzt die Feier im ersten Paulusbrief an die Korinther, der ältesten Schilderung des Abendmahls, die dem Milieu des priesterlichen Judentums, dem Milieu des schriftgelehrten Judentums und dem Milieu des magischen Judentums zuzuordnen sind: So handelt es sich zum einen, wie Lang erläutert, um ein dem Gottvater dargebrachtes Opfer von Christus. Des Weiteren ist es nach schriftgelehrter Auslegung ein Opfer, das den neuen Bund mit Gott besiegelt („dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut“). Zum dritten ist die christliche Eucharistiefeier mit Brot und Wein nach paulinischer Auffassung ein heiliges Mahl, durch das der Geist Christi vermittelt wird.

Den Umgang mit dem Blut Christi als Reliquie zeigt *Gia Toussaint* auf: Die Verehrung des Kreuzesholzes als Träger des Christusblutes und die Verehrung des Blutes von Märtyrern begann zwar in der Spätantike – einem Zeitalter, in dem das Blut von christlichen Märtyrern bei deren Hinrichtungen von der Volksmenge ehrfürchtig aufgefangen und in Fläschchen aufgehoben wurde, doch stammen Fläschchen aus Kirchenschätzen, die vermeintlich Christus- oder Märtyrerblut enthalten, meist aus dem Hochmittelalter. Da die visuelle Vermittlung dieser kostbaren und mengenmäßig kleinen Reliquie schwierig war, wurden – und werden – wertvolle Bergkristallflakons präsentiert, die mit roten, aufwändig gewobenen Stoffstückchen gefüllt waren, welche angeblich mit dem heiligen, kraftvollen Blut benetzt oder getränkt waren. Toussaint erklärt anhand verschiedener Beispiele, wie die Kostbarkeit des Inhalts also zum einen

durch entsprechend exquisite, aufwändig gefertigte Flakons, zum anderen durch die Veranschaulichung des Blutes mittels roter Stoffe verdeutlicht und so die Verehrung des heiligen Blutes gefördert wurde.

Dass die Kraft des Blutes auch und gerade im Volksglauben und der Volksmedizin genutzt wurde, erläutert *Christine Knust*. Eigenes oder fremdes Blut wurde bis ins 20. Jahrhundert hinein zum Abwehr- oder Schadenszauber, zur Heilung von Epilepsie und anderen Krankheiten oder zum Liebes- oder Glückszauber eingesetzt. Dabei wurde Blut beispielsweise – wissentlich oder indem man es anderen Menschen heimlich zuführte – verzehrt oder äußerlich auf die Körperoberfläche von Menschen und Tieren sowie auf Objekte aufgetragen. Auch in der heutigen Zeit gibt es die Vorstellung von Blut als Heil- oder Zaubermittel in alternativmedizinischen und abergläubischen Praktiken; so etwa in Internetforen zu Magie und Esoterik oder in Ratgebern, die eine bestimmte blutgruppenabhängige Ernährung propagieren.

René Gründer untersucht abschließend die Bedeutung des Blutes und blutgnostische Vorstellungen in neopaganen Alternativreligionen. So werden – entgegen der gesellschaftlich-medialen Zuordnung – in den dokumentierbaren Praxisformen des modernen Satanismus keine Blutopfer vollzogen, (Kunst)blut wird allenfalls in Bühnenshows satanischer Bands zum ästhetischen Tabubruch in Auseinandersetzung mit christlicher Symbolik eingesetzt. Im Wiccatum wird Blut nicht in Gruppenritualen gebraucht, kleine Mengen Eigenblut werden aber für individuelle magische Rituale verwendet. Im germanischen Neuheidentum (Asatheismus) sind differente Vorstellungen von kraftvollem Blut vorhanden: So wird der Asatheismus von einigen seiner Anhänger aufgrund ihrer ethnischen Herkunft oder aber ihrer familiären Vorfahren als „blutbedingt“ verstanden, werden Rituale der Blutmischungen von Personen etwa bei Eheschließungen oder zur Schließung von Blutsfreundschaften durchgeführt; des Weiteren finden sich Beispiele für magische Weihungen von Kultgegenständen durch Eigenblut oder für Blutopfer mit Tierblut, wobei jüngere Asatheisten heute das Blut durch Trankopfer ersetzen, wie Gründer erklärt.

Die Beiträge dieses Buchbandes machen deutlich, welche vielfältigen Ausprägungen, Deutungsmuster und Implikationen die Kraft des Blutes in verschiedenen Epochen, Kulturen und sozialen Systemen besaß und besitzt. Wir danken den Autorinnen und Autoren dieses Bandes für ihre facettenreichen Beiträge. Wir hoffen, dass dieser Band den Anstoß für eine intensive und fruchtbare transdisziplinäre Zusammenarbeit zum Thema „Blut – Die Kraft des ganz besonderen Saftes“ gibt. Unser besonderer Dank gilt daher auch der Gerda Henkel Stiftung für die Förderung jenes Symposiums, das die wissenschaftliche Grundlage für den hier vorgelegten Themenband darstellte.

Sektion I. Zur Kraft des Blutes in den Schönen Künsten

Antijüdische Blutlegenden und Frauen-Blutbilder. Zur Genese und Persistenz von ‚blutigen‘ Vorurteilen vom Mittelalter bis in die Gegenwart

Annette Weber

Dass ‚Blut ein ganz besonderer Saft‘ ist, gilt spätestens seit Goethes ‚Faust‘. Mit dieser spöttischen Bemerkung ironisiert Mephisto die Dämonie des mit Faust geschlossenen Blutspaktes, hebt aber diese nur physiologische Definition des Blutes durch die nachfolgende magische Beschwörung sofort wieder auf. Der Pakt des Mephistopheles mit Faust, der uneingeschränkten Lebensgenuß verspricht, jedoch zu Mord und Totschlag führt, erscheint gerade durch die Blutzeremonie als besondere Verhöhnung der Eucharistie, die durch die Teilhabe an der Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi Seelenheil und ewiges Leben verspricht. Der Pakt bestätigt einmal mehr die uralte Menschheitsvorstellung, dass Blut ein magischer Lebenssaft sei, der zu Gutem und Bösem gleichermaßen diene, mithin ein Stoff, bei dem sich Imagination und Realität überlagern.¹ Blut hat daher auch in den drei monotheistischen Religionen trotz ausdrücklicher Ablehnung animistischer bzw. magischer Vorstellungen immer noch einen besonderen Stellenwert. Davon legen die Eucharistie im Christentum sowie die Beschneidung und das Verbot des Blutgenusses in Judentum und Islam noch heute Zeugnis ab.

Der Ursprung all dieser Vorstellungen liegt im Alten Testament. Blut wird bereits in den Fünf Büchern Moses wiederholt als Sitz des Lebens definiert und als Substrat der Schöpfung, das allein Gott gehört. Deshalb ist jeglicher Blutgenuss dem Menschen strengstens verboten, nicht aber, das Blut rituell reiner Tiere zu opfern, denn es dient als Mittler zwischen Mensch und Gott. Deshalb wird auch der Bund zwischen Gott und den Israeliten am Berg Sinai mit einer Blutzeremonie beschlossen.² Das Zeichen am Menschen ist die Beschneidung, von der Ezechiel sagt, dass der Beschnittene in seinem Blut leben solle.³ Nicht zuletzt deswegen gehörte der Umgang mit Blut als sakralem Medium nach den Überlegungen von David Biale ursprünglich wohl ausschließlich in die Hand der Tempelpriester, die die Opfer schlachteten und damit auch über den Fleischgenuss wachten.⁴ Diese Tradition behauptet sich bis heute insofern, als die Entfernung des Blutes aus allem Fleisch immer noch einen zentralen Aspekt der jüdischen und muslimischen Speisegesetze darstellt. Blut zu verschütten, sei es durch Mord, Totschlag und selbst durch Schlachtung außerhalb eines rituellen Kontextes, gefährdete nach dem Gesetz der Bibel die Gemeinschaft, weshalb auch die gesamte Gemeinschaft für die Sühnung im Falle einer Tötung einstehen musste. Die gemein-

¹ von Braun (2007), S. 344-362.

² Vgl. zum achtmaligen Verbot des Blutgenusses im Alten Testament: 1.Mose 9,4; 3.Mose 3,17; 3.Mose 7,26-27; 3.Mose 17,10-14; 3.Mose 19,26; 5.Mose 12,15-16; 3.Mose 12,23-24; 3.Mose 15,23.

³ Vgl. Ezechiel 16,6.

⁴ Biale (2007), vgl. Kap. Pollution and Power, hier S. 17-28.

schaffliche Verpflichtung der Israeliten auf das göttliche Recht ist nicht zuletzt diesem Umstand geschuldet, dass Töten innerhalb der Gemeinschaft möglichst vermieden werden sollte. Das jüdische Volk hat daher im Lauf seiner Geschichte den Umgang mit Blut soweit umgrenzt, dass sogar für die menstruierende Frau besondere Vorschriften gelten, die sie von der Gemeinschaft und insbesondere von dem Ehemann wegen Unreinheit separieren. Nach der Menstruation muss sie sich von ihrer Unreinheit befreien, indem sie sich einem rituellen Tauchbad unterzieht.

Vor allem der Islam hat viele dieser Vorstellungen übernommen, weicht aber auch in einigen grundlegenden Dingen wie der rituellen Reinigung der Frau und der Menschenötung als Vergeltung ab. Die Vergeltungsvorschriften beruhen im Unterschied zur göttlich verfassten Rechtsgemeinschaft der Israeliten noch auf dem älteren Stammesrecht.⁵

Das Christentum hat dagegen die alttestamentarischen Blut-Vorschriften im Zuge des Aufbaus neuer, eucharistischer Vorstellungen radikal umgekehrt, wohl auch um sich kulturell und religiös gegenüber dem Judentum abzugrenzen. Nach Christina von Braun ist gerade das Gebot des Blutverzehrns ein konstitutives Element der christlichen Gemeinschaft, denn beim Abendmahl soll sich der Gläubige soweit mit Gott vereinen, dass er Fleisch und Blut Christi nicht nur symbolisch, sondern im Akt der Transsubstantiation auch tatsächlich zu sich zu nehmen glaubt. Er erringt dadurch gleichsam Anteil an Gottes Unsterblichkeit, denn durch das vergossene und geopfert Blut Christi wird er nach christlicher Vorstellung von der Erbsünde erlöst.⁶ Zugleich wird Christus quasi zum Ersatz für das alttestamentarische Sündopfer.

Die Vorstellung von der Gemeinschaft als vereint im Leib Christi kommt in wirkungsmächtigen ‚Blutbildern‘ zum Ausdruck, die seit dem Mittelalter zum spezifischen Bestand christlicher Kunst gehören. So bietet etwa die für die Corpus-Domini-Bruderschaft von Urbino gemalte Apostelkommunion des Justus van Ghent (Joos van Wasenhove) von ca. 1474 eine eindringliche Darstellung der Bedeutung der Eucharistie für das christliche Heilsverständnis, indem sie Christus selbst als den Priester darstellt, der die Hostie kommuniziert – und dies so eindringlich, dass der vornehme Gast, vermutlich jüdischer Herkunft, zu Seiten Fredericos da Montefeltro, des Fürsten von Urbino ‚konvertiert‘.⁷

Ab dem Spätmittelalter entstand im Zuge neuer Wallfahrten zu wundertätigen Bluthostien und Blutreliquien zudem eine Reihe von „Blutwunder“-Darstellungen, die durch ihre eindringliche Wiedergabe die Plausibilität der Ereignisse bezeugten und dadurch dem Gläubigen die Andacht überhaupt erst ermöglichten. Dazu gehört die Darstellung des angeblichen Hostienwunders von 1384 in der Kirche von Seefeld in

⁵ „Ihr Gläubigen! Bei Totschlag ist euch die Wiedervergeltung vorgeschrieben. Ein Freier für einen Freien, ein Sklave für einen Sklaven und ein weibliches Wesen für ein weibliches Wesen ... Die Wiedervergeltung sichert euch das Leben“ (Koran Sure 2,178 zitiert nach von Braun [2007]).

⁶ von Braun (2007), S. 344-362.

⁷ Katz (2004), S. 33-39.

Tirol ebenso wie die Präsentation der blutenden Hostie von Dijon in einem Stundenbuch des Königs René d'Anjou aus dem 15. Jahrhundert.⁸

Eine eigene Gattung bildeten die Darstellungen zu sog. ‚Blutbeschuldigungen‘ gegen Juden, die ihnen unterstellten, dass sie den ihnen zugeschriebenen Gottesmord in effigie perpetuieren würden. Es ist kaum zufällig, dass sich diese Vorstellungen ab dem 12. Jahrhundert intensivierten, als die mittelalterliche christliche Theologie begann, eine neue christliche Spiritualität zu entwickeln, die vor allem die Sakramente propagierte und den Glauben zunehmend dogmatisierte. Legenden und Wunder dienten dazu, Glaubenserlebnisse anschaulich zu vermitteln bzw. die Verweigerung des Glaubens als Häresie und Sünde zu brandmarken. In letztere Kategorie gehört etwa die Behauptung der Kreuzifixusverletzung, wie sie Juden angeblich an einem Karfreitag in Toledo begangen hätten, was im Passionale von Zwiefalten aus dem zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts dokumentiert und als Faktum bildlich dargestellt wird.⁹

Dazu gehört vor allem der 1141 erstmals in Norwich fassbare Ritualmordvorwurf, der Juden unterstellte, dass sie das Blut von Christenkindern zu Pessach benötigten und diese deshalb heimlich töten würden. Dieser Vorwurf gipfelte schließlich darin, dass eines der angeblichen Opfer, Simon von Trento, nach einem kirchlich inszenierten Prozess gegen die Juden von Trento 1475 selig gesprochen wurde.¹⁰ Sein Kult verbreitete sich mit Hilfe des in der Schedelschen Weltchronik abgedruckten Holzschnittes von 1493, der die angeblich Beteiligten bei der Marterszene namentlich vorstellt und damit den Status eines historischen Dokumentes beansprucht (vgl. Abb.).



Abbildung: „Martyrium“ des Simon von Trento, Holzschnitt aus der Schedelschen Weltchronik

⁸ Vgl. die Hostienmirakeltafel der Pfarrkirche St. Oswald von Seefeld in Tirol aus dem 16. Jahrhundert. Zur Wunderhostie von Dijon im Stundenbuch des Königs René d'Anjou vgl. Abb. 1 zu Rubin (2001), S. 88.

⁹ Stuttgart Landesbibliothek, Cod. Bibl.2. 56-58, Spilling/Pörnbacher (2004), Bd.2, cod. 56, fol. 131v.

¹⁰ Vgl. dazu die ausführliche Diskussion um den Ritualmord von Trento: Hsia (1992); Treue (1996/7).

Als Standard-Geschichtswerk des Spätmittelalters etablierte die Schedelsche Weltchronik die Vorstellung vom rituellen Missbrauch christlichen Blutes durch Juden europaweit im Bild bis in die Zeit der Aufklärung, wie dies noch Goethe anlässlich seines Besuches in der Frankfurter Judengasse bezeugt.¹¹

Als weitere Beschuldigung etablierte sich ab 1290 der Vorwurf des Hostienfrevels, der Juden unterstellte, dass sie geweihte Hostien zu entwenden und zu zerstören suchten, worauf diese aber wunderbarerweise zu bluten begännen.¹² Diese Vorwürfe hielten sich trotz ihrer bereits von mittelalterlichen Theologen immer wieder festgestellten Unvereinbarkeit mit dem jüdischen Ritus besonders hartnäckig und die angeblich wundertätigen Bluthostien führten in Europa zur Entstehung einer ganzen Reihe spätmittelalterlicher Wallfahrtsorte, die bis in die Neuzeit Bestand hatten, wie etwa die Wallfahrt zur *Deggendorfer Gnad*, die erst 1992 auf massiven Druck aufgehoben worden ist.¹³

Die Entstehung und Langlebigkeit dieser Legenden und der damit verbundenen Wallfahrtsorte resultierte auch aus den christlichen Verständnisschwierigkeiten, an die Bedeutung der Transsubstantiation glauben zu müssen, denn diese war auf dem IV. Laterankonzil 1215 in den Rang eines Dogmas erhoben worden. Durch die sehr konstruierte Hypothese, dass die Juden zwar die Heilswirkung der Transsubstantiation kennen würden, sich aber weigerten, daran zu glauben und deshalb die Hostie zu zerstören suchten, vergewisserte man sich seines eigenen christlichen Glaubens. Dieser knappe Überblick veranschaulicht, dass die neuen mittelalterlichen Vorstellungen von der Wirkungsmacht des Blutes Christi wesentlich zur Entwicklung eines spezifisch christlichen Bewusstseins beigetragen haben, dass aber diese Entwicklung zugleich die Entstehung und Verbreitung antijüdischer Stereotype wesentlich begünstigte.

Die Bedeutung des Blutes in zentralen Religionsdiskursen verdeutlicht, dass Blut noch immer als wichtiger, wenn nicht der wichtigste Mittler zwischen Göttlichem und Irdischem gilt und dass Blut sich offenbar gerade wegen seiner ambivalenten Wahrnehmung für diese Mittlerrolle besonders eignet, da es sowohl Leben signalisiert und doch gleichzeitig auf Wunde, Tod und Sterblichkeit verweist. Seine leuchtende Farbe fungiert zugleich als Anreiz dafür, Einbildung und Simulation auch weiterhin Macht über die Wirklichkeit zu gewähren, obgleich die drei monotheistischen Religionen gerade ein reflektiertes Glaubensverständnis und die intellektuelle Auseinandersetzung einfordern.

Es liegt zunächst nahe, Ritualmord- und Hostienfrevelllegenden als Symptome allgemeiner Verunsicherung angesichts geistiger Stagnation zu interpretieren, die aus irrationalen Elementen des mittelalterlichen Volksglaubens entstanden seien, wie etwa aus blutmagischen Praktiken. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, impliziert die Entstehung neuer Blutlegenden jedoch nicht zwingend den Rekurs auf derartige Vorstellungen und sollte daher auch nicht als unbedingtes Indiz geistiger Stagnation ge-

¹¹ Trunz (1994), Bd. 9, S. 149-150; vgl. zu der von Goethe anlässlich dieses Besuches erwähnten Darstellung des Simon von Trient am Frankfurter Brückentum Schlick (2000), S. 47-65.

¹² Zur Ausbreitung der Hostienfrevelllegenden und den zugehörigen Wallfahrtskult vgl. Merback (2006), S. 589-643.

¹³ Eder (1992), S. 699-701.

wertet werden. Vielmehr können Wundererzählungen auch als theologisch inszeniertes Medium verstanden werden, um religiöser Verunsicherung angesichts raschen Wandels zu begegnen. Dadurch, dass die immer wieder wundertätigen Objekte des Legenden religiöse Gewissheiten gleichsam subkutan aber dauerhaft tradieren, garantieren sie wirkungsvoll die Kontinuität geistiger Ordnung. Eine solche Vorstellung impliziert, dass neue Blutlegenden nicht spontan, von ‚unten‘ aus dem Volksglauben entstanden, sondern vielmehr von ‚oben‘, d. h. von der Kirche propagiert wurden und dass dies besonders häufig dann erfolgte, wenn die Kirche infolge politischen und historischen Wandels unter Legitimationsdruck geriet. D. h. die volkstümlich konzipierten Legenden stellten ein Steuerungsinstrument dar, durch die geistige Ordnung wieder hergestellt werden konnte. Das bedeutet jedoch auch, dass trotz der Tatsache, dass die Vorstellung vom Blut als Lebensstoff ein Kontinuum der Menschheitsgeschichte darstellt, der Diskurs über Blut insgesamt diskontinuierlich verläuft. Er scheint sich vor allem in solchen Zeiten zu verdichten, in denen mit ‚richtigem‘ Blutverständnis neue Erkenntnis- und Legitimitätsansprüche durchgesetzt werden sollen. Dazu gehören in Europa das beginnende Spätmittelalter ab dem 12./13. Jahrhundert und die Entwicklung zur Moderne hin im 19. Jahrhundert. Irrationale Vorstellungen von der Wirkungsmacht des Blutes begleiten gewissermaßen die Entwicklung der europäischen Wissensgesellschaft als gleichsam negativer Spiegel von Anfang an mit.

Zur Erläuterung dieser Thesen seien folgende Beobachtungen angeführt: Legenden über Ritualmord und Blutwunder konzentrieren sich in der Zeit vom 12. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, also vom Höhepunkt bis zum Ende der Kreuzzüge, die für Europa eine politische, wirtschaftliche und geistige Umbruchszeit darstellten. Stichworte sind das Ringen zwischen Kaiser und Papst um die Vorherrschaft in Europa, die Entwicklung des europäischen Städtewesens inklusive der Universitäten und der Scholastik. Genau in dieser Zeit, als Wissen in Religion, Staatsführung und Wirtschaft immer wichtiger wurde, entstand die Mehrzahl der Blutlegenden, die oftmals von theologisch Gebildeten verfasst und propagiert wurden.

Ein Indiz dafür sind die zahlreichen Hostienwunderlegenden, die sich etwa im Zisterzienserorden bereits ab dem späten 12. Jahrhundert immer weiter ausbreiteten.¹⁴ Ihren ersten Höhepunkt erreichte die Legendenbildung in der Zeit vom späten 13. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. Sie entwickelte sich also in der Zeit, als die Kreuzzüge zum Stillstand kamen und mit der Niederlage und dem Tod Ludwig IX. Heiligen von Frankreich vor Tunis 1271 ihren desaströsen Abschluss fanden. Mit seinem Tod begann außerdem eine Periode des politischen wie wirtschaftlichen Niedergangs, die mit der Pest 1348/1349 den absoluten Tiefpunkt erreichte. Die Wundergläubigkeit intensivierte sich somit angesichts des zunehmenden Misserfolges der Kreuzzugs-idee. D. h. je weniger die Kirche die christlichen Dominanzansprüche politisch erfolgreich nach außen durchsetzen konnte, desto mehr suchte sie die Wirkungsmacht der Eucharistie im Inneren des christlichen Lebens zu verankern, und dazu bediente sie sich auch der Blutlegenden. Darüber hinaus bot die zunehmend sakralisierte Verehrung der Hostie eine emotionale (Heils)Gewissheit in Zeiten raschen wirtschaftlichen und gesellschaftli-

¹⁴ Wipfler (2003), S. 36 und Anm. 11.

chen Wandels, der auch im Mittelalter bereits massive soziale Verunsicherung auslöste. Technik, Wissenschaft und Kunst entwickelten sich rasch und parallel differenzierte sich die städtische Gesellschaft immer stärker aus. Als ein Beispiel für das Bewusstsein der Folgen technischer Modernisierung sei auf die Darstellung des blinden Samson in der Wiener Ausgabe der *Bible moralisée* von 1223 bis 1226 hingewiesen, der als Sklave der Philister in einer Tretmühle mit mehreren ineinandergreifenden Zahnrädern unterschiedlicher Größe schuffet, einer technischen Innovation des Mittelalters mit mehreren ineinandergreifenden Zahnrädern unterschiedlicher Größe, um die Mahlgeschwindigkeit zu erhöhen.¹⁵ Als eine der ersten Darstellungen zeigt die nur wenige Zentimeter große Miniatur der *Bible moralisée* die neue Effizienz, aber auch die Härte eines bereits hoch organisierten mittelalterlichen Arbeitslebens. Diese Modernität kennzeichnet jedoch nicht nur das Arbeitsleben, sondern genauso die Bautechnik der gewaltigen Kathedralen ab dem späten 12. Jahrhundert, die ganz neue Architektur- und Kunstmaßstäbe setzten.

Eine neue Rationalität prägte auch mittelalterliches scholastisches Denken, das bis in die Renaissance hinein den universitären Diskurs und damit das Wissensverständnis dominierte. Aber gerade einer der Hauptvertreter und vielleicht bedeutendste mittelalterliche Theologe, Thomas von Aquin, der scholastische Philosophie maßgeblich definierte und damit eines der wichtigsten Denksysteme des christlichen Abendlandes etablierte, setzte sich zugleich ganz besonders für die sakralisierte Verehrung der Hostie ein und etablierte schließlich nach dem Blutwunder von Bolsena das Fest des Corpus Domini fest, i. e. Fronleichnam als erstes Fest einer neuen eucharistischen Mystik.¹⁶

Wie eng progressive philosophische und naturwissenschaftliche Bildungsinteressen mit mystischen Strömungen und mit irrationalen Vorurteilen gerade Juden gegenüber verquickt sein konnten, zeigt das weitere Beispiel des scholastischen Naturforschers und Zeitgenossen von Thomas von Aquin, des Dominikaners Thomas de Cantimpré (Brabant 1201 - ca. 1270). Er hatte 1241 das *Liber de natura rerum* verfasst, eine umfassende zwanzigbändige Enzyklopädie des damaligen naturkundlichen Wissens, zu der er u. a. Werke von Aristoteles, Plinius, Solinus, Ambrosius und Jakob von Vitry herangezogen hatte. Das gelehrte Sammelwerk gehörte zu den am weitesten verbreiteten naturkundlichen Werken des Mittelalters, von dem es selbst volkssprachliche Übersetzungen gab, und stellte quasi die Avantgarde mittelalterlicher naturwissenschaftlicher Erkenntnis dar.¹⁷ In einem weiteren Werk über den Bienenstaat *Bonum Universale de Apibus*, dessen strikt hierarchische Vergesellschaftung er als gottgewolltes Vorbild für menschliche Gemeinschaft betrachtete, versuchte er die Ritualmordbeschuldigung historisch zu erklären und zitiert zu ihrer angeblichen Berechtigung folgendes:

„Einst hörte ich einen hochgelehrten Juden, der zu unseren Lebzeiten konvertiert war, folgendes sagen: Einer der Propheten habe den Juden kurz vor seinem

¹⁵ *Bible moralisée*, Faksimile des Codex Vindobonensis 2554 der Österreichischen Nationalbibliothek, kommentiert von Reiner Haussherr, Graz 1992, fol. 64v. Zur mittelalterlichen Innovation in der Mühlentechnik vgl. Ludwig (1991), Sp. 430-432.

¹⁶ Mazza (1999), S. 200-210.

¹⁷ Grzebién (1989), S. 20-23 und 81-83.

Tod verkündet: Ihr Juden seid euch gewiss, dass ihr von der schändlichen Strafe [der Blutschuld an Jesus], mit der ihr allesamt behaftet seid, nur durch Christenblut erlöst werdet. Daher, so der gelehrte Jude, hätten sich die seit jeher blinden und gottlosen Juden diese Worte ganz besonders zu Herzen genommen und daraus geschlossen, dass sie jedes Jahr in jedem Land Christenblut vergießen müssten, um durch dieses Blut geheilt zu werden... [Aber] jeder Jude, der konvertiere und das Blut Christi geziemend empfangen würde [durch die Eucharistie], wäre unmittelbar von diesem ererbten Fluch geheilt.“¹⁸

Thomas de Cantimprés Argumentation gewinnt ihren Sinn erst aus dem letzten Satz, dass die Konversion von Schuld erlöse, sie ist also theologisch begründet. Gleichzeitig führt er aber einem juristischen Verfahren gleich einen jüdischen, aber womöglich fiktiven Zeugen an, um die angeblichen praktischen Folgen des von den Evangelien überlieferten Ausspruches „Sein Blut komme über uns“ anlässlich des Ecce homo als historisch verbürgt und bis in die damalige Gegenwart hinein wirksam zu dokumentieren. Der argumentative Kunstgriff offenbart die Dialektik eines theologisch Hochgebildeten, der als Prediger seine Zuhörer nicht nur durch Anekdoten ergötzen, sondern durch quasi rational begründete historische exempla überzeugen wollte. Dennoch steht sein Rechts- und Naturverständnis auch in *Bonum Universale de Apibus* ganz im Zeichen der christlichen Heilslehre und verdeutlicht, dass seine so volkstümlich vorgetragenen Blutvorstellungen gerade der Hochtheologie entspringen, die ausgeklügelte Strategien in Bild und Text entwickelte, um ihre Vorstellungen den Laien zu vermitteln. Als Theologe, der sich mit dem Alten Testament auseinandersetzte, musste er jedoch wissen, dass gerade Menschenblut als Sündopfer im Judentum unmöglich ist, denn auch die Opferung Isaaks wurde abgelehnt, weil sie dem mit Abraham geschworenen Bund zuwider lief und somit die Gemeinschaft bedroht hätte.

Ein derartiger Versuch, Irrationales theologisch argumentativ zu begründen, wird heute gerne als historische Eigentümlichkeit des Mittelalters betrachtet, gewissermaßen als Charakteristikum der Wissensentwicklung im Frühstadium, das eine solche Verquickung noch zuließ. Ein Blick in die Wissensgeschichte des Blutes zeigt jedoch, dass sich derartige Argumentationsmuster gerade in diesem „Stoffgebiet“ hartnäckig halten und ebenso in der Moderne anzutreffen sind. Wie ist es sonst etwa zu erklären, dass gerade während des 19. und 20. Jahrhunderts, die in Europa gemeinhin als Zeitalter des wissenschaftlichen Fortschrittes gelten, in dem die für das heutige Weltverständnis grundlegenden Entdeckungen zur Physiologie, Chemie und Biologie gemacht wurden, gleichzeitig auch neue ‚Blutlegenden‘ entstanden sind? Dazu gehören z. B. auch die Vorstellungen von der besonderen Blutwertigkeit der Menschenrassen, die heute nicht mehr haltbar sind. Wie ist es außerdem zu erklären, dass sie teilweise auch und gerade von solchen Forschern vertreten wurden, die sich explizit der Aufklärung und dem wissenschaftlichen Fortschritt verschrieben hatten? Als Beispiel sei der Mediziner Prosper Lucas (1805-1885) genannt, dessen *Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle* (Philosophische und physiologische Abhandlung über die natürliche Verer-

¹⁸ Zitiert in Übersetzung nach Biale (2007), S. 113 und Anm. 116, Zitat aus Thomas de Cantimpré, *Bonum Universale de Apibus*, 2.29.23.

bung) von 1847 auch Darwin maßgeblich beeinflusst hat. Lucas behauptete unter anderem, ausgehend von der Lehre der Körpersäfte, dass sich die unterschiedlichen rassistischen Qualitäten bei Menschen als spezifisch chemische Eigenschaften der Blutsubstanz bemerkbar machen würden und dass daher Schwarzafrikaner dunkleres Blut haben müssten als Angehörige der kaukasischen Rasse.¹⁹

Darüber hinaus findet sich die biblische Vorstellung, dass die Frau nicht nur physisch, sondern infolge des Sündenfalls auch moralisch schwächer sei, transformiert als angeblich blutbestimmt ebenfalls bei zahlreichen Wissenschaftlern des 19. und 20. Jahrhunderts. Sie definierten die Frau aufgrund der Menstruation als physiologisch schwächer und infolgedessen auch als moralisch inferior. Schon der berühmte liberale französische Historiker Jules Michelet (1798-1874) hatte die Monatsblutung der Frau als Indiz einer naturgegebenen „débilité mentale et physique“, als geistige und körperliche Schwäche definiert, was von dem bedeutenden Arzt und Kriminologen Cesare Lombroso (1835-1909) 1893 erneut aufgegriffen wurde. Wegen der Monatsblutung sei die Frau prinzipiell weniger leistungsfähig als der Mann, während der Regel sei sie unzurechnungsfähig, ja sogar gefährlich und könne deshalb keinesfalls intellektuelle Tätigkeiten ausführen, schon gar nicht in Gegenwart von Männern.²⁰ Unter dem Deckmantel der Wissenschaft wurden somit Frauen aufgrund ihrer angeblich fatalen Blutungen für geistig unmündig erklärt und ihre ständige Überwachung, ähnlich der eines Kindes oder Kriminellen, gefordert. Die zahlreichen Darstellungen von Kurtisanen und femmes fatales im 19. Jahrhundert spiegeln die gesellschaftlichen Vorurteile über das angeblich degenerierte Blut der Frau ziemlich exakt wieder.²¹

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts erreichten derartige Bluttheorien einen weiteren Höhepunkt mit dem angeblichen Nachweis eines Menstruationsgiftes, des sogenannten Menotoxins. Schon der Humanist Reuchlin hatte es im 16. Jahrhundert postuliert und der Wiener Mediziner Bela Schick meinte in der *Wiener klinische Wochenschrift* von Mai 1920 seine Existenz aus folgender erschließen zu können:

„Ich erhielt am 14. August 1919 mittags eine größere Anzahl, zirka 10 Stück langstielige, sehr frisch aussehnde, dunkelrote, kaum aufgeblühte Rosen. Um sie frisch zu erhalten, übergab ich sie einer Hausgehilfin zum Einwässern. Ich war nicht wenig überrascht, als ich am nächsten Morgen konstatierte, daß alle Rosen welk, verdorrt waren, ein großer Teil der Blätter der Blüte lag auf dem Tische. Ich vermute, dass dieses Zugrundegehen nicht mit rechten Dingen zugegangen sei und erkundigte mich bei der Hausgehilfin, was mit den Blumen geschehen sei. Sie antwortete, dass sie schon gestern gewusst hätte, daß die Blumen zugrunde gehen würden, sie hätte sie nicht berühren sollen, da sie gerade in der

¹⁹ Lucas (1847), S. 233-235; zu unterschiedlichen chemischen Werten des Blutes verschiedener Rassen, S. 240. Lucas beeinträchtigte jedoch gleichen Moment seine eigene These durch die Skepsis, mit der er Vireys Tabellen zur Klassifizierung der Rassenmischungen von weißem und schwarzem Blut begegnete. (Vgl. Virey, *Histoire naturelle du genre humain*, Paris 1824, part II p. 185 f.).

²⁰ Moreau (1981), S.151-178. Zu Cesare Lombroso vgl. Orlik (1981), S. 167-169.

²¹ Weber (2001), S. 169-173.

Zeit der Menstruation stehe. Alle Blumen, die sie während dieser Zeit in die Hand nehme, gehen zugrunde.“²²

Weitere Versuche mit Teig, Bier und Blumen mit der gleichen Magd führten dazu, dass sich der Mediziner der Existenz des Menotoxins schließlich vollkommen sicher war, was zur Folge hatte, dass sich von da an weltweit weitere Gelehrte daran machten, medizinisch-chemisch die Wirkungen dieses mysteriösen Giftes nachzuweisen, ohne jemals diese Substanz bestimmen zu können. Erst 1958 wurde die 1920 formulierte These als biologisch unhaltbar widerlegt.²³ Dabei hatte der Wiener Professor nichts anderes versucht, als den Volksaberglauben von der angeblichen giftigen Wirkung des Menstruationsblutes experimentell zu fundieren, ohne jedoch die geistige Basis des Aberglaubens und damit seine eigene Annahme zu hinterfragen. Die biblisch definierte weibliche Inferiorität konnte vielmehr durch diesen hermeneutischen Zirkelschluss ins moderne Wissenssystem transponiert werden. In der Argumentationsmethodik unterscheidet sich Bela Schick damit kaum von der des mittelalterlichen Theologen Thomas de Cantimpré, denn auch er setzte die Berechtigung der Blutbeschuldigungsthese voraus und lieferte dazu den ‚passenden‘ Beweis nach.

Diese knappe Gegenüberstellung verdeutlicht, in welchem Ausmaß biblische Vorstellungen die Wahrnehmung des Blutes in all seinen religiösen, sozialen und gesellschaftlichen Aspekten bestimmt haben und noch heute bestimmen, denn die Debatte um das Menotoxin ist zumindest im Internet noch immer nicht abgeschlossen. Blut ist auch heute noch immer nicht lediglich der Transportstoff des menschlichen Körpers, der mittlerweile sogar künstlich hergestellt werden kann, sondern immer noch eine lebendige, irrational machtvolle Substanz. Wissen wir ganz einfach immer noch nicht genug, um das Wirken dieser Substanz zu erklären oder sind auch heutige Forschungsperspektiven durch alte Kulturvorstellungen so sehr determiniert, dass auch 6000 Jahre nach Schöpfungsbeginn immer noch die falschen Fragen gestellt werden? Andererseits sei gefragt, ob naturwissenschaftliche Forschung ohne kulturelle Leitbilder überhaupt möglich ist, bzw. ob nicht gerade die kulturelle Selbstreflexion der Anfang jedes naturwissenschaftlichen Verständnisses ist.

Literatur

1. Berninger-Schäfer (1996): Elke Berninger-Schäfer, Menstruationsschmerz. Grundlagen und Therapie, Stuttgart 1996.
2. Biale (2007): David Biale, Blood and Belief. The Circulation of Symbol between Jews and Christians, Berkeley 2007.
3. Bible moralisée, Faksimile des Codex Vindobonensis 2554 der Österreichischen Nationalbibliothek, kommentiert von Reiner Haussherr, Graz 1992.
4. von Braun (2007): Christina von Braun, Blut und Tinte, in: Christina von Braun, Christoph Wulf (Hrsg.), Mythen des Blutes, Frankfurt 2007, S. 344-362.

²² Schick (1920), S. 395.

²³ Berninger-Schäfer (1996), S. 25.

5. Eder (1992): Manfred Eder, Die „Deggendorfer Gnad“. Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte, Passau 1992.
6. Grzebien (1989): Thomas W. Grzebien, Penance, purgatory, mysticism and miracles: the life, hagiography, and spirituality of Thomas of Cantimpré (1200-1270), Diss. Notre Dame, Indiana 1989.
7. Hsia (1992): Ronnie Po-chia Hsia, Trent 1475: stories of a ritual murder trial, New Haven 1992.
8. Katz (2004), Dana Katz, Jews in the Art of the Renaissance, Berkeley 2004.
9. Ludwig (1991): Karl-Heinz Ludwig, Technische Innovationen, in: Robert Auty, Robert-Henri Bautier, u. a. (Hrsg.): Lexikon des Mittelalters, Band 5, Hiera-Mittel bis Lukanien, München, Zürich 1991, Sp. 430-432.
10. Lucas (1847): Prosper Lucas, Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle, Paris 1847.
11. Mazza (1999): Enrico Mazza, The Celebration of the Eucharist – The Origin of the Rite and the Development of its Interpretation, Collegeville, Minnesota 1999.
12. Merback (2006): Mitchell Merback, Fount of mercy, city of blood: cultic anti-Judaism and the Pulkau passion altarpiece, Art Bulletin 87 (2006), 4, S. 589-643.
13. Moreau (1981): Thérèse Moreau, Sang sur. Michelet et le sang féminin, in: Max Milner (Hrsg.), Sangs, Romantisme – Revue de la Société des Etudes Romantiques, Bd. 31, 1981, S. 157-178.
14. Orlik (1981): Hilde Orlik, Le sang impur, Notes sur le concept de prostituée née chez Césaire Lombroso (1835-1909), in: Max Milner (Hrsg.), Sangs, Romantisme – Revue de la Société des Etudes Romantiques, Bd. 31, 1981, S. 167-178.
15. Rubin (2001): Miri Rubin: Blut. Opfer und Erlösung in der christlichen Ikonographie, in: James Bradburne (Hrsg.), Blut. Kunst, Macht, Politik, Pathologie, München 2001, S. 88-99.
16. Schick (1920): Bela Schick, Das Menstruationsgift, Wiener klinische Wochenschrift 33 (1920), S. 167-169.
17. Schlick (2000): Gabriela Schlick, Was Johann Wolfgang Goethe hätte sehen können... Die Judengasse in Frankfurt am Main, in: Annette Weber (Hrsg.), „Außerdem waren sie ja auch Menschen“. Goethes Begegnung mit Juden und Judentum, Berlin 2000, S. 47-65.
18. Spilling/Pörnbacher (2004): Herrad Spilling und Mechthild Pörnbacher (Hrsg.), Das Zwiefaltener Passionale. 3 Bde., Stuttgart 2004.
19. Treue (1996/7): Wolfgang Treue, Der Trienter Judenprozeß: Voraussetzungen - Abläufe - Auswirkungen (1475-1588), Hannover 1996/7.
20. Trunz (1994): Erich Trunz (Hrsg.), Johann Wolfgang Goethe: Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, Erster Teil, Viertes Buch. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Hamburg 1948-1969, München 1994.
21. Weber (2003): Annette Weber, Blut ist ein ganz besonderer Saft, in: James Bradburne (Hrsg.), Blut. Kunst, Macht, Politik, Pathologie, München 2001, S. 157-174.
22. Wipfler (2003): Esther Wipfler, Corpus Christi in Liturgie und Kunst der Zisterzienser, Münster 2003.

Abbildung

„Martyrium“ des Simon von Trient, Holzschnitt aus der Weltchronik des Hartmann Schedel, Nürnberg 1493, 6. Buch, S. 255.

„Die Wunde sah' ich bluten: – nun blutet sie in mir!“
Die Symbolik des Bluts in Richard Wagners *Parsifal*

David Engels

1. Einleitung

Wohl kaum ein Sagenstoff hat den assoziativen Reichtum des Themas „Blut“¹ in so komplexer und vollständiger Weise ausgeschöpft wie die Legende vom Heiligen Gral und von Parsifal, dem reinen Tor, und in kaum einer anderen Verarbeitung dieses Stoffes spiegelt sich die Problematik der symbolischen Aussagekraft des „Blutes“ wie in dem von Richard Wagner 1882 beendeten Bühnenweihfestspiel *Parsifal*, das gleichzeitig den Schlusspunkt unter das in der Musikgeschichte wohl einzigartige Gesamtwerk des Bayreuther Meisters setzte. Die besondere Bedeutung, welche Wagner hier dem Blut zuschrieb, wird schon bei der Lektüre des Librettos deutlich, das etwa Nietzsche bezeichnenderweise folgendermaßen kommentierte:

„Gestern kam, von Wagner gesandt, Parsifal in mein Haus. Eindruck des ersten Lesens: mehr Liszt als Wagner; Geist der Gegenreformation; mir, der ich zu sehr an das Griechische, menschlich Allgemeine gewöhnt bin, ist Alles zu christlich zeitlich beschränkt; lauter phantastische Psychologie; kein Fleisch und viel zu viel Blut (namentlich beim Abendmahl geht es mir zu vollblütig her), dann mag ich hysterische Frauenzimmer nicht [...]“²

Christliche, buddhistische, mittelalterliche, Schopenhauer'sche, sozialdarwinistische und geschlechtsphilosophische Interpretationen von Blut, Schuld, Heldentum, Entsagung und Erlösung – sie alle und viele mehr lassen sich aus den nur knapp 1000 Verse des Librettos gewinnen und dokumentieren die assoziativ schier unbegrenzte Entstehungs- wie Rezeptionsgeschichte des *Parsifal*. Ziel vorliegender Überlegungen soll es sein, durch eine textkritische Interpretation des Librettos – ergänzt durch eine Untersuchung seiner Quellen und durch den Verweis auf Wagners umfangreiche Eigendeutung – einen möglichst differenzierten Zugang zur Symbolik des Blutes in Wagners *Parsifal* zu gewinnen und hiermit einen interdisziplinären wie diachronischen Beitrag zur Kulturgeschichte des Blutes zu liefern, in dem musikgeschichtliche, theologische, philosophische, historische und viele weitere Betrachtungsweisen zusammenfließen, um die Analyse eines einzigen Textes zu erschließen.

2. Heiliger Speer und Heiliger Gral

Die Sage um Parsifal ist zu vielschichtig, um hier auch nur annähernd in ihrer Komplexität dargestellt zu werden. Betont sein soll letztlich nur, dass sie im Wesentlichen aus

¹ Allgemein zur Symbolik des Bluts Cassel (1882); Strack (1900); Rüsche (1930); Waszink (1954); Kocks (1983); Heuser (1984).

² Nietzsche, Brief vom 4.1.1878 an den Freiherrn von Seydlitz.

zwei Traditionsketten besteht, welche in Wagners *Parsifal* ihre ultimative Symbiose finden sollten, nämlich der Legende vom Heiligen Speer und der Tradition des Heiligen Grals. Der Heilige Speer³ findet seinen Ursprung im Passionsbericht des Johannes-evangeliums, wo es heißt, ein Kriegsknecht habe dem gekreuzigten und toten Christus mit einem Speer die Seite durchbohrt, um sich seines Todes zu vergewissern, woraufhin der Wunde Wasser und Blut entströmt seien.⁴ Die Wunde in der Seite sollte später dem ungläubigen Thomas Beweis für die tatsächliche Epiphanie Jesu sein.⁵ Dieser Bericht, welcher dann in der abendländischen Dogmatik oftmals als Symbol für die Taufe der neuen christlichen Gemeinde durch Wasser und Blut interpretiert wurde,⁶ wurde dann zur Grundlage der Tradition der heiligen Lanze. Diese sei, als Kaiser Constantin 326 das Grab Jesu freilegte, zusammen mit dem heiligen Kreuz aufgefunden und verehrt worden, wie frühestens seit der Wende zum 5. Jahrhundert belegt ist,⁷ während ein Bericht des Jahres 570 präzisiert, die heilige Lanze sei in der Jerusalemer Zionskirche aufbewahrt, der Essigschwamm aber und der Onyxkelch, den Christus beim letzten Abendmahl benutzte, seien in der Grabeskirche ausgestellt gewesen.⁸ Die kurzfristige Eroberung Jerusalems durch die Perser 615 komplizierte die Geschichte des weiteren Verbleibs. So soll bereits 615 die Spitze einer als Waffe des Longinus identifizierten Lanze von den Persern an den Patriarchen Niketas übergeben und nach Constantinopel

³ Vgl. allgemein de Mély (1904); Charbonneau-Lassay (1923/1981); Burdach (1938/1974); Fillitz (1954); Hesemann (2000); Worm (2000); Wolf/Kirchweyer (2005).

⁴ Joh. 19,31-37 (Übers. Schlachter-Bibel, 1951): *Die Juden nun, damit die Leichname nicht während des Sabbats am Kreuze blieben (es war nämlich Rüsttag, und jener Sabbattag war groß), baten Pilatus, daß ihnen die Beine zerschlagen und sie herabgenommen würden. Da kamen die Kriegsknechte und brachen dem ersten die Beine, ebenso dem andern, der mit ihm gekreuzigt worden war. Als sie aber zu Jesus kamen und sahen, daß er schon gestorben war, zerschlugen sie ihm die Beine nicht, sondern einer der Kriegsknechte durchbohrte seine Seite mit einem Speer, und alsbald floß Blut und Wasser heraus. Und der das gesehen hat, der hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr, und er weiß, daß er die Wahrheit sagt, auf daß auch ihr glaubet. Denn solches ist geschehen, damit die Schrift erfüllt würde: ‚Es soll ihm kein Bein zerbrochen werden!‘ Und abermals spricht eine andere Schrift: ‚Sie werden den ansehen, welchen sie durchstochen haben.‘* Hierdurch erfüllte sich die Prophezeiung aus Exod. 12,46. Ob der Lanzenstich zur amtlichen Überprüfung des Todes (Ps. Quint. Declam. Mai. 6,9: *Cruces succiduntur, percussos sepeliri carnifex non vetat*) oder, wie Johannes selber angibt, zur Tötung des Gekreuzigten vor Anbruch des Sabbats diene, sei dahingestellt; vgl. allgemein Burdach (1938/1974), S. 2-4. Auch in einer wohl schon Origenes (Cels. 2,36), dem Barnabasbrief (7) und Johannes Chrysostomos (Hom. in Matth. 88 und 89) bekannten Interpolation hinter Matth. 27,49 wird der Speerstich bezeugt, führt hier aber erst den Tod herbei; vgl. Burdach (1938/1974), S. 4-6. vgl. auch Charbonneau-Lassay (1923/1981).

⁵ Joh. 20,25-27 (Schlachter-Übers.): *Da sagten ihm die andern Jünger: Wir haben den Herrn gesehen! Er aber sprach zu ihnen: Wenn ich nicht an seinen Händen das Nägelmal sehe und lege meinen Finger in das Nägelmal und lege meine Hand in seine Seite, so glaube ich es nicht! Und nach acht Tagen waren seine Jünger wiederum dort und Thomas bei ihnen. Da kommt Jesus, als die Türen verschlossen waren, und tritt mitten unter sie und spricht: Friede sei mit euch! Dann spricht er zu Thomas: Reiche deinen Finger her und siehe meine Hände, und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig!*

⁶ Vgl. Tert. bapt. 16; pud. 22; Ambros. Expos. evang. sec. Luc. 23,49; in psalm. 37 ennaratio Vers 7; Rufin. comm. in Symb. Apost. 23, Hier. comm. in Isaiam 48,20-22; Aug. in Ioann. ev. tract. 120, Kap. 19,2; serm. 336; Leo der Große epist. 28,5.

⁷ Die Tradition der Auffindung der heiligen Lanze belegt zuerst Prud. Cathemerinon Carm. 9,5,73 ff.

⁸ Antoninus Placentius, de locis sanctis 20 und 22.

gebracht worden sein,⁹ wo sie Mitte des 12. Jahrhunderts neben einer Kristallschüssel mit dem Blut Christi gezeigt wurde.¹⁰ Diese Spitze wurde 1244 von Balduin II. an König Ludwig IX. den Heiligen verkauft und in der Sainte-Chapelle aufbewahrt, bevor sie während der Revolution verloren ging. Der Rest der Lanze wurde dann wahrscheinlich bei der byzantinischen Gegenoffensive des Herakleios zurückgewonnen und nach Jerusalem gebracht, wo er 670 gesehen wurde.¹¹ Vielleicht war es dieses Bruchstück, welches dann später in Constantinopel gezeigt wurde, wo John Mandeville es 1357 sehen und mit dem Pariser Exemplar vergleichen konnte,¹² bevor es 1492 von Sultan Bajazet II. zu Papst Innozenz VIII. nach Rom geschickt wurde, wo es noch heute im Petersdom aufbewahrt wird.¹³ Gleichzeitig hieß es aber auch, der heilige Speer sei von Karl dem Großen geführt worden,¹⁴ bevor er dann schließlich Einzug in den Bestand der Reichskleinodien hielt, wie seit Otto I. sicher belegt ist.¹⁵ Gregor IX. etwa forderte 1227 Friedrich II. zum Kreuzzug auf, indem er ihn an die Verpflichtung erinnerte, die ihm die mit dem Speer des Longinus identifizierte Reichslanze auferlege, welche auch weiter in ungebrochener Folge im Reich verblieb und heute in Wien aufbewahrt wird.¹⁶ Trotz dieses deutlich abendländischen Verbleibs der Lanze wurde während des Ersten Kreuzzugs am 14. Juni 1098 in der Antiochener Peterskirche infolge einer Vision durch Pierre Barthélémy ebenfalls eine heilige Lanze wiedergefunden,¹⁷ welche den Sieg der christlichen Heere sicherte, und über deren eventuelle Identität mit einer seit dem 13. Jahrhundert gezeigten und auf den Apostel Thaddäus zurückgeführten armenischen Lanze größte Unsicherheit besteht.¹⁸

Neben der Lanze wurde auch die Gestalt seines Trägers religiös aufgeladen: Seit dem 4. Jahrhundert entwickelte sich im Westen¹⁹ die Sage, der ungenannte Soldat habe

⁹ Chron. Pasch. a.a. 615. *Sacra spongia [...] veneranda lancea e sacris Hierosolymarum locis allata est, quam quidam familiaris execrabilis Sarbarae, acceptam a barbaris, dedit Nicetae.* Hierzu auch de Mély (1904). Vgl. auch Kaegi (2003), S. 189, der Niketas mit dem Sohn des persischen Generals Schahr-Barâz identifiziert und den Vorgang im Jahr 629 während eines Bündnisses zwischen Schahr-Barâz und Herakleios datiert.

¹⁰ Vgl. Riant (1878), Bd. 2, S. 211 f.

¹¹ Breviarium de Hierosolyma (6. Jahrhundert); Adamnanus, de locis sanctis 7,8 (auf einen Besuch des Bischofs Arculfus vom Jahr 670 bezogen); vgl. auch Beda, de locis sanctis 2.

¹² Sir John Mandeville, travels, ch. 2 (Ed. M.C. Seymour, 1967): *And the spear shaft bath the Emperor of Almayne; but the head is at Paris. And natheles the Emperor of Constantinople saith that he bath the spear head; and I have often time seen it, but it is greater than that at Paris.*

¹³ Johannis Burchardi Diarium, hrsg. von L. Thuasne, Bd. 1, 1483-1492, Paris 1883, S. 473-486.

¹⁴ Vgl. Burdach (1938/1974), S. 380.

¹⁵ Vgl. allgemein Fillitz (1954); Wolf/Kirchweger (2005).

¹⁶ MGH Epistulae saeculi XIII 1 (1883) Nr. 365, S. 279; hierzu dann auch Wolf/Kirchweger (2005).

¹⁷ Vgl. den Bericht des Raimon d'Aguilers (Historia Francorum qui ceperunt Jerusalem), des Anselme de Ribemont, oder der Kaiserchronik zum 14. und 28. Juni 1098.

¹⁸ Vgl. de Mély (1904), S. 124. Die Lanze soll vom Apostel Thaddäus nach Armenien gebracht worden sein und wurde dann im Kloster Geghardavank aufbewahrt; heute ist sie in Etschmiadsin zu sehen.

¹⁹ Unsere Belege aus dem östlichen Mittelmeer sind nur schwer zu datieren, vielleicht aber älter als die westlichen Zeugnisse; vgl. Gregor Nyss. cod. apocr. Bd. 1, S. 586 (die Stelle beruft sich auf ein Zeugnis des 12. Jahrhunderts) und Acta Sancti Longini centurionis auctore Sancto Hesychio Presbytero Hierosolymitano; hierzu allgemein Burdach (1938/1974), S. 213-215. Beide Quellen identifizieren

Longinus geheißten (hier mag auch eine etymologische Spielerei mit dem griechischen Begriff λόγχη vorliegen),²⁰ wobei man seit dem 6. und 7. Jahrhundert berichtete, er habe sich zum *miles Christi* bekehrt und das Martyrium erlitten,²¹ seit dem 8. Jahrhundert dann behauptete, er sei durch das Blut Christi, welches aus der Seitenwunde über den Speer bis in die Augen des Soldaten rann, von einer vorübergehenden Blindheit geheilt worden,²² und schließlich glaubte, wie erstmals durch Hrabanus Maurus Mitte des 9. Jahrhunderts bezeugt, er habe seinerseits Blinde zu heilen vermocht.²³ Longinus und seiner Lanze wurden dann, unter dem Einfluss der Evangelienpassage über das aus der Seitenwunde hervorquellende Blut und Wasser, nachweislich seit dem 10. Jahrhundert blutstillende Kräfte zugeschrieben;²⁴ gleichzeitig wurden Schwerter mit dem Longinussegen versehen, welcher Schutz gegen fremde Waffen und Unbesiegbarkeit des eigenen Schwertes versprach.²⁵

Wenn also die Wurzel der Longinus-Legende im christlichen Umfeld zu suchen ist, ist die Sage vom Verlust eines mythischen Speeres und damit des durch diesen gesicherten Heils viel älteren Datums. So finden wir etwa in der keltischen Tradition der Urgeschichte Irlands die Legende, die Tuatha Dé Danann, himmlische Sonnenwesen, hätten dereinst ihre Herrschaft über Irland durch vier magische Schätze gesichert, welche sie auf ihren Fahrten sammeln konnten, und unter denen sich neben einem Zauberkelch, von dem noch die Rede sein wird, der aus Gorias stammende, ewig brennende Speer des Lugh befand, der im Kampf unbesiegbar machte, letztlich aber von den Fomori, missgestalteten Wesen der Finsternis, geraubt wurde, woraufhin die Kraft des Speeres erlosch und die Tuatha Dé Danann unterjocht wurden.²⁶

Longinus allerdings als den Centurio, welcher die Kreuzigung überwachte (Matth. 27,54; Mark. 15,39), nicht als Soldat, der Jesus mit der Lanze in die Seite stach.

²⁰ Acta Pilati (verf. unter Kaiser Iulian; bearbeitet durch Ananias 425) 10 und 16. Zu Möglichkeiten früherer Zeugnisse und besonders zur Rolle von Jos. bell. 5,7,3 vgl. Burdach (1938/1974), S. 224-231.

²¹ Martyrologium Hieronymianum (6.-7. Jahrhundert), zum 15. März und 23. Oktober; Martyrologium Romanum parvum (um 700), 1. September; Martyrologium von Vienne (800-875), 1. September.

²² Vgl. die Abbildung auf einem aus dem 8. Jahrhundert stammenden illustrierten lateinischen Evangeliar, Sankt Gallen, Codex 51, Bl. 26. Diese Tradition bildete sich wohl aus einer Vermischung mit den apokryphen Paulusakten, in denen die auf einem Auge erblindete christliche Matrone Perpetua durch Umbinden des blutgetränkten Augentuchs des heiligen Paulus die Sicht zurückerlangt (acta Petri et Paulo 80 und 84).

²³ Hrabanus Maurus, Martyrologium. Auch die Acta Sancti Longini berichten von der Heilung Blinder durch das Haupt des toten Longinus.

²⁴ Hierzu Burdach (1938/1974), S. 309-402.

²⁵ Burdach (1938/1974), S. 402-404.

²⁶ Lebor Gabála Éirenn (11. Jahrhundert): The Book of the Taking of Ireland, § 305 (Ed. R.A. Stewart Macalister, 1938-1956): *There were four cities in which they were acquiring knowledge and science and diabolism: these are their names, Failias, Goirias, Findias, Muirias. From Failias was brought the Lia Fail which is in Temair, and which used to utter a cry under every king thant should take Ireland. From Goirias was brought the spear which Lugh had: battle would never go against him who had it in hand. From Findias was brought the sword of Nuadu: no man would escape from it; when it was drann from its battle-scabbard, there was no resisting it. From Muirias was brought the cauldron of The Dagda; no company would go from it unsatisfied.* Vgl. ähnl. *Cath Maige Tuired* (The Second Battle of Mag Tuired, ed. E.A. Gray) und *Ceithre seoda na Tuath dé Danann* (The Four Jewels of the

Eng mit der Longinus-Sage von Blut und Speer verbunden ist die Legende vom Heiligen *Gral*,²⁷ sind doch seit dem 9. Jahrhundert in der Buchmalerei und Elfenbeinkunst Kreuzigungsdarstellungen bekannt, welche den Speerstich des blinden Longinus und das Auffangen des Bluts in einem Kelch zeigen, der von einer Allegorie der Ekklesia getragen wird, wobei diesen beiden Figuren ein weiteres Paar gegenübersteht, nämlich der Soldat, der Jesus den Essigschwamm reichte, und eine Allegorie der trauernden Synagoge.²⁸ Unsere wichtigsten Gewährsleute für die „klassische“ Grals Sage sind Chrétien de Troyes, Robert de Boron, Wolfram von Eschenbach sowie der Autor des walisischen *Peredur*-Romans. Die älteste Fassung der Grals Sage findet sich in den zwischen 1179 und 1191 geschriebenen, unvollendeten *Lis contes del Graal* von Chrétien de Troyes,²⁹ der die Grals Sage erstmals mit Perceval und den keltisch geprägten Artuslegenden verband; als Gral figuriert hier eine reich mit Edelsteinen verzierte Goldschale, in welcher dem leidenden Gralskönig eine geweihte Hostie als einzige Nahrung zugetragen wird. Zusammen mit dem Gral wird auch eine Lanze präsentiert, von der ein Tropfen Blut auf die Hand des Trägers rinnt.³⁰ Perceval scheitert bei seinem ersten Besuch in der Gralsburg moralisch, da er es unterlässt, die Mitleidsfrage zu stellen und sich nach der Natur des Grals und dem Grund der blutenden Lanze zu erkundigen.³¹ Der Roman bricht allerdings ab, und selbst wenn die im Text erwähnte Karfreitagsliturgie jeden Leser an die Lanzenepisode des Johannes-Evangeliums gemahnt und sich als Interpretation aufdrängen musste, bleibt eine explizite Identifizierung der Lanze aus, deren fortdauerndes Bluten bislang noch nicht Teil des Sagenstoffs war, wenn sie sich vielleicht auch aus der Tradition des Longinus-Blutsegens erklären lässt.³²

Ungefähr zeitgleich mit Chrétien de Troyes verfasste Robert de Boron Ende des 12. Jahrhunderts einen Roman mit dem Titel *L'estoire dou Graal*,³³ in welchem der bei Chrétien nicht weiter gedeutete Gral mit dem Abendmahlsgefäß, in welchem Josef von Arimathia auch das Blut Christi aufgefangen habe, identifiziert wird, Parsifal aber nicht erscheint. Sein etwas früher verfasster Roman *Joseph d'Arimathie* beweist, dass Boron v.a. auf die apokryphen *acta Pilati* zurückgriff, die hier beschriebenen Elemente aber frei umwandelte, wobei v. a. die Ersetzung des Leichentuchs der *acta* durch den Abend-

Tuatha Dé Danann) aus dem gelben Buch von Lecan (Ende 14. Jahrhundert; TCD MS 1318 (*olim* H 2.16)); hierzu auch Hull (1930).

²⁷ Die Literatur zum Heiligen Gral ist natürlich unerschöpflich; einleitend vgl. Burdach (1938/1974); Loomis (1963); Burch-Hirschfeld (1969); Schäfer (1983); Baumgartner/Mertens/Bergner/Besamusca (1989); Mertens (2003); Barber (2004); Goering (2005). Zur psychoanalytischen Symbolik der Grals Sage vgl. Jung/von Franz (1980).

²⁸ Burdach (1938/1974), S. 296-312.

²⁹ Zu Chrétien de Troyes vgl. allgemein Hofer (1954); Frappier (1982); Jones (1993).

³⁰ Chrétien de Troyes, *Lis contes del Graal* 5,3190-3201 (Ed. P. Kunstmann nach Ms. Paris, B.N. fr. 794, ms. A.): *Quequ'il parloient d'un et d'el, / uns vaslez d'une chanbre vint, / qui une blanche lance tint / anpoignée par le milen, / si passe par delez le fen / de ces qui leanz se soient; / et tuit cil de leanz veoient / la lance blanche et le fer blanc, / s'issoit une gote de sanc / del fer de la lance an somet / et jusqu'a la main au vaslet / coloit cele gote vermoille.*

³¹ Ebd. 5,3399 f.: *de la lance por q'ele saine / S'il puet estre por nule painne.*

³² Vgl. Burdach (1938/1974), S. 441 f.

³³ Zu Robert de Boron vgl. allgemein Le Gentil (1959).

mahlskelch bedeutsam ist.³⁴ Die Lanze erscheint allerdings nur indirekt durch die Erwähnung der Seitenwunde Jesu, dessen Blut den unter dem Kreuz befindlichen Felsen bersten ließ³⁵ und dann im Abendmahlskelch gesammelt wurde.³⁶

Wolfram von Eschenbachs Werk *Parzival* schließlich,³⁷ entstanden um 1200-1205, versteht sich als „Richtigstellung“ des Gralsromans von Chrétien de Troyes, welcher seine Quellen missverstanden habe.³⁸ Zum einen verengt Wolfram den Schwerpunkt von Chrétiens Gralsroman auf die Figur Parzivals und bringt die bei Chrétien nur fragmentarische Geschichte zu einem Abschluss, zum anderen beschreibt er den Gral nicht mehr als Gefäß, sondern als einen wundersamen Stein mit dem Namen *lapis exillīs*, welcher Garant allen Glücks sowie Spender von Speise und Trank sei, durch seinen bloßen Anblick für eine Woche vor dem Tod schütze und den Ort darstelle, wo der Phönix verbrenne, um verjüngt aufzuerstehen.³⁹ Der Stein sei zunächst von Engeln, die im Streit zwischen Luzifer und der Dreifaltigkeit nicht Partei ergriffen hätten, behütet worden, bevor seine Pflege den Menschen anvertraut wurde, deren Namen auf wunderbare Weise auf dem Gral eingeritzt erscheinen. Die Gralshüter müssen keusch bleiben, nicht aber ihr König.⁴⁰ Die christliche Konnotation des Grals wird bei Wolfram nur dadurch deutlich, dass berichtet wird, der Gral beziehe seine Kräfte durch eine am Karfreitag von einer Taube vom Himmel gebrachte Hostie.⁴¹ Zusammen mit dem Gral

³⁴ Acta Pilati 15,6 (Übers. Zimmermann, 2009): *Da trug er mich weg und zeigte mir den Ort, wo ich ihn hingelegt hatte. Und das linnene Tuch lag ebendort und das Schweifstuch, das sein Antlitz bedeckte hatte. Da erkannte ich, daß es Jesus war.* Robort de Boron, *Li Romanz de l'estoire dou Graal* 936 ff. (Ed. B. Cerquiglini, 1981): *A lui dedenz la prison vint, / Et son veissel porta, qu'il tint, / Qui grant clarté seur lui gita, / Si que la chantré entumina; / Et quant Joseph la clarté vist, / En son cuer mout s'en esjoüst. / Diex son veissel li aporloit, / Oü son sanc requieillu avoit. / De la grace dou Seint-Esprist / Fu touz pleins, quant le veissel li [...]. Et il tantost s'agenouilla, / Nostre-Seigneur en mercia: / ‚Sire Diex, sui-je donques teus / Que le veissel si precieus / Puisse ne ne doie garder / Oü fis vostre saint sanc couler? / Diex dist: ‚Tu le me garderas / Et eius cui le comanderas. / «Joseph, bien ce saras garder / Que tu ne le doiz commander / Qu'à trois persones qui l'arunt. / Ou non dou Pere le penrunt / Et dou Fil et dou Saint-Esprist, / Et se doivent croire trestuit / Que ces trois persones sunt une / Et persone entiere est chaucune. / Joseph, qui à genouz estoit, / Prist le veissel que Diex tenoit.*

³⁵ Es handelt sich hier wohl um eine Umbildung von Matth. 27,51 f. (Übers. Schlachter Bibel, 1951): *Und siehe, der Vorhang im Tempel riß entzwei von oben bis unten, und die Erde erbebte, und die Felsen spalteten sich. Und die Gräber öffneten sich, und viele Leiber der entschlafenen Heiligen standen auf.*

³⁶ Robort de Boron, *Li Romanz de l'estoire dou Graal* 559-561: *De la pierre adonc li membre / qui fendi quant li sans raia / de sen costé, où fu feruz.*

³⁷ Einführend zu Wolframs Epos *Parzival* vgl. Schäfer (1983); Bumke (2004); Murphy (2006).

³⁸ So erklärt Wolfram, *Parzival* 453,10-14 Ed. K. Lachmann, 1891): *Kyôt der meister wol bekant / ze Dôlet verworfen ligen vant / in heidenischer scrifte / dirre äventiure gestifte; 23 f.: ein heiden Glegētānia / bejagte an künde bôhen prîs. [...]. 29 der schreib von des grâles äventiur. 827,1-4: Ob von Troys meister Cristjân / disem maere hât unreht getân, / daz mac wol zîrnen Kyôt, / der uns diu rehten maere enbôt.*

³⁹ Speisung: Wolfram, *Parzival* 238,8-239,7; 469,3; 470,1-29; Lebenserhaltend: 469,14-27; 480,27-30; 501,28 ff.; Phönix: 469,8-13.

⁴⁰ Ebd. 235,27 ff.; 493,19-24; 495,7 f.; Gralskönig: 495,9 f.

⁴¹ So schreibt Wolfram (*Parzival* 235,20-24; 454, 24-29): *Ûf einem gründen achmardt / truoc si den wunsch von pardîs, / bêde wurzeln unde ris. / Daz was ein dinc, daz hiez der Grâl, / erden wunsches überwal. [...] ein schar in ïf der erden liez; / diu vuor ïf über die sterne hôch. / ob die ir unschult wider zôch, / sît muoz sîn pflegen getouftiu vrubt / mit alsô kinschlîcher zûbt: / diu menscheit ist immer wert, / der zuo dem grâlē wirt gegert.* Vgl. auch 471,15.

erwähnt Wolfram auch den blutenden Speer,⁴² doch wird dieser nicht explizit als die Lanze des Longinus beschrieben, sondern als vergiftete Waffe eines heidnischen Kriegers, welcher den Gralskönig Amfortas an der Leiste verwundete,⁴³ als dieser im Minnedienst nach Abenteuern suchte. Das Blut des Speers rühre daher, dass die Wunde des Königs bei gewissen Sternkonstellationen schmerzlich erkalte, so dass man ihm den Speer erneut in die Leiste stoßen müsse, damit das brennende Gift die Kälte aus dem Körper ziehe.⁴⁴

Schließlich soll noch die schwer zu datierende, spätestens aus dem 14. Jahrhundert stammende und im Mabinogion erhaltene walisische Sage von *Peredur* erwähnt werden,⁴⁵ welche in den meisten Zügen mit Chrétien's Perceval übereinstimmt, den Gral aber durch ein abgeschlagenes Haupt ersetzt und zeitgleich mit einem gewaltigen, blutigen Speer erwähnt.⁴⁶ In dieser entchristianisierten Gralslegende scheint v. a. die keltische Sage des mythischen Helden Bran Vorbild zu sein, soll dieser doch durch einen verwunschenen Speer tödlich verwundet, sein abgeschlagenes Haupt aber durch einen Wunderkessel wieder ins Leben gerufen worden sein, so dass es sogar seine sieben Freunde lange Zeit zu unterhalten und zu bewirten imstande war;⁴⁷ es ist daher wohl auch kein Zufall, wenn Robert de Boron dem Gralskönig den Namen „Bron“ gibt.

⁴² Ebd. 1,231,17-232,4: *ein knappe spranc zer tür dar in. / der truog eine glavin / (der site was ze trüren guot): / an der sniden huop sich pluot / und lief den schaft unz uf die hant, / deiz in dem ermel wider want. / dá wart geweinet unt geschrüt / uf dem palase wüt: / daz volc von drizec landen / möhtz den ougen niht enblanden. / er truoc se in sinen henden / alumb zen vier wenden, / unz aber wider zuo der tür. / der knappe spranc bin üz derfür. / Gestillet was des volkes nôt, / als in der jámer é gebôt, / des si diu glavin het ermant, / die der knappe bráhte in siner hant.*

⁴³ Ebd. 2,479,8-12: *mit einem geluften sper / wart er ze tjustieren wunt / (sô daz er nimmer mér gesunt / wart, der süeze oebeim dîn), / durch die heidnrose sîn.*

⁴⁴ Ebd. 489,22-490,17: *nu sag mir, sahe du daz sper / ze Munsalvasche uf dem hús? / dô der sterne Sâturnus / wider an sîn zil gestuont, / daz wart uns bî der wunden kuont, / unt bî dem sumerlichen sné. / im getet der frost nie sô wé, / dem süezen abeime dîn. / daz sper muos in die wunden sîn: / Dâ half ein nôt für d'andern nôt: / des wart daz sper bluotec rôt. / etslûcher sterne komende tage / die diet dá lêret jámers klage, / die sô hôte ob ein ander stent / und ungelîche wider gënt: / unt des mânen wandelkêre / schadet ouch zer wunden sêre. / dise zît diech hie benennet hân, / sô muoz der künec ruowe lân: / sô tuot im grôzzer frost sô wé, / sîn fleisch wirt kelter denne der sné. / sît man daz geliippe heiz / an dem spers isen weiz, / die zît manz uf die wunden leit: / den frost ez územ lîbe treit, / al umbez sper glas var als is.*

⁴⁵ Zu *Peredur* vgl. Goetinck (1975).

⁴⁶ *Peredur*, in: *Mabinogion* (Übers. Ch. Guest, 1877), p. 99: *Then Peredur and his uncle discoursed together, and he beheld two youths enter the hall, and proceed up to the chamber, bearing a spear of mighty size, with three streams of blood flowing from the point to the ground. And when all the company saw this, they began wailing and lamenting. But for all that, the man did not break off his discourse with Peredur. And as he did not tell Peredur the meaning of what he saw, he forbore to ask him concerning it. And when the clamour had a little subsided, behold two maidens entered, with a large salver between them, in which was a man's head, surrounded by a profusion of blood. And thereupon the company of the court made so great an outcry, that it was irksome to be in the same hall with them.*

⁴⁷ *Peredur*, in: *Mabinogion* (Übers. Ch. Guest, 1877), p. 381: *In consequence of that the men of the Island of the Mighty obtained such success as they had; but they were not victorious, for only seven men of them all escaped, and Bendigeid Vran himself was wounded in the foot with a poisoned dart. Now the seven men that escaped were Pryderi, Manawyddan, Gluneu Eil Taran, Taliesin, Ynawc, Grudyen the son of Muryel, and Heilyn the son of Gwynn Hen. And Bendigeid Vran commanded them that they should cut off his head. "And take you my head," said he, "and bear it even unto the White Mount, in London, and bury it there, with the face towards France. And a long time will you be*

Allein schon diese Aufzählung der wesentlichen Romanversionen zeigt den außerordentlichen Assoziationsreichtum von „Blut“ und „Speer“ im Gralsepos; ein Reichtum, der nicht nur der jeweiligen, literarisch motivierten Abwandlung des Stoffs durch seinen Autor zu verdanken ist, sondern auch der Tatsache, dass die Ursprünge der Gralssage selbst gleichzeitig in iranischen, jüdischen, keltischen, christlichen und sogar islamischen Traditionen wurzeln, wie hier nur in aller Kürze skizziert werden kann. Wenn der Gral von Wolfram von Eschenbach als *lapis exillis* bezeichnet wird,⁴⁸ lässt sich dies auch als Verformung von *lapis ex coelis* verstehen, also als ein vom Himmel gefallener Stein, was auf die alte Sage von dem Amethyst aus der Krone Luzifers verweist, welcher bei seinem Sündenfall zu Boden gestürzt sei.⁴⁹ Dass gerade aus diesem Stein dann der Abendmahlskelch geschnitten worden sei, mag auf den Katharismus und seine zahlreichen dualistischen Vorläufersekten zurückzuführen sein, die in der iranischen Geisteswelt verankert sind und Wolfram wohl bekannt waren.⁵⁰ Ähnlich erinnert die Suche nach dem Heiligen Gral nicht ohne Grund an das gnostisch gefärbte Perlenlied aus dem apokryphen Thomas-Evangelium (3. Jahrhundert).⁵¹ Auch eine in der Avesta erwähnte Legende verweist auf die Gralssage, heißt es hier doch, unter König Yima habe die von Ahura Mazda garantierte königliche Kraft (*Khvarenah*) leben- und speisespendend gewirkt, bis der König sich der Hybris ergab und die göttliche Kraft in Gestalt eines Vogels davonflog.⁵² Ganz ähnlich bestand bei den

upon the road. In Harlech you will be feasting seven years, the birds of Rhiannon singing unto you the while. And all that time the head will be to you as pleasant company as it ever was when on my body. And at Gwales in Penvro you will be fourscore years, and you may remain there, and the head with you uncorrupted, until you open the door that looks towards Aber Henvelen, and towards Cornwall. "

⁴⁸ Vgl. Wolfram, Parzival 454, 24-26: *ein schar in uf der erden liez; / diu vuor uf über die sterne hôch. / ob die ir unschult wider zôch [...] und 469,7-9: er heizet lapsit exillis. / von des steines kraft der fênis / verbrinnet, daz er zûschen wirt.*

⁴⁹ Zur Identifizierung des Grals mit Luzifers Edelstein vgl. etwa Wisniewski (1957). Schilderung der Krone im Lied vom Wartburgkrieg (1240-1260) 143 und 145: *Sol ich die krönen bringen vür? / diu wart geworht nâch sebstic tûsent engel kêir, / die wolten Got von himelrîche dringe. / Sich luzifer, dô wart si dîn! / [...] Sant Michâhêl sach Gotes zorn von übermuotes tvâle: / die krône brach er sunder danc / im von dem houbet, daz ein stein dar ûz gespranc, / der wart doch sint uf erden Parzîvâle. [...] / Den stein, der ûz der krönen spranc, / den vant, der ie mit hôhem pris nâch wîrde ranc, / Titurel, der dicke mit sîner hende / Die ritter rêrte uf erden dach.* Die Sündenfalllegende im Christentum erstmals bei Jud. 6 und 2 Petr. 2,4.

⁵⁰ Die Literatur zu den katharischen Bezügen in Wolframs Parzival ist ebenso umfangreich wie notorisch unzuverlässig. Vgl. einführend Zeydel (1953); Borst (1953); Katann (1957/1958).

⁵¹ Thomasakten (Übers. K. Schubert, 1967): *Wenn du nach Ägypten hinabsteigst und die Perle bringst, die in der Mitte des Meeres ist, das der zischende Drache umschließt, dann sollst du dich wiederum in dein strahlendes Gewand und in deine Toga kleiden, die darauf liegt, und sollst mit deinem Bruder, unserem Zweiten, Erbe in unserem Reiche sein.* Vgl. auch die manichäischen Thomas-Psalmen, in welchen vom Sturz der Juwelen aus den Kronen der Dämonen berichtet wird: Albery (1938).

⁵² Avesta, Jasht 19,7,31-23 (Übers. J. Darmesteter, 1898): *31. That clave unto the bright Yima, the good shepherd, for a long time, while he ruled over the seven Karsvares of the earth, over the Daevas and men, the Yatus and Pairikas, the oppressors, the blind, and the deaf; 32. He who took from the Daevas both riches and welfare, both fatness and flocks, both weal and Glory; In whose reign both aliments were never failing for feeding creatures, flocks and men were undying, waters and plants were undrying; 33. In whose reign there was neither cold wind nor hot wind, neither old age nor death, nor emy made by the Daevas, in the times before his lie, before he began to have delight in words of*

Bewohnern von Seistan die Sitte, eine Taube zu verehren, welche am zoroastrischen Neujahrsfest ein Haoma-Korn auf einen Stein legte, was an die Tradition der Karfreitagshostie erinnert, welche von einer Taube gespendet wird.⁵³ Gleichzeitig kann der Gral als Stein auch als Anspielung auf das Alte Testament verstanden werden, etwa auf den von den Bauleuten verworfenen, späteren Eckstein.⁵⁴ Da der Gral als Kelch aber auch das Leben verlängert und heilende Kräfte hat, lässt sich an die Wunderkessel der keltischen Mythologie denken, welche, wie im Falle der Tuatha Dé Danann, unbegrenzt Speise spendeten⁵⁵ und die in sie hineingeworfenen Krieger von allen Wunden heilten und sogar wieder ins Leben zurückriefen.⁵⁶ Die Identifizierung des Grals als Abendmahlskelch und als Gefäß, welches das von der Longinuslanze vergossene Blut Jesu auffing, verweist natürlich auf die christliche Gedankenwelt, und wenn dem Gral speisespendernde Kräfte zugewiesen werden, erinnert dies nicht nur an das alttestamentliche Manna, sondern auch an die Sage von den fünf Broten und zwei Fischen.⁵⁷ Doch auch die islamische Literatur hat Spuren des heiligen Grals bewahrt. So lässt sich der *lapis exillis* als Verballhornung von *lapis elixir* verstehen, der arabischen Umschreibung des Steins der Weisen, während der Gral selbst sogar im Qur'an als ein von Jesus beschworener und durch die Engel vom Himmel herabgetragener Tisch erscheint, welcher unbegrenzt Nahrung spendet⁵⁸ und von den Kommentatoren seit dem 10. Jahrhundert ausführlich beschrieben und wohl infolge eines Missverständnisses mit einem Fisch identifiziert wird, dem Symbol des Christentums und Requisit des Speisewunders.⁵⁹

falsehood and untruth. 34. But when he began to find delight in words of falsehood and untruth, the Glory was seen to flee away from him in the shape of a bird. When his Glory had disappeared, then the great Yima Khshaeta, the good shepherd, trembled and was in sorrow before his foes; he was confounded, and laid him down on the ground.

⁵³ Hierzu Suhtscheck (1930). Vgl. auch Avesta, Yasna 10,11-12 (Übers. James Darmesteter 1898): *And taught (by implanted instinct) on every side, the bounteous birds have carried thee [i.e. Haoma] to the Peaks-above-the-eagles, to the mount's extremest summit, to the gorges and abysses, to the heights of many pathways, to the snow-peaks ever whitened. 12. There, Haoma, on the ranges dost thou grow of many kinds. Now thou growest of milky whiteness, and now thou growest golden; and forth thine healing liquors flow for the inspiring of the pious. So terrify away from me the (death's) aim of the curser.*

⁵⁴ Matth. 21,42; Mark. 12,10; Luk. 20,17, mit Verweis auf Isa. 28,16; Psalm 117,22. Vgl. auch Acta apost. 4,11; 1. Petr. 2,4-8; Röm. 9,32 f.; Apok. 4,2 f.

⁵⁵ Vgl. das bereits zitierte Lebor Gabála Érenn (11. Jahrhundert): *The Book of the Taking of Ireland*, ed. R.A. Stewart Macalister, § 305.

⁵⁶ So berichtet die Erzählung von der Zweiten Schlacht von Mag Tured die wundersame Heilung der toten Krieger, nachdem der Druide Diancecht, seine beiden Söhne Octriuil und Airmed und seine Tochter Míach eine Quelle durch ihre Lieder verzaubert hatten. Wenig später verstopften die Fomorí die Quelle, um ihren Feinden diese Heilkraft zu nehmen. Vgl. Guyonvarc'h (1980), S. 55 f.

⁵⁷ Matth. 14,15-21; Mark. 6,35-44; Luk. 9,12-17; Joh. 6,5-13.

⁵⁸ Qur'an 5,113 (Übers. Ibn Ahmad Ibn Rassoul, 1991): *Da sagte Jesus, der Sohn der Maria: 'O Alláh, unser Herr, sende uns einen Tisch (mit Speise) vom Himmel herab, daß er ein Fest für uns sei, für den Ersten von uns und für den Letzten von uns, und ein Zeichen von Dir; und versorge uns; denn Du bist der beste Versorger.*

⁵⁹ Tabarí, Tafsír al-Qur'an ad loc. Zahlreiche weitere Belege bei Burdach (1938/1974), S. 543-548.

3. Aspekte der Verwendung des Blut-Topos in Wagners *Parsifal*

Wagner selbst hat seine Kenntnis des Gralsstoffes⁶⁰ vor allem von Wolfram von Eschenbach bezogen, soll er doch seiner Autobiographie zufolge Wolframs *Parzival* zum ersten Mal im Juli 1845 gelesen haben, als er den Lohengrin entwarf. Im April 1857 folgte dann eine zweite Lektüre, an die sich direkt die erste Skizze des Dramas anschloss.⁶¹ Im Mai 1859 allerdings, nach der Lektüre der *Parzival*-Edition von San Marte, welcher in seiner Einleitung den Text in den breiteren überlieferungsgeschichtlichen Kontext einband, löste sich Wagner insoweit von Wolfram ab,⁶² als er den Gral in Anlehnung an Chrétien de Troyes und Robert de Boron nicht mehr als Stein, sondern als den Abendmahls- und Kreuzigungskelch deutete, während er die Lanze sowohl in der Folge Chrétiens als Longinus-Lanze wie auch, ganz wie Wolfram, als die Waffe beschreibt, mit der Amfortas verwundet wurde, beide Reliquien also ganz im Hinblick auf den Topos des Bluts interpretiert und damit symbolisch noch stärker auflädt als seine Quellen. Diese Version hielt dann Eingang in die Ludwig II. gesendete Prosa-skizze des Jahres 1865 und bildete die Basis des Librettos vom Jahr 1877,⁶³ das dann bis 1882 vertont wurde.⁶⁴

⁶⁰ Allgemein zu den Quellen von Wagners *Parsifal* vgl. Singer (1935); Buschinger (1994).

⁶¹ Hierzu Wagner, *Mein Leben*, S. 561: *Nun brach auch schönes Frühlingswetter herein; am Karfreitag erwachte ich zum ersten Male in diesem Hause bei vollem Sonnenschein: das Gärtchen war ergrünt, die Vögel sangen, und endlich konnte ich mich auf die Zinne des Häuschens setzen, um der langesehnten verbeißungsvollen Stille mich zu erfreuen. Hiervon erfüllt, sagte ich mir plötzlich, daß heute ja »Karfreitag« sei, und entsann mich, wie bedeutungsvoll diese Mahnung mir schon einmal in Wolframs Parzival aufgefallen war. Seit jenem Aufenthalte in Marienbad, wo ich die »Meistersinger« und »Lohengrin« konzipierte, hatte ich mich nie wieder mit jenem Gedichte beschäftigt; jetzt trat sein idealer Gehalt in übervältigender Form an mich heran, und von dem Karfreitags-Gedanken aus konzipierte ich schnell ein ganzes Drama, welches ich, in drei Akte geteilt, sofort mit wenigen Zügen flüchtig skizzierte.* Hierbei handelt es sich übrigens wie so oft bei Wagner um eine Selbststilisierung. So vermerkte Cosima in ihrem Tagebucheintrag zum 22.4.1879: *R. gedachte heute des Eindrucks, welcher ihm der Karfreitags-Zauber eingegeben; er lacht, und eigentlich alles bei den Haaren herbeigezogen wie meine Liebschaften, denn es war kein Karfreitag, nichts, nur eine hübsche Stimmung in der Natur, von welcher ich mir sagte: »So müßte es sein am Karfreitag«, habe er gedacht.*

⁶² Vgl. Wagners Brief an Mathilde Wesendonck vom 29./30. Mai 1859, in dem Wagner den mittelalterlichen Dichter herb kritisiert: *Sehen Sie doch, wie leicht sich's dagegen schon Meister Wolfram gemacht! Daß er von dem eigentlichen Inhalte rein gar nichts verstanden, macht nichts aus.*

⁶³ So schreibt Wagner bereits in seinem Brief an Mathilde Wesendonck vom 29./30. Mai 1859: *Der Gral ist nun, nach meiner Auffassung, die Trinkschale des Abendmahles, in welcher Joseph von Arimathea das Blut des Heilands am Kreuze auffing.* Ganz ähnlich heißt es dann in der endgültigen Fassung des *Parsifal* über Speer und Gefäß, welche Titule, dem König der Gralsburg, von himmlischen Engeln anvertraut wurden, folgendermaßen (1,172-182): *Denn ihm, / da wilder Feinde List und Macht / des reinen Glaubens Reich bedrohten, / ihm neigten sich in heilig ernster Nacht / dereinst des Heilands selige Boten: / Daraus er trank beim letzten Liebesmable, / das Weihgefäß, die heilig edle Schale, / darin am Kreuz sein göttlich Blut auch floß, / zugleich den Lanzenspeer, der dies vergoß – / der Zeugengüter höchstes Wundergut, – / das gaben sie in unsres Königs Hut.*

⁶⁴ Einführend zum *Parsifal*: Nowak (1971); Wapnewski (1978), S. 201-268; Chailley (1979); Reinhardt (1979); Beckett (1981); Metzger/Riehn (1982); Zelinsky (1982a); Cicora (1987); Müller/Müller (1989); Buschinger (1994); Müller/Panagl (2002); Kinderman/Syer (2005); Buschinger (2007).

3.1 Bereits der Beginn der eigentlichen Opernhandlung ist vom Motiv des Bluts geprägt, wird doch der Individuationsprozess Parsifals, des „reinen Toren“, erst dadurch in Gang gesetzt, dass er einst im Wald des Gralsgebiets mit seinem Bogen in kindischer Naivität einen geheiligten Schwan erlegte, von dem Gurnemanz, der greise Waffenhüter der Gralsburg, erklärt:

„Er war uns hold; was ist er nun dir? / Hier - schau her! - hier trafst du ihn, / da starrt noch das Blut, matt hängen die Flügel, / das Schneegefieder dunkel befleckt - / gebrochen das Aug', siehst du den Blick?“⁶⁵

Erst durch dieses frevelhafte Blutvergießen, durch das Aufladen von Schuld, gelingt Parsifal, der bis dahin als „reiner Tor“ und sogar seines eigenen Namens unkundig⁶⁶ ein noch gänzlich unindividualisiertes Dasein geführt hat, der Einbruch in die Gralswelt, und wenn auch Gurnemanz ihn ob seines Vergehens nur milde schildt, so bleibt die Strafe doch nicht lange aus, da der hier eingeleitete Prozess der Selbstfindung, welcher bald darauf durch die Fragen Gurnemanz' nach der Identität Parsifals auch expliziten Ausdruck findet, rasch in lange Jahren des Leidens und der Wirren münden soll, welche nur mit der Krönung Parsifals zum Gralskönig ein Ende finden werden. Somit leitet das Mitleid Parsifals mit dem getöteten Tier bereits seinen inneren Sühnungsprozess ein, welcher auch dadurch verdeutlicht wird, dass Parsifal seine Waffen von sich wirft. Die Wahl des Schwans schließt dabei zum einen werkimmanent den Bogen zum Schwanenritter Lohengrin, dem späteren Sohn Parsifals, dessen erstes Erscheinen ebenfalls durch das Auftreten eines Schwans gekennzeichnet ist und somit nicht nur auf mittelalterlichen Sagenstoff zurückgeht, sondern sich bereits in der indischen Mythologie finden lässt; gleichzeitig aber ist der Schwan seit der klassischen Antike Symbol der Treue wie auch der Liebe.⁶⁷ In dieser Hinsicht impliziert natürlich auch die Tötung des Schwans, der laut Gurnemanz auf der Suche nach seiner Gefährtin war,⁶⁸ die symbolische Abwendung von der Erotik; eine Lesart der Stelle, welche durch die von Gurnemanz explizit genannte Parallelisierung Parsifals mit Kundry⁶⁹ und die den ersten Aufzug abschließende höhnische Bemerkung des greisen Waffenmeisters klar wird, Parsifal solle sich als *Gänsen die Gans* suchen.⁷⁰

3.2 Nachdem Parsifal in die Gralsburg geführt wird, wird er zum Zeugen des Gralsmysteriums, bei dem das heilige Gefäß als Spender der Kommunionssakramente fungiert. Hier gilt es zunächst zu betonen, dass Wagner durchaus seine eigene Vorstellung

⁶⁵ Wagner, Parsifal 1,260-265.

⁶⁶ Die eigentümliche Wesenlosigkeit Parsifals, der selbst seines Namens unkundig ist (1,277 f.: *Ich hatte viele, / Doch weiß ich ihrer keinen mehr.*) mag hierbei vielleicht auch eine Anspielung auf Parsifals frühere Inkarnationen sein und somit in Gegensatz zu Kundrys durchaus bewussten früheren Inkarnationen stehen (2,871-882); vgl. hierzu Hartwich (2005), S. 243 f. und die Ausführungen zu den buddhistischen Konnotationen der Oper in vorliegendem Beitrag.

⁶⁷ Vgl. allgemein zur Symbolik des Schwans und bes. des Schwanenritters Cassel (1863), bes. S. 12-58.

⁶⁸ Wagner, Parsifal 1,256 f.: *Sein Weibchen zu suchen flog er auf, mit ihm zu kreisen über dem See.*

⁶⁹ Wagner, Parsifal 1,280 f.: *So dumm wie den / erfand ich bisher Kundry nur.*

⁷⁰ Wagner, Parsifal 1,485.

von der Trans- bzw. Konsubstantiation von Brot und Wein in Leib und Blut Christi hatte. Zwar formuliert Wagner im *Parsifal*: *Wein und Brot des letzten Mables / wandelt' einst der Herr des Grales / durch des Mitleids Liebesmacht / in das Blut, das er vergoß, / in den Leib, den dar er bracht*,⁷¹ was eher den theologischen Vorstellungen der katholischen Kirche von der Transsubstantiation entspricht (also der Verwandlung der irdischen Substanz in eine göttliche bei Beibehaltung der äußerlichen Akzidenzien), wie sie auf dem 4. Laterankonzil 1215 festgeschrieben und im Konzil von Trient 1551 bestätigt wurden,⁷² als den lutherischen Vorstellungen von der Konsubstantiation (also der Beifügung einer göttlichen Substanz zur irdischen).⁷³ Doch zeigen einige weitere Passagen, dass für Wagner die Transsubstantiation bei der Wandlung spiegelbildlich der körperlichen Umwandlung der eingenommenen Substanz entspricht, welche das göttliche Mysterium erneut in irdisches Wirken umsetzt, soll die Einnahme des Weins als Blut Christi den menschlichen Leib und sein Blut doch für höchst konkrete, wenn auch um einer jenseitigen Zielsetzung willen unternommene Taten stärken: *Nehmt vom Wein, / wandelt ihn neu / zu Lebens feurigem Blute, / froh im Verein, / brüdergetreu / zu kämpfen mit seligem Mute*.⁷⁴ Diese „heroische“ und von der kirchlichen Interpretation durchaus zu scheidende Deutung des Bluts⁷⁵ wird durch einen höchst aufschlussreichen Eintrag in Cosima Wagners Tagebüchern bestätigt:

„Er [i.e. Wagner] spricht zu mir dann über diesen Zug des Grales-Mysterium, daß das Blut zu Wein wird, dadurch also wir gestärkt der Erde uns zuwenden dürfen, während die Wandlung des Weines in Blut uns von der Erde abzieht.“⁷⁶

Tatsächlich ist nämlich zu bedenken, dass Wagner den Stoff des *Parsifal* zwar den christlich geprägten Gralesromanen entnahm, keineswegs aber eine kirchliche Parabel verfassen wollte, sondern das Thema unter Verwendung christlicher Motivik⁷⁷ ganz nach Belieben neu interpretierte, um in letzter Instanz seine persönliche Version des Christentums, eine Art „Kunstreligion“ zu schaffen.⁷⁸ So bekennt Wagner etwa, dass

⁷¹ Wagner, *Parsifal* 1,453-457.

⁷² Konzil von Trient, 13. Sitzung, 11. Oktober 1551 (Enchiridion Symbolorum 1642): *Quoniam autem Christus redemptor noster corpus suum id, quod sub specie panis offerebat (cf Mt 26.26ss; Mc 14.22ss; Lc 22.19s; 1 Co 11.24ss), vere esse dixit, ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec Synodus declarat: per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis ejus. quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata (can.2).*

⁷³ Luther, *Confessio Augustana X: De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini; et improbant secus docentes.*

⁷⁴ Wagner, *Parsifal* 1,469-474.

⁷⁵ Hierzu auch Wapnewski (1978), S. 217 f.

⁷⁶ Cosima, *Tagebücher*, 26.9.1877.

⁷⁷ Vgl. hierzu auch Cosimas Tagebucheintrag zum 28.3.1881, wo Wagner konkret ausführt, dass er die „Gefühlsempfindungen“, die sich dem Christen beim Abendmahl einstellen, als „Transportmittel“ für seine tiefere Botschaft einsetzen will.

⁷⁸ Hierzu etwa Nowak (1971); Köhler (1990), S. 45-76. Zur wenig christlichen Natur der Abendmahlszene vgl. auch Bortolotto (2003/2007), S. 169-171.

er, wohl im Gegensatz zur gläubigen Cosima,⁷⁹ deren Vater Franz Liszt ja nicht ohne Grund in hohem Alter die niederen Weihen empfangen sollte, und die selber am 31.10.1872 zum Protestantismus konvertierte, unter „Christentum“ lediglich „*mehr oder weniger den Geist des Abendlandes*“ verstand, wie er 1869 Villiers de l'Isle Adam gegenüber formulierte.⁸⁰ Ganz ähnlich zeigt sich diese Interpretation des Bluts nicht nur als jenseitigen Segensstifters, sondern auch als irdischer Lebenskraft mittels einer auch auf die Wehrhaftigkeit sich erstreckenden Deutung des Abendmahls durch den Heldenmut Parsifals selbst. Dieser gelangt auf seinen Abenteuerfahrten zu einem Zauberschloss und erschlägt hier, obwohl er doch nach der Tötung des Schwans aller Gewalt abgeschworen hatte, indem er seinen Bogen fortwarf, alle Ritter, welche mit seiner Wacht betraut sind, so dass ihre Gefährtinnen, die als gefährliche Verführerinnen charakterisierten „Blumenmädchen“, angesichts des Gemetzels verzweifelt ausrufen: *Drinnen im Saale! - / Sie bluten! Wehe! Wer ist der Feind? - / Da steht er! Seht! / [...] Mein Held lief herzu, / sie alle kamen, doch jeden / empfing er mit blutiger Wehr. / Der Kühne, der Feindliche!*⁸¹ – eine Szene typisch wagnerischer Kombination von Rücksichtslosigkeit und Naivität des Helden,⁸² welche etwa auch für die Charakterschilderung Siegfrieds im *Ring* typisch ist und in gewisser Weise die Interpretation der Wagner'schen Heldengestalten als Personifikation des unerschrockenen, nur seinem eigenen Willen unterworfenen Übermenschlichen Nietzsches⁸³ oder des, wiewohl wesentlich anders gearteten, Herrenmenschen im Nationalsozialismus vorwegnimmt.⁸⁴

3.3 Doch ist die Wagner'sche Verarbeitung des Blutmotivs im Gralstoff nicht nur von christlichem oder heroisch-mittelalterlichem Geiste geprägt, sondern, zeitbedingt, auch von den Moralvorstellungen der viktorianischen Ära, der das wallende Blut körperlichen Begehrens als Zeichen mangelnder Selbstkontrolle, der die selbstbewusste Frau als unheilbringende „*femme fatale*“, und der der Geschlechtsakt als Hort von Unreinheit und Gefahr galt.⁸⁵ So erfährt der Hörer der Oper gleich zu Beginn, dass Amfortas,

⁷⁹ So vertrat Cosima ihrem Tagebuch zum 24.11.1873 zufolge die strenge Position Luthers, dass durch das Sakrament der Kommunion tatsächlich eine materielle Vereinigung des Gläubigen mit Jesus verwirklicht werde.

⁸⁰ Gregor-Dellin (1995), S. 743. Hierbei gilt es natürlich zu bedenken, dass Villiers de l'Isle-Adam nicht nur eingefleischter Wagner-Verehrer war und einer der wichtigsten Verfechter der neuen Musik in Frankreich, sondern auch überzeugter Katholik. Vgl. zu Villiers und Wagner etwa Jean-Aubry (1938).

⁸¹ Wagner, Parsifal 2,619-629.

⁸² Hierzu psychologisch grundlegend das Kapitel „Sozialcharakter“ aus Adornos „Versuch über Wagner“ (1937/1938), S. 11-25.

⁸³ Vgl. etwa die treffende Zusammenfassung dieser Charakterisierungen beim frühen Nietzsche, vor seiner Abwendung von Wagner (Nietzsche, Richard Wagner in Bayreuth, Kap. 11): *Wo sind [...] die Freien, Furchtlosen, in unschuldiger Selbstigkeit aus sich Wachsenden und Blühenden, die Siegfriede unter euch?* Nach dem Bruch mit Wagner sollte diese inhaltliche Identifizierung zwischen menschlichem Ideal und Wagner'schen Opernfiguren natürlich einer scharfen Ablehnung weichen.

⁸⁴ Hierzu vgl. etwa Schwarz (2000).

⁸⁵ Zum Frauenbild der viktorianischen Zeit vgl. einführend Dijkstra (1986); Mix (2006); Marcus (2009). Zu Wagners Frauenbild einführend etwa Vill (2000).

Sohn und Erbe des Gralskönigs Titurel, wie bei Wolfram von Eschenbach⁸⁶ auf immer dazu verdammt ist, an einer offenen Wunde zu leiden,⁸⁷ die immer dann aufbricht, wenn er vor seinen Rittern den Gral enthüllt, da die Verletzung ihm mit dem Speer Christi selbst einst vom Zauberer Klingsor beigefügt worden war. Dieser, der bei Wolfram nur eine von vielen sekundären Figuren ist,⁸⁸ wird bei Wagner zur eigentlichen Antithese der Gralswelt. So habe der Magier dem König in einem Moment der Vergessenheit den Speer zu entwenden und ihn mit diesem zu verletzen gewusst,⁸⁹ als Amfortas' Blut den Lockungen der Verführerin Kundry erlag, welche, wie das Heer der „Blumenmädchen“, als Lockvogel dem Befehl Klingsors gehorchen muss. Denn seitdem Klingsor in seiner Suche nach Reinheit sich selbst entmannt hatte, ist er zwar des Heils verlustig gegangen, aber dafür jeglichem weiblichen Reiz gegenüber gefeit, ganz wie der Nibelung Alberich im *Rheingold*,⁹⁰ – eine von Versuchung, Versagen, Entsagung und Entmannung geprägte, symbolisch höchst aussagekräftige Konstellation, welche bei Wolfram in dieser Konsequenz nicht vorgegeben ist und allein der gestalterischen Kraft Wagners entspringt, stammt doch die Idee von den „Blumenmädchen“ und somit vom Einsatz Kundrys als Verführerin dem Straßburger Alexanderlied des Pfaffen Lamprecht⁹¹ (1170-1180), welches Bestandteil der reichhaltigen Bibliothek Wagners war und auch von Cosima als Quelle erwähnt wird.⁹² Aus diesem Wissen heraus wird auch die Tragik verständlich, die in der Selbstbeschreibung Amfortas gipfelt, in welcher das Blut in seiner assoziativen Bedeutung zwischen dem Symbol der Versuchung und dem des Erlösers schillert:

⁸⁶ Vgl. etwa Wolfram, *Parzival* 9,479,8-480,9.

⁸⁷ Bei Wolfram ist deutlich, dass es sich um eine schwere Verletzung des Genitalapparates handelt; Wagner aber identifiziert die Natur dieser Wunde nur durch den Vergleich mit Christi Seitenwunde. Der verdrängte Sexualbezug tritt dann aber wieder durch die ebenso vielsagende wie natürlich inhaltlich völlig falsche Verschiebung auf, indem Wagner in eigenhändiger Anmerkung zum Prosaentwurf schreibt: *Es ist die Lanze, mit welcher einst Longinus des Heilands Schenkel [!] durchstach.* (ähnlich Braunes Buch, 2.9.1865: *Blut [...], welches durch die Lanzen Spitze dem Schenkel [!] des Heilands entfloss.*) Dies macht Amfortas nicht nur zur Christusparallele, sondern auch zum Spiegelbild Klingsors, der an einer ähnlichen, wenn auch selbst beigebachten Verletzung leidet. Hierzu Wapnewski (1978), S. 219-222.

⁸⁸ Vgl. v. a. Wolfram, *Parzival*, Buch 13 passim.

⁸⁹ Somit umgeht Wagner geschickt die bei Wolfram nicht aufgelöste Problematik, dass der Gralskönig beim Kampf eben mit der Waffe verwundet wird, welche er als zentrale Reliquie zu hüten hat. Zu dieser Problematik vgl. auch Richter (1959). Dass Wagner sich dieses Dilemmas durchaus bewusst wurde, belegt das *Braune Buch* mit dem Eintrag zum 2.9.1865: *Was soll ich mit der blutigen Lanze machen? – Das Gedicht sagt: mit dem Gral sei zugleich die Lanze aufgeführt worden; an ihrer Spitze hing ein Blutstropfen. – Die Wunde des Anfortas ist jedenfalls von dieser Spitze gestochen: wie hängt diess aber zusammen? Hier ist große Confusion. Die Lanze gehört, als Reliquie, zu der Schale. [...] Beide ergänzen sich.*

⁹⁰ Wagner, *Rheingold*, 1,268-273: *Nur wer der Minne / Macht versagt, / nur wer der Liebe / Lust verjagt, / nur der erzielt sich den Zauber, / zum Reif zu zwingen das Gold.* Wagner selbst betonte diese Parallele Cosimas Tagebüchern zufolge am 2.3.1878: *Vergleich zwischen Alberich und Klingsor [...]. In Alberich die Naität der unchristlichen Welt, in Klingsor das Eigentiümliche, welche das Christentum in die Welt gebracht; er glaubt nicht an das Gute, ganz wie die Jesuiten, diess seine Macht, aber auch sein Untergang.*

⁹¹ Lamprecht der Pfaffe, *Straßburger Alexander* 5,5167-5358.

⁹² Hierzu Buschinger (2007), 134. Hinuzuzählen ist auch das im Folgenden genauer anzusprechende Motiv der 600 Mädchen des buddhistischen Todessgottes Mára.

„Des Weihgefäßes göttlicher Gehalt / erglüht mit leuchtender Gewalt; – / durchzückt von seligsten Genusses Schmerz, / des heiligsten Blutes Quell / fühl ich sich gießen in mein Herz: / des eig'nen sündigen Blutes Gewell' / in wahnsinniger Flucht / muß mir zurück dann fließen, / in die Welt der Sündensucht / mit wilder Scheu sich ergießen: – / von neuem sprengt es das Tor, / daraus es nun strömt hervor, / hier durch die Wunde, der Seinen gleich, / geschlagen von desselben Speeres Streich, / der dort dem Erlöser die Wunde stach, / aus der mit blut'gen Tränen / der Göttliche weint' ob der Menschheit Schmach / in Mitleids heiligem Sehnen, – / und aus der nun mir, an heiligster Stelle, / dem Pfleger göttlichster Güter, / des Erlösungsbalsams Hüter, / das heiße Sündenblut entquillt, – / ewig erneut aus des Sehnsens Quelle, / das, ach! keine Büßung je mir stillt! / Erbarmen! Erbarmen! / Du Allerbarmer, ach! Erbarmen! / Nimm mir mein Erbe, / schließe die Wunde, / daß heilig ich sterbe, / rein Dir gesunde!“⁹³

Der Verlust des Speers stellt hier natürlich als deutlich phallisches Symbol das Erliegen Amfortas vor den Reizen Kundrys dar, wobei die moralische Schwäche äußerlich durch die Verwundung durch den heiligen Speer selbst symbolisiert wird, ist Kundry doch, wie später ausführlich zu beschreiben sein wird, Gegenbild des Menschlichen, Inkarnation des Widersachers, da ihr die Gabe des Mitleids fehlt.⁹⁴ Das wahre Vergehen Amfortas' ist aber nicht die Sexualität an sich, denn der Gralkönig darf durchaus heiraten;⁹⁵ vielmehr ist es die Pflichtvergessenheit und die nur triebhafte, nicht sublimierte Liebe, welche Amfortas Sünde ausmacht und Wagner zufolge ebenso als Laster zu betrachten ist wie die nur rationale Verstandesehe. So erklärt er:

„Wer diese blödsichtige Unbeholfenheit unseres öffentlichen Geistes einzig der Verderbnis unseres Blutes – nicht allein durch den Abfall von der natürlichen menschlichen Nahrung, sondern namentlich auch durch degenerierende Vermischung des heldenhaften Blutes edelster Rassen mit dem, zu handelskundigen Geschäftsführern unserer Gesellschaft erzogener, ehemaliger Menschenfresser – zuschreibt, mag gewiß recht haben, sobald er nur auch die Beachtung dessen

⁹³ Wagner, Parsifal 1, 408-437. Bereits in seinem Brief an Mathilde Wesendonck vom 29./30. Mai 1859 schrieb Wagner: *Welche furchtbare Bedeutung gewinnt nun hier das Verhältnis des Amfortas zu diesem Wunderkelch: er, mit derselben Wunde behaftet, die ihm der Speer eines Nebenbuhlers in einem leidenschaftlichen Liebesabenteuer geschlagen – er muß zu seiner einzigen Labung sich nach dem Segen des Blutes sehnen, das einst aus der gleichen Speerwunde des Heilands floß, als dieser, Weltentsagend, Welterlösend, Weltleidend am Kreuze schmachtete! Blut um Blut, Wunde um Wunde – aber hier und dort, welche Kluft zwischen diesem Blute, dieser Wunde!* Ähnlich formulierte Wagner in diesem Zusammenhang in seinem Prosaentwurf vom Sommer 1865, der auf die inständigen Bitten Ludwigs II. verfasst wurde: *Er, der Unwürdigste aller, muß täglich – zu seiner furchtbaren Strafe das heilige Gefäß berühren: auf sein Gebet muß der göttliche Inbalt der Schale in leuchtendem, Purpur fließen, auf sein Fürwort sich der nährende Segen den geweihten Rittern erschließen. [...] Jetzt, wenn das himmlische Blut des Erlösers segenvoll in sein eigenes Herz sich ergießt, wie muß vor der göttlichen Berührung da sein eigenes frevelhaftes Blut sich flüchten! Das sündenvolle drängt sich verzweiflungsvoll scheu aus dem Herzen, sprengt die Wunde von neuem und ergießt sich in die Welt der Sünde.*

⁹⁴ Wagner, Parsifal 1,142: *Ich – helfe nie.* Allgemein zu Kundry vgl. Güntert (1928).

⁹⁵ So ist schließlich Titurel, der vormalige König, der Vater Amfortas, während Parsifal später Vater Lohengrins werden wird.

nicht übergeht, daß keine mit noch so hohen Orden geschmückte Brust das bleiche Herz verdecken kann, dessen matter Schlag seine Herkunft aus einem, wenn auch vollkommen stammesgemäßen, aber ohne *Liebe* geschlossenen Ehebunde verklagt.“⁹⁶

Der Gralhüter kann nämlich nur durch transzendierte Triebentsagung innere, gleichsam androgyne Reinheit sichern,⁹⁷ um Schutzherr von Speer und Gralsgefäß zu bleiben – eines männlichen und eines weiblichen Symbols also –; die Verwundung durch den Trieb, der „Verlust“ des Speers, bedeutet daher auch tiefenpsychologisch, dass der blutende König, seiner Totalität beraubt, nun auch den Gral selbst nicht mehr ertragen kann.

Eine ähnliche Prüfung wie Amfortas durchlebt dann auch Parsifal selbst, welcher fast den Versuchungen Kundrys zu erliegen droht, nachdem diese ihn küsst,⁹⁸ und ganz wie Amfortas in seinem oben zitierten Monolog eine Parallele zieht zwischen seinem eigenen, sündigen Blut und dem für die Menschheit hingegebenen Blut des Erlösers. Allerdings bewirkt die Erfahrung der Gralsvision, dass Parsifal die Versuchung durch die Augen Amfortas wahrnimmt und durch sein Mitleid mit dessen Schicksal überwinden kann:

„Amfortas! – – / Die Wunde! – Die Wunde! – / Sie brennt in meinem Herzen.
– / Oh, Klage! Klage! / Furchtbare Klage! / Aus tiefstem Herzen schreit sie mir auf.
/ Oh! – Oh! – / Elender! – / Jammervollster! / Die Wunde sah' ich bluten:
– / nun blutet sie in mir! – / Hier – hier! / Nein! Nein! Nicht ist es die Wunde /
Fließe ihr Blut in Strömen dahin! / Hier! Hier im Herzen der Brand! / Das Sehnen,
das furchtbare Sehnen, / das alle Sinne mir faßt und zwingt! / Oh! – Qual der Liebe!
– / Wie alles schauert, bebt und zuckt / in sündigem Verlangen! ... /
Es starrt der Blick dumpf auf das Heilgefäß: / das heil'ge Blut erglüht; / Erlö-

⁹⁶ Wagner, Heldentum und Christentum.

⁹⁷ Androgyne ist einer der wichtigsten Ansätze zu einem umfassenderen Verständnis der Beziehungen zwischen den verschiedenen Opernwerken Wagners (man denke etwa an *Götterdämmerung* 1,239: *Brünnhild*: „So wärst du *Siegfried* und *Brünnhilde*“ *Siegfried*: „Wo ich bin, bergen sich beide.“ [...] *Brünnhilde*: „O heilige Götter, / bebre Geschlechter! / Weidet eu'r Aug / an dem weibevollen Paar! / Getrennt – wer mag es scheiden? / Geschieden – trennt es sich nie!“). Hierzu allgemein Nattiez (1990).

⁹⁸ Der Verzicht auf die Vereinigung mit Kundry ist allerdings nicht nur unter dem Blickwinkel des Sexualverzichts zu betrachten, denn wenn Kundry auch in dieser Situation nicht mehr als furchteinflößende Wilde, sondern als *jugendliches Weib von höchster Schönheit* ausgewiesen wird, so ist sie doch zum einen als uralte Wiedergeburt der Herodias generationell deutlich über Parsifal angesiedelt, zum anderen – ähnlich wie *Brünnhild* – auch explizit mit der Mutter des Helden assoziiert, trägt sie doch deren Botschaft, geriert sie sich ausdrücklich als deren Vertreterin und spendet Parsifal den verführerischen Kuss als *Muttersegens letzten Gruß* (*Parsifal* 2,805). Die Verbindung mit Kundry wäre demgemäß „Kastration im matriarchalischen Inzest“ (vgl. Neumann [1953], S. 8) und Rückschritt hinter die durch das Verlassen von Herzeleyde gewonnene Autonomie; die Abwendung von Kundry erlaubt im Gegenteil die Gewinnung des von Amfortas verlorenen Speers, welcher ein Phallussymbol ersten Grades ist. Die Entseelung Kundrys gegen Ende der Oper erklärt sich ähnlich; vgl. Dettmering (1976), S. 210: „die Anwesenheit der Mutter-Imago muss aufgehoben werden, damit ihr Segen auf anderer Ebene – verkörpert in der Gralstaube – dem autonom gewordenen Sohn zugute kommen kann.“

sungswonne, göttlich mild, / durchzittert weithin alle Seelen: / nur hier, im Herzen, will die Qual nicht weichen.“⁹⁹

3.4 Doch sind das Versagen des Blutes vor der femme fatale und die Angst vor der erotischen Verführung, wie sie sich im *Parsifal* manifestiert, nicht allein unter dem Blickwinkel christlicher Morallehre und viktorianischer Gesellschaft zu verstehen, sondern auch vor dem Hintergrund sozialdarwinistischer geschichtsphilosophischer Vorstellungen, für welche das Auf und Ab der Kulturen wesentlich durch die Vermischung des Blutes zwischen den einzelnen menschlichen Rassen zustandekam und geprägt wurde.¹⁰⁰ In diesem Sinne stehen Reinheit und Entsagung nicht unbedingt für einen völligen Triebverzicht, sondern vielmehr für den Versuch der Reinhaltung des eigenen Blutes vor der Vermischung mit als „unrein“ eingestuften Rassen – eine in prominenter Weise bei Gobineau zu findende Vorstellung,¹⁰¹ auf die Wagner explizit anspielt, wenn er laut Cosima äußerte: *Gobineau sagt, die Germanen waren die letzte Karte, welche die Natur auszuspielen hatte. ‚Parsifal‘ ist meine letzte Karte.*¹⁰² Hierbei gilt es allerdings zum einen zu bedenken, dass Wagners Lektüre der Werke Gobineaus erst für das Jahr 1880 belegt ist,¹⁰³ also vier Jahre nach Abschluss des Librettos (wenn auch vor der Vollendung der Vertonung); zum anderen – und dies ist zentral für die Analyse der Stelle – bedeutet diese formale Parallelisierung keinesfalls eine Gleichsetzung von *Parsifal* und Germanentum, sondern vielmehr eine Gegenüberstellung zweier als Inbegriffe menschlicher Entwicklung empfundener Größen, da Wagner die biologistische Komponente des Weltbilds Gobineaus zugunsten der christlichen Mitleidsbotschaft uminterpretiert.¹⁰⁴ Dies wird v. a. im Aufsatz *Heldentum und Christentum* deutlich, welcher sich als direkte Antwort auf Gobineau versteht, und in welchem Wagner in Anknüpfung an Schopenhauers Lehre von der Welt als tragisches Produkt unserer Vorstellung vom Willen etwa schreibt:

„Das Blut des Heilands, von seinem Haupte, aus seinen Wunden am Kreuze fließend, – wer wollte frevelnd fragen, ob es der weißen, oder welcher Rasse sonst angehörte? Wenn wir es göttlich nennen, so dürfte seinem Quelle ahnungsvoll einzig in dem, was wir als die Einheit der menschlichen Gattung ausmachend bezeichneten, zu nahen sein, nämlich in der Fähigkeit zu *bewußtem Leiden*. Diese Fähigkeit müssen wir als die letzte Stufe betrachten, welche die Natur in der aufsteigenden Reihe ihrer Bildungen erreichte; von hier an bringt sie keine

⁹⁹ Wagner, *Parsifal* 2,807-832.

¹⁰⁰ Einführend Conrad-Martius (1955); Weingart/Kroll/Bayertz (1992).

¹⁰¹ Zu Gobineau vgl. allgemein Cassirer (1949); Boissel (1993).

¹⁰² Cosima, Tagebucheintrag zum 28.3.1881.

¹⁰³ Gutman (1990), S. 406.

¹⁰⁴ Das Verhältnis Wagners zu Gobineau ist nicht unumstritten. Zwar lernten beide sich bereits 1876 kennen, doch begegneten sie einander erst 1880 wieder. Erst der 5-wöchige Aufenthalt Gobineaus bei Wagner im Sommer 1881 erlaubt deutlichere Aussagen zum beiderseitigen Verhältnis. So berichtet Cosima, dieses Zusammenleben sei von heftigsten Diskussionen geprägt worden, welche v. a. aus der unterschiedlichen Einschätzung des Christentums entsprangen (vgl. Tagebücher zum 3.6.1881). In diesem Zusammenhang habe Wagner (am 14.2.1881) betont, *daß es auf etwas anderes ankommt als auf Racenstärke, gedenket man des Evangeliums.*

neuen, höheren Gattungen mehr hervor, denn in dieser, des bewußten Leidens fähigen, Gattung erreicht sie selbst ihre einzige Freiheit durch Aufhebung des rastlos sich selbst widerstrebenden Willens.“¹⁰⁵

Trotzdem bewirkte natürlich die äußerst populäre Wagnerdeutung seines Schwiegersohnes Houston Stewart Chamberlain¹⁰⁶ ebenso wie die eindeutige politische Ausrichtung der Schwiegertochter Winifred eine zunehmende Vereinnahmung des *Parsifal* im Sinne biologistischer Grundgedanken, welche die Wagnerdeutung bis heute beeinflussen sollten¹⁰⁷ – und nicht ganz zu Unrecht, bleibt doch für Wagner, trotz christlicher Ideale, auch körperliche Vollendung, zu der eben auch ästhetische und „rassische“ Perfektion gehören, unbedingte Voraussetzung für die volle Entwicklung des menschlichen Potentials:

„Es war ein wichtiger Zug der christlichen Kirche, daß nur vollkommen gesunde und kräftige Individuen zu dem Gelübde gänzlicher Weltentsagung zugelassen wurden, jede leibliche Schwäche oder gar Verstümmelung aber dazu untüchtig machte. Offenbar dürfte dieses Gelübde nur als aus dem allerheldenmütigsten Entschlusse hervorgegangen angesehen werden können.“¹⁰⁸

Gleichzeitig vermischte sich dieser christlich geprägte Blutmystizismus bei Wagner aber auch mit einer Geschlechterphilosophie ganz eigener Art, verschmolz doch die noch von Humboldt ererbte¹⁰⁹ Vision großzügig-selbstverleugnender Männlichkeit und hingebungsvoller, gleichzeitig aber auch gefährvoller Weiblichkeit mit biologistischer-rassekundlichen Konzeptionen zu einer nicht ungefährlichen Mischung, bedenklich man die Grundaussage der unvollendeten Schrift *Über das Weibliche im Menschlichen*¹¹⁰ und etwa die direkt auf den *Parsifal* und seinen Blutmystos anwendbare Äußerung:

¹⁰⁵ Wagner, Heldenentum und Christentum. Vgl. ganz ähnl. auch seine in Cosimas Tagebüchern belegte Äußerung vom 17.12.1881: *Eines ist aber sicher, die Rassen haben ausgespielt, nun kann nur noch, wie ich es gewagt habe auszudrücken, das Blut Christi wirken.*

¹⁰⁶ Zu den Beziehungen zwischen Wagners Werk und Chamberlains „Grundlagen des 19. Jahrhunderts“ vgl. Large (2000).

¹⁰⁷ Hierzu zusammenfassend Mork (1990).

¹⁰⁸ Wagner, Heldenentum und Christentum. Vgl. ähnlich auch ebda.: *Hierbei haben wir das Eine festzuhalten, daß, wie die Wirksamkeit der edelsten Rasse durch ihre – im natürlichen Sinne durchaus gerechtfertigte – Beherrschung und Ausbeutung der niederen Rassen, eine schlechthin unmoralische Weltordnung begründet hat, eine mögliche Gleichheit aller, durch ihre Vermischung sich ähnlich gewordener Rassen uns gewiß zunächst nicht einer ästhetischen Weltordnung zuführen würde, diese Gleichheit dagegen einzig aber uns dadurch denkbar ist, daß sie sich auf den Gewinn einer allgemeinen moralischen Übereinstimmung gründet, wie das wahrhaftige Christentum sie auszubilden uns berufen dünken muß. Daß nun aber auf der Grundlage einer wahrhaftigen Moralität eine wahrhaftige ästhetische Kunstblüte einzig gedeihen kann, darüber gibt uns das Leben und Leiden aller großen Dichter und Künstler der Vergangenheit belehrenden Aufschluß.*

¹⁰⁹ Vgl. etwa Wilhelm von Humboldts Abhandlung „Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluß auf die organische Natur“.

¹¹⁰ Wagner starb drei Tage nach Beginn der Niederschrift des Aufsatzes (am 13.2.1883), in welchem er die „Naturalität“ der Frau der „Idealität“ des Mannes entgegenstellte und in der unbedingten Treue der Liebesheirat die Garantie auch biologischer Perfektion sah, im Umkehrschluss natürlich die ungleiche oder nicht durch Liebe gebundene Heirat als Wurzel auch biologischer Dekadenz interpretierte, wie am

„Bei der Vermischung der Racen verdirbt das Blut der edleren Männlichen durch das unedlere Weibliche: Das Männliche leidet, Charakter geht unter, während die Weiber so viel gewinnen, um an die Stelle der Männer zu treten. (Renaissance) Das Weibliche bleibt somit die Erlösung schuldig: hier Kunst – wie dort in der Religion; die unbefleckte Jungfrau gebiert den Heiland.“¹¹¹

3.5 In diesem Sinne ist Kundry, welche bei Wolfram eigentlich nur eine Nebenrolle spielt,¹¹² nicht nur Sinnbild des biologisch Unreinen oder Verkörperung des „unedleren“ Weiblichen und damit Antipodin der in der Gralsgemeinschaft sich äußernden Menschlichkeit,¹¹³ sondern sie wird auch ganz konkret mit einem spezifischen Volk in Verbindung gebracht: den Juden,¹¹⁴ welche bereits durch ihr Blut eine von allen anderen Völkern abgetrennte Rasse seien. Mehrere Textstellen sind in dieser Hinsicht notorisch. So ist zunächst zu erwähnen, dass Klingsor Kundry mit den Worten: *Namenlose, Urteufelin, Höllenrose! / Herodias warst du und was noch? Gundryggia dort, Kundry hier*¹¹⁵ anspricht. Dies wird oft als ein erster Beweis für die jüdische Natur der Kundry betrachtet, da auf die jüdische Herkunft der Herodias verwiesen,¹¹⁶ ja sogar gemutmaßt wird, dass Wagner v. a. Assoziationen mit Herodias' Tochter Salome, der jüdischen femme fatale par excellence,¹¹⁷ hervorrufen wollte, eine im 19. Jahrhundert nicht unübliche Vermischung zwischen Mutter und Tochter.¹¹⁸ Ebenfalls auf das Judentum verweist Kundrys Bekenntnis, dass sie einst, wohl in ihrer Inkarnation als Herodias, Jesus begegnet sei, ihn ausgelacht habe und daraufhin zum ewigen Leben verurteilt worden sei;¹¹⁹ ein aus der Sage des Ewigen Juden Ahasverus wohlbekannter Topos. Und wenn

Tagebucheintrag Cosimas zum 5.2.1883 deutlich wird, in welchem Wagner von der „*Degeneration der Racen*“ spricht. Allgemein zu Wagners Frauenbild vgl. etwa Vill (2000).

¹¹¹ Wagner, Braunes Buch, Eintrag zum 23.10.1881.

¹¹² Zum Vergleich Wolfram-Wagner Wapnewski (1978), S. 234-241.

¹¹³ So äußert Gurnemanz (Wagner, Parsifal 1,105 f.): *Ihr nährt sie nicht, sie naht euch nie, / nichts hat sie mit euch gemein*. In der Prosaskizze des Jahres 1865 beschreibt Wagner sie auch als ein *von der Ritterschaft weniger als ein Mensch, sondern mehr wie ein seltsames, zauberhaftes Tier behandelt*.

¹¹⁴ Zum umfangreichen Thema „Wagner und die Juden“ vgl. etwa Zelinsky (1982a); Köhler (1990), S. 108-119; Scholz (1993); Kreis (1995); Rose (1999); Borchmeyer (2000); Hartwich (2005). Die Untersuchung dieses Themenkreises findet sich natürlich durch die ganz besondere Komplexität der Quellenlage erschwert, gelten doch für das dramatische Werk, die theoretischen Schriften und die von Cosima verfassten Zeugnisse jeweils verschiedene methodische Zugangswege, welche zudem vor dem Hintergrund der persönlichen Evolution Wagners zu beachten sind.

¹¹⁵ Wagner, Parsifal 2,494 f. Allgemein zu den Quellen der Figur Kundrys vgl. Güntert (1928).

¹¹⁶ Zur allerdings sehr konfliktreichen Beziehung der hellenisierten Herrscher Herodias und Herodes Antipas zum strenggläubigen Judentum vgl. etwa Gillman (2003). Zur Person des Herodias vgl. Mk 6,14-29 (Hinrichtung Johannes des Täufers, angeblich aufgrund seiner Kritik an der Eheschließung der Herodias); Ios. ant. 17,8,1-18,7,2 (Verbannung des Paares nach Gallien nach vergeblicher Bitte um den Königstitel für Herodes Antipas).

¹¹⁷ Zu Salome als Stereotyp der femme fatale vgl. Bentley (2002).

¹¹⁸ Sicherlich etwas überzogen Buschinger (2007), S. 144: „wie alle Künstler am Ende des 19. Jahrhunderts, setzt Wagner Herodias, Salomes Mutter, mit Salome gleich.“

¹¹⁹ Wagner, Parsifal 2,871-882: *Kenntest du den Fluch, / der mich durch Schlaf und Wachen, / durch Tod und Leben, / Pein und Lachen, / zu neuem Leiden neu gestählt, / endlos durch das Dasein quält! – / Ich sah – Ihn – Ihn – / und – lachte... / da traf mich sein Blick. – / Nun such' ich ihn von Welt zu Welt, / ihm wieder zu begegnen.*

die Identifikation Kundrys als genuin „jüdische Gestalt“ nicht unumstritten ist,¹²⁰ und man in ihr vielleicht einfach nur das „Andere“, „Unreine“, das der Gralswelt Entgegen-gesetzte sehen kann – dafür spricht die vielfältige Identifizierung der Kundry auch mit der „germanischen“ Gundryggia¹²¹ –, bringt Wagner selbst Kundry in seinem Prosaentwurf von 1865 zum *Parsifal* explizit mit dem ewigen Juden in Verbindung:

„Kundry lebt ein unermessliches Leben unter stets wechselnden Wiedergeburten, in Folge einer uralten Verwünschung, die sie, ähnlich dem ‚ewigen Juden‘, dazu verdammt, in neuen Gestalten das Leid der Liebesverführung über die Männer zu bringen; Erlösung, Auflösung, gänzlich Erlöschen ist ihr nur verheißen, wenn einst ein reinster, blühendster Mann ihrer machtvollsten Verführung widerstehen würde.“¹²²

Es ist somit nicht erstaunlich, dass dieser auch pseudobiologisch untermauerte Blutsmythos und die wohl kaum zu leugnende antijüdische Stimmung der Schriften Wagners¹²³ letztlich eine direkte Verbindung zur Hitlerschen Deutung des *Parsifal* herstellen, soll der Herr des Dritten Reichs, Hans Frank zufolge, dem Bühnenweihfestspiel die Grundlagen seiner Weltanschauung entnommen haben, was wiederum die spätere Rezeption Wagners in folgenschwere Weise festlegte:¹²⁴

„Da saßen wir nun in seinem Salonwagen in dem ganz langsam rollenden Zug und in unser einsames Schweigen tönten die Weiheklänge des letzten Werkes Richard Wagners, seines Meisters. Als sie verklungen waren, sagte er nachdenklich: ‚Aus Parsifal baue ich mir meine Religion, Gottesdienst in feierlicher Form ohne theologisches Parteiengezänk. Mit einem brüderlichen Grundton der echten Liebe ohne Demutstheater und leeres Formelgeplapper. Ohne diese ekelhaften Kutten und Weiberröcke. Im Heldengewand allein kann man Gott dienen.“¹²⁵

So war es auch kein Zufall, dass der *Parsifal* während des Krieges nicht gespielt werden durfte, damit eine Galaaufführung des *Parsifal* im vergrößerten Festspielhaus den erhofften deutschen Sieg im Zweiten Weltkrieg krönen und das Zeitalter der deutschen Weltherrschaft einleiten konnte, wie Hitler Wolfgang Wagner anvertraut hatte.¹²⁶

¹²⁰ Zur Identifikation vgl. etwa Zelinsky (1990), Millington (1992) S. 265, Kreis (1995); Buschinger (2007), S. 144; dagegen Borchmeyer (1991), S. 391 ff. Allgemein zu Kundry etwa Halbach (2009).

¹²¹ Die Identifizierung der Gundryggia ist unsicher; in Wagnerkreisen wird sie häufig mit einer Walküre gleichgesetzt – so etwa bei Chamberlain (1886), S. 224 –, doch ist der Name an sich sonst unbekannt; hierzu auch Buschinger (2007), S. 144.

¹²² Wagner, *Parsifal*, Prosaentwurf, S. 342 f. Zur Identifizierung Ahasver-Kundry vgl. allgemein Halbach (2009), S. 145-173.

¹²³ Vgl. etwa den Brief vom 22.11.1881, in welchem Wagner gegenüber Ludwig II. erklärt: „*daß ich die jüdische Race für den geborenen Feind der reinen Menschlichkeit und alles Edlen in ihr halte: daß namentlich wir Deutschen an ihnen zugrunde geben werden, ist gewiß.*“

¹²⁴ Zu dieser Wirkungsgeschichte vgl. etwa Mork (1995); spezifisch zu Hitlers Wagnerbild Köhler (1997).

¹²⁵ Frank (1953), S. 213. Die Anekdote bezieht sich auf eine gemeinsame Eisenbahnfahrt 1936, kurz nach der Remilitarisierung des Rheinlandes.

¹²⁶ Schostack (1998), S. 174 f. Vgl. allerdings Friedländer (2000), S. 172, der vermutet, auch die Botschaft des *Parsifal* sei als dem Krieg unangemessen empfunden worden: „Hitlers Krieg – das war

Tatsächlich nämlich verstand Hitler den *Parsifal* und seinen Blutmythos auch als ein wesentlich rasseorientiertes Kunstwerk, soll er doch Rauschnigg – dessen Verlässlichkeit als Zeuge natürlich nicht über jeden Zweifel erhaben ist – zwischen 1932 und 1934 anvertraut haben:

„Hinter der abgeschmackten, christlich aufgeputzten äußeren Fabel mit ihrem Karfreitagzauber erscheint etwas ganz anderes als der eigentliche Gegenstand dieses tiefsinnigen Dramas. Nicht die christlich-Schopenhauersche Mitleidesreligion wird verherrlicht, sondern das reine, adlige Blut ... Da leidet der König an dem unheilbaren Siechtum, dem verdorbenen Blut. Da wird der unwissende, aber reine Mensch in die Versuchung gestellt, sich in dem Zaubergarten Klingensors der Lust und dem Rausch hinzugeben ... Mir sind die Gedankengänge Wagners aufs innigste vertraut ... Ich kehre auf jeder Stufe meines Lebens zu ihm zurück ... Streichen wir alles Dichterische ab, so zeigt sich, daß es nur in der fortgesetzten Anspannung eines dauernden Kampfes eine Auslese und Erneuerung gibt...“ Hitler summierte das Motiv ‚Durch Mitleid wissend...‘¹²⁷

In diesem Sinne würde also Kundry das Judentum an sich personifizieren, die Sünde des Amfortas bestünde nicht in unsublimierter Liebe, sondern in „Rassenschande“, und Parsifals Erlösernatur wäre in seinem Widerstand begründet, sich Kundry nach der Versuchung ihres Kusses zu ergeben und sein Blut mit ihrem „minderen“ zu mischen... Tatsächlich „ist viel Hitler in Wagner“, wie Thomas Mann erklärte,¹²⁸ doch darf die Verbindung, welche von Wagner zu Hitler führt, nicht unkritisch als teleologisch vorherbestimmt¹²⁹ betrachtet werden.¹³⁰ So wird sowohl im *Parsifal* als auch in den anderen Schriften wie v. a. in *Das Judentum in der Musik* keineswegs eine künftige Vernichtung des Judentums wie im Nationalsozialismus angestrebt, sondern vielmehr sein Untergang und seine Auflösung durch freiwillige Bekehrung nach dem gepriesenen Beispiel Börnes, wenn diese auch oft radikal formuliert wird, wie etwa, wenn Wagner

extreme Brutalität und Massenmord; ‚Parsifal‘ dagegen schien Mitleid und die Verneinung des Willens im Sinne Schopenhauers zum Ausdruck zu bringen. Das letzte Werk Wagners zeigt darüber hinaus einen künftigen Führer der heiligen Gemeinde, der ein ‚reiner Tor‘ ist, und einen regierenden Fürsten, den eine entehrende Wunde behindert und der um Erbarmen fleht – in beiden Fällen das Gegenteil des von eisernem Willen getragenen Führertums, das Hitler dem deutschen Volk präsentieren wollte.“

¹²⁷ Rauschnigg (1973), S. 216.

¹²⁸ So Thomas Mann in einem Brief an Emil Preetorius vom 6.12.1949. Manns eigenes Verhältnis zu Wagner war dabei natürlich alles andere als unkompliziert; vgl. etwa neben dem Vortrag „Leiden und Größe Richard Wagners“ (1933) allgemein den Vortrag „Richard Wagner und der Ring des Nibelungen“ (1937), welcher jede Präfiguration nationalsozialistischen Gedankenguts bei Wagner bestreitet, und die Schrift „Zu Wagners Verteidigung“ (1940), welche die gegenteilige Position einnimmt; hierzu die Aufsätze in Gockel et al. (1993) und in Vaget (2005).

¹²⁹ So etwa Zelinsky (1982a) in seinem berühmten gewordenen Interview, demzufolge „Wagners Musik [...] eine Vernichtungs-Bedeutung und eine Vernichtungsaufgabe [hat], die wiederum Wagner genau bewußt waren, der mit diesem Bewußtsein seine Musik als Hauptkampfmittel und Vehikel seiner Werkidee und seiner neuen Religion einsetzte.“

¹³⁰ Allerdings ist es wohl falsch, im Umkehrschluss den *Parsifal* zu einer wesentlich von jüdischen Einflüssen bestimmten Oper zu machen, wie Hartwich (2005), S. 235-242, dies unter Berufung auf das Interesse Wagners für die Kabbala anregend, aber letztlich doch wenig überzeugend versucht.

schreibt: *Aber bedenkt, daß nur Eines Eure Erlösung von dem auf euch lastenden Fluche sein kann, die Erlösung Ahasvers: Der Untergang!*¹³¹ Diese Interpretation des „Untergangs“ als einer freiwilligen Auflösung im Christentum, welche also dem nur biologisch, nicht religiös fundierten Antisemitismus Hitlers durchaus entgegengesetzt ist, erklärt vielleicht auch, wieso Hitler sich nie konkret auf den Antisemitismus Wagners berufen hat,¹³² und wird verdeutlicht durch die Anekdote, Wagner habe sich bis kurz vor der Erstaufführung des Werks am 26. Juli 1882 dagegen gestäubt, den *Parsifal* durch den von Ludwig II. eingesetzten Dirigenten Levi leiten zu lassen, falls dieser sich nicht vorher taufen ließe... Daher ähnelt Kundry nicht nur der sündigen Herodias oder dem ewig verdammten Ahasverus, sondern gleichzeitig auch der ungleich positiver konnotierten Maria Magdalena, salbt sie im dritten Akt doch Parsifal als Zeichen der Unterwerfung die Füße¹³³ – ein Wagner wohlbekanntes und wichtiges Motiv, findet es sich doch im dichterischen Entwurf zu seiner nie vertonten Oper *Jesus von Nazareth* (1848) fast im selben Wortlaut wie im *Parsifal* wieder: *Maria nimmt ein kostbares Fläschchen aus ihrem Busen, naht Jesus nieder, gießt es auf seinen Scheitel, wäscht ihm die Füße, trocknet und salbt sie unter Schluchzen und Weinen.*¹³⁴ Somit erklärt sich auch die kurz darauf folgende Beschreibung der „Erlösung“ Kundrys, welche ziemlich genau die Vorstellungen umsetzt, die Wagner bezüglich des Umgangs mit den Juden hegte, die er nur durch die Taufe zu retten glaubte: *Die Taufe nimm / und glaub an den Erlöser. (3, Ende, Regieanweisung: Kundry sinkt, mit dem Blicke zu ihm auf, langsam vor Parsifal entseelt zu Boden.)*¹³⁵ – eine Stelle, die nicht auf die Vernichtung des Judentums, sondern auf die Vernichtung des Triebhaften in Kundry und auf ihren Durchbruch zur Entsagung abzielt, und die Wagner selber folgendermaßen kommentierte, wenn man dem Zeugnis Cosimas, welcher antisemitische Neigungen zugeschrieben werden können,¹³⁶ Glauben schenkt:

„Ich komme herauf, um dir zu sagen, daß der Eintritt der g-Pauke das Schönste ist, was ich je gemacht habe. Ich begleite ihn hinunter, er spielt mir die Salbung Parsifals durch Gurnemanz mit dem wunderbaren Kanon und die Taufe von Kundry mit dem Vernichtungsklang der Pauke; ‚Vernichtung des ganzen Wessens, jedes irdischen Wunsches‘, sagt R.“¹³⁷

¹³¹ Wagner, *Das Judentum in der Musik*, S. 85.

¹³² Hierzu etwa Friedländer (2000).

¹³³ So heißt die Regieanweisung des 3. Aufzugs dazu: *Während Gurnemanz feierlich das Wasser sprengt, zieht Kundry ein goldenes Fläschchen aus dem Busen und gießt seinen Inhalt auf Parsifals Füße aus; jetzt trocknet sie diese mit ihren schnell aufgelösten Haaren.* Vgl. fast wortgetreu Lk 7,3 f. (Übers. Schlachter Bibel, 1951): *Und siehe, eine Frau war in der Stadt, eine Sünderin; und als sie vernahm, daß er in dem Hause des Phariseäers zu Tische wäre, brachte sie eine alabasterne Flasche voll Salbe und trat hinten zu seinen Füßen, weinte und fing an, seine Füße mit Tränen zu benetzen, und trocknete sie mit den Haaren ihres Hauptes, küßte seine Füße und salbte sie mit der Salbe.*

¹³⁴ Wagner, *Jesus von Nazareth*, S. 221.

¹³⁵ Wagner, *Parsifal* 3,1154 f. Die Verwendung des Wortes „entseelt“ widerlegt daher auch die Vermutungen bei Bortolotto (2003/2007), S. 163, Kundry, deren Name an die Kondwiramur der mittelalterlichen Gralssage erinnere, würde später zur Gattin Parsifals und zur Mutter Lohengrins.

¹³⁶ Vgl. hierzu etwa die Zusammenstellung bei Scholz (1993), S. 71-83.

¹³⁷ Cosima, *Tagebuch zum 3.2.1879*. In diesem Sinne ist daher auch Zelinskys (1982a) oben angesprochener Begriff der „Vernichtungs-Bedeutung“ der Wagner’schen Musik gänzlich verfehlt, lässt sich

3.6 Dies leitet zum nächsten Motiv über, denn tatsächlich wäre Wagner sich selbst nicht treu, wenn der Topos des Bluts allein mit Versuchung und Versagen und nicht auch mit dem Motiv des Entsagens verbunden wäre, welches seiner intensiven und immer erneuerten Lektüre Schopenhauers wie auch zahlreicher Schriften über den Buddhismus entsprang und, autobiographisch aufgeladen – bedenkt man die zerrissene Leidenschaft zu verheirateten Frauen wie Mathilde Wesendonck oder Cosima von Bülow¹³⁸ – alle Liebesbeziehungen seiner großen Opern prägt. Auch der *Parsifal* entgeht dieser Thematik nicht, sondern verquickt diese mit dem Motiv des Bluts, welches sowohl Ausdruck des göttlichen Selbstopfers und der leiblichen Versuchung wie auch der Flucht vor dem irdischen Leiden ist.¹³⁹ Da Schopenhauer zufolge alles Geschehen der Welt auf das Wirken des Willens zurückzuführen ist und Leid schafft, so dass allein Entsagen und Verneinen einen möglichen Ausweg aus dieser Tragik ermöglichen, ist nicht erstaunlich, dass alle drei Hauptfiguren des Wagnerschen Bühnenweihfestspiels, also Klingsor, Amfortas und Parsifal, gleichzeitig drei Varianten der Entsagung darstellen, während gerade die einzige weibliche Gestalt der Oper, Kundry, der Entsagung unfähig ist.¹⁴⁰ Der Zauberer Klingsor, dessen Burg Wagner übrigens am maurischen Südhang der Pyrenäen verortet, entsagt der Geschlechtlichkeit auf gewaltsame und daher ungültige Art, indem er sich selbst entmannt – ein Element, welches deutlich Wagners Handschrift zeigt, da der „Clinschor“ Wolframs von einem betrogenen Ehemann entmannt wird.¹⁴¹ Amfortas hingegen, der Versuchung der Triebe erlegen und seitdem mit einer unheilbaren (bei Wolfram ebenfalls in der Genitalgegend verorteten) Wunde geschlagen, sucht, wie vormals Tristan, der Qual und Reue durch Selbstentsagung und dem Wunsch nach Selbstauslöschung zu entkommen, indem er seine Ritter um seinen Tod anfleht und auch hier auf sein Blut aufmerksam macht:

„– Hier bin ich – die off'ne Wunde hier! / Das mich vergiftet, hier fließt mein Blut. / Heraus die Waffe! Taucht eure Schwerter / tief – tief, bis ans Heft! Ihr Helden, auf! / Tötet den Sünder mit seiner Qual: / von selbst dann leuchtet euch wohl der Grall!“¹⁴²

die Identifizierung Kundrys mit einer jüdischen Gestalt doch in ähnlicher Form bereits im *Fliegenden Holländer* nachweisen, dessen Protagonist schon in Heinrich Heines „Aus den Memoiren des Herren Schnabelewopski“ als „ewiger Jude des Ozeans“ bezeichnet wurde und auch von Wagner in „Eine Mitteilung an meine Freunde“ (1851) mit diesem assoziiert wurde, ohne dass der „Holländer“ doch in ähnlicher Weise zu Antisemitismus-Vorwürfen herangezogen würde.

¹³⁸ Inwieweit sich diese autobiographischen und psychologischen Erfahrungen in allen Personen des *Parsifal* widerspiegeln, also in Parsifal, Klingsor und Amfortas, vgl. Dettmering (1976), S. 203-212; Wapnewski (1978), S. 201-268.

¹³⁹ In diesem Sinne ist auch die enge inhaltliche Verbindung zwischen Christentum-Buddhismus-Schopenhauer verständlich, welche den Parsifal durchzieht und durch Wagners Ausspruch *Ja, mir hat Schopenhauer das Christentum erschlossen* verdeutlicht wird (Cosima, Tagebucheintrag zum 19.2.1879).

¹⁴⁰ Allgemein zu den Schopenhauerschen Anklängen des *Parsifal* Kienzle (1992).

¹⁴¹ Wolfram, Parzival 656 f., bes. 657,3-9: *Muoꝛ ich iu siniu tougen sagn, / des sol ich invern urloup tragn: / doch sint diu selben mere / mir ze sagen ungebare, / wā mit er kom in zoubers site. / zeim kapūn mit eime snite / wart Clinschor gemachet.*

¹⁴² Wagner, Parsifal 3,1254-1259.

Allein Parsifal symbolisiert den notwendigen Prozess von Versuchung und Entsagen ohne eigene Schuld, da der Verzicht nicht erst durch die Einsicht in die eigene Schuld entsteht, sondern bereits im Moment der Versuchung selbst durch das Mitleid mit dem, der der Versuchung erliegt, geboren wurde, wenn er auch die Erweckung aus kindlicher Selbstbezogenheit und die Öffnung zum Mitleid – dabei freilich aber auch die Befähigung zu Schuld und Sünde – erst aus der Versuchung bezieht. Denn im Gegensatz zu Amfortas erliegt Parsifal nicht dem ‚*Augenblick dämonischen Versenkens*‘, wie R. die Takte bezeichnet, welche den Kuß Kundry's begleiten und worin das tödliche, wie Gift sich schlängelnde Motiv der Liebessehnsucht vernichtend wirkt.¹⁴³ Vielmehr entsagt Parsifal sowohl der Versuchung der Selbstverstümmelung als auch dem von Kundry empfohlenen Sichversenken in der Sünde,¹⁴⁴ indem er allein die Entsagung als Weg des Heils bezeichnet und erklärt:

„Auch dir bin ich zum Heil gesandt, / bleibst du dem Sehnen abgewandt. / Die Labung, die dein Leiden endet, / beut nicht der Quell, aus dem es fließt: / das Heil wird nimmer dir gespendet, / wenn jener Quell sich dir nicht schließt.“¹⁴⁵

Hier besteht also ein fundamentaler Unterschied zum *Tristan*, denn während dort der Liebestod als einziger Ausweg aus der Sünde erscheint,¹⁴⁶ wird im *Parsifal* dem sich in ähnlicher Lage befindlichen Amfortas die Selbsttötung durch den mildtätigen Anblick des Grals versagt und sein Leiden verlängert, da die Erlösung allein dem Mitleid Parsifals vorbehalten wird, der zwar selbst der Liebe begegnet, diese aber als sinnentleerten Trieb von sich weist und sich nach dem Vorbild Christi durch die Entsagung egoistischer Individuation zu wahrhaft allmenschlichem Mitleiden durchringen kann – eine von Cosima wie Richard Wagner selbst hervorgehobene Interpretation, die wieder die Bedeutung des Bluts als Symbol des Opfers hervorhebt:

„Als wir allein sind, sage ich ihm: ‚Tristan und Parsifal, der eine stirbt aus Willen zum Leben, der andre lebt aus ersterbendem Willen.‘ R.: ‚Du mußt immer ein Mot haben‘, - nach einer Pause: ‚Parsifal sieht Tristan (Amfortas)‘, nach einer andren Pause: ‚Dazwischen ist etwas getreten – das Blut Christi.‘ - -“¹⁴⁷

¹⁴³ Cosima, Tagebuch zum 4.6.1878. Auch in einem Brief an Ludwig II. vom 7.9.1865 äußerte Wagner sich zu dieser Thematik, indem er erklärte: *Der Kuß, der Anfortas der Sünde verfallen läßt, er weckt in Parsifal das volle Bewußtsein jener Sünde, nicht aber als die seinige, sondern die des jammervoll Leidenden, dessen Klagen er zuvor nur dumpf empfand, davon ihm nun aber, am eigenen Mitgefühl der Sünde, der Grund hell aufging.*

¹⁴⁴ Wagner, Parsifal 2,920-923: *So war es mein Kuß, / der welthellsichtig dich machte? / Mein volles Liebesumfangen / läßt dich dann Gottheit erlangen.* Ein Vorbild für den Kuss der Kundry mag auch in Berthold Auerbachs Roman „Spinoza. Ein Denkerleben“ vom Jahr 1837 gesehen werden, wo Ahasverus in Umkehr der Verlachung Christi den schlafenden Spinoza küsst und durch das Werk des jüdischen Philosophen erlöst wird, welcher, von Juden verstoßen und von Christen verehrt, das Zeitalter einer neuen Wahrheit anbrechen lässt. Zur Parallele vgl. Hartwich (2005), S. 213 f.

¹⁴⁵ Wagner, Parsifal 2,904-909.

¹⁴⁶ Wagner, Tristan 3,1941-1953: *Die alte Weise / sagt mir's wieder: - / mich sehnen - und sterben, / sterben - und mich sehnen! / Nein! ach nein! / So heißt sie nicht: / Sehnen! Sehnen - / im sterben mich zu sehnen, / vor Sehnsucht nicht zu sterben! - / die nicht erstirbt, / sehrend nun ruft / nach Sterbens Ruh' / sie der fernen Ärztin zu.*

¹⁴⁷ Cosima, Tagebuch zum 18.12.1881.

3.7 Die umstrittene Frage nach der Christlichkeit der Blutsymbolik des *Parsifal*¹⁴⁸ ist angesichts solcher Passagen nicht einfach zu lösen, denn selbst wenn Wagner etwa in einem Brief vom September 1865 an Ludwig II. noch die Parallele *Adam – Eva: Christus* und *Amfortas – Kundry: Parzival* zieht,¹⁴⁹ so wäre es doch verkehrt, die Oper in religiös-philosophischer Hinsicht einzig unter dem formalen Blickwinkel des Christentums zu interpretieren, erklärte Wagner selbst doch angesichts des von Wolzogen verfassten Aufsatzes „Bühnenweihfestspiel“ am 20. Oktober 1878, dieser sei zu weit gegangen, indem er *Parsifal* ein *Abbild des Heilandes* nennt: *„Ich habe an den Heiland dabei gar nicht gedacht.“*¹⁵⁰ Tatsächlich nämlich ist zumindest der buddhistische Einfluss ebenso bedeutsam wie der christliche, ja vielleicht noch bedeutsamer, da das Christentum Wagners dank der Vermittlung Schopenhauers dem Buddhismus näher stand als dem Judentum.¹⁵¹ 1856 las Wagner *L'introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* von Eugène Burnouf und entwarf sofort anschließend eine buddhistische Oper mit dem Titel *Die Sieger*,¹⁵² welche nie vertont wurde, aber inhaltlich ganz klar in den *Parsifal* eingeflossen ist. Tatsächlich nämlich sollte das Stück von Prakriti, einem Tschandalamädchen, handeln, welches in einer früheren Inkarnation die Liebe eines Brahmanensohns verschmäht hatte und nun, unsterblich in Buddhas Lieblingsjünger Ananda verliebt, diesen mit Hilfe von Zaubertränken zu verführen sucht. Dem Buddha aber gelingt es, Ananda zu retten und Prakritis Liebe jeder Sinnlichkeit zu berauben, woraufhin er sie in seine Gemeinde aufnimmt und erlöst. Die deutlichen Parallelen zu Kundry – ihre zahlreichen, von Gurnemanz erwähnten Inkarnationen,¹⁵³ ihr Schuldlos-Schuldig-Werden und ihre Erlösung durch die Taufe – sind umso offensichtlicher, als Wagner sich nachweislich in den 70er und 80er Jahren weiterhin intensiv mit dem Buddhismus beschäftigt

¹⁴⁸ Vgl. hierzu etwa die antagonistischen Positionen von Gutman (1990), S. 432 und 439 („amazing, that Parsifal was ever considered a Christian work“) und Reinhardt (1979) sowie Beckett (1981), S. 140 und 148.

¹⁴⁹ Wagner, Brief vom 7.9.1865 an Ludwig II.: *Mein Teurer, kann ich in so tief sinnigen Materien anders als im Gleichnis, durch Vergleichung sprechen? [...] Adam – Eva: Christus. – wie wäre es, wenn wir zu ihnen stellen: – Anfortas – Kundry: Parzival? Doch mit großer Behutsamkeit!*

¹⁵⁰ Cosima Tagebuch zum 21.10.1878.

¹⁵¹ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Teil 2, Buch 4, Kap. 48: „Der innerste Kern und Geist des Christenthums ist mit dem des Brahmanismus und Buddhismus der selbe: sämmtlich lehren sie eine schwere Verschuldung des Menschengeschlechts durch das Daseyn selbst [...]. Aber freilich hat der Jüdische Theismus, auf den er gepropft wurde, gar wundersame Zusätze erhalten müssen, um sich jenem, Sündenfall anzufügen.“ Wagner (laut Cosimas Tagebuch zum 26.6.1878): *Ja, Schopenhauer und andere hatten es ausgesprochen, daß es ein Unglück sei, daß das Christentum auf das Judentum aufgepropft sei.*

¹⁵² Wagner, *Mein Leben*, S. 541 f.: *Von dieser [Lektüre] regte mich am bedeutendsten Burnouffs ‚Introduction à l'histoire du Bouddhisme‘ an; dieser entnahm ich sogar den Stoff zu einer dramatischen Dichtung, welcher seitdem, obwohl nur im ungefähren Entwürfe, stets in mir fortgelebt hat und vielleicht noch einmal ausgeführt werden dürfte. Ich gab ihm den Titel ‚Die Sieger‘; er gründete sich auf die einfache Legende von der Aufnahme eines Tschandala-Mädchens in den erhabenen Bettlerorden Cakjamonis, wozu sie durch die schmerzlichst gesteigerte und geläuterte Liebe zu Ananda, dem Hauptjünger des Buddha, sich würdig macht.*

¹⁵³ Wagner, *Parsifal* 1,115-119: *Ja, eine Verwünschte mag sie sein: / Hier lebt sie heut, – / vielleicht erneut, / zu bißsen Schuld aus früherem Leben, / die dorten ihr noch nicht vergeben.*

hat¹⁵⁴ und noch in seinem letzten Aufsatz *Über das Weibliche im Menschlichen* die Erlösung der Frau im Buddhismus explizit als bewunderungswürdigen Zug betont.¹⁵⁵ In diesem Sinne lässt sich die Figur Klingsors mit dem buddhistischen Todesgott Mâra in Verbindung bringen, welcher Buddha, wie später Satan Jesus, die Weltherrschaft, langes Leben und unbegrenzte Lust anbietet, wenn er von seiner Aufgabe abrückt. Die buddhistischen Parallelen gehen hier zudem noch weiter als die christlichen, da Mâra Buddha durch seine Töchter in Versuchung bringen will und ihm, als dies misslingt, einen Diskus entgegenschleudert, welcher über seinem Haupt schweben bleibt, woraufhin Mâras Schloss in sich zusammenstürzt und Buddha der letzten Anfechtung von 600 schönen Mädchen, die ihn zu verführen suchen, widersteht¹⁵⁶ – ein ganz an Wagners *Parsifal* erinnernder Handlungsstrang, wo der durch Klingsor geschleuderte heilige Speer über Parsifals Haupt schweben bleibt, von diesem aufgefangen und im Zeichen des Kreuzes geschwenkt wird, worauf das Zauberschloss zerstört und die Schließung der Wunde vorweggenommen wird.

Klingsor: „Halt da! Dich bann ich mit der rechten Wehr: / Den Toren stell' mir seines Meisters Speer!“ Parsifal: „Mit diesem Zeichen bann' ich deinen Zauber: / wie die Wunde er schließe, / die mit ihm du schlugest, – / in Trauer und Trümmer / stürze er die trügende Pracht!“¹⁵⁷

In diesem Lichte ist auch der Umgang Wagners mit dem Mitleidsgedanken Wolframs hochgradig bedeutsam. Während sich nämlich Parsifal im mittelalterlichen Gralsroman dadurch versündigt, dass er aus falscher Scham vor der Bloßstellung eigener Unwissenheit es unterlässt, Amfortas nach dem Grund seines Leidens zu fragen und somit sein christliches Mitleid zu bekunden, ist es bei Wagner nicht das Fehlen der Frage, sondern das Fehlen des Gefühls, welches im Zentrum steht, was dadurch ersichtlich wird, dass Wagner bereits 1859 die Mitleidsfrage als *so ganz abgeschmackt und völlig bedeutungslos* bezeichnet.¹⁵⁸ Somit steht am Ende der Oper auch nicht die rituelle Stellung der zu Anfang unterlassenen „Frage“;¹⁵⁹ vielmehr ist es allein die nach langer Zeit der Prüfung gefestigte Entsagung und damit die gelungene Rückführung des heiligen Speers zur Gralsburg, welche die innere Reinheit Parsifals bekundet und dadurch die Genesung

¹⁵⁴ Vgl. Buschinger (2007), S. 134-136.

¹⁵⁵ Wagner, *Über das Weibliche im Menschlichen*, S. 343: *Es ist ein schöner Zug der Legende [i.e. des Buddha], welcher auch den Siegreich-Vollendeten zur Aufnahme des Weibes sich bestimmen läßt.* Hierauf folgt aber der bedeutsame Zusatz: *Allerdings geht der Prozeß der Emanzipation des Weibes nur unter ekstatischen Zuckungen vor sich. Liebe – Tragik.*

¹⁵⁶ Zu dieser Parallele Buschinger (2007), S. 142. Inwieweit die Blumenmädchen und weitere orientalisierende Elemente der Handlung dem Austausch mit Judith Gautier zu verdanken waren, der letzten Liebe Wagners und eine seiner ersten Exegetinnen, sei dahingestellt; hierzu allgemein Knapp (2004). Auf jeden Fall verweist die verführerische Natur der auch von Lamprecht dem Pfaffen inspirierten Blumenmädchen eher auf den buddhistischen Einfluss als auf Wolfram, der nur von 400 im Zaubergarten Klingsors gefangenen adligen Damen weiß.

¹⁵⁷ Wagner, *Parsifal* 2,967-973.

¹⁵⁸ Wagner, Brief an Mathilde Wesendonck vom 30.5.1859. Hierzu dann auch Wapnewski (1878), S. 225-227.

¹⁵⁹ Im Wortlaut Wolframs, *Parzival* 795,29: *Oeheim, waz wirret dier?*

des kranken Gralskönigs ermöglicht, der durch eine Berührung der blutenden Wunde mit der nunmehr ebenfalls blutenden Waffe geheilt wird – man bemerkt den Rückgriff auf die Longinussage – und an dessen Stelle der bereits durch Gurnemanz gesalbte Parsifal als neuer und würdigerer König, aber immer noch als Mensch und nicht etwa transzendenter „Erlöser-Ersatz“,¹⁶⁰ treten wird:

„Den heil’gen Speer – / ich bring’ ihn euch zurück! / (Alles blickt in höchster Entzückung auf den emporgehaltenen Speer, zu dessen Spitze aufschauend Parsifal in Begeisterung fortfährt.) Oh! Welchen Wunders höchstes Glück! – / Der deine Wunde durfte schließen, / ihm seh ich heil’ges Blut entfließen / in Sehnsucht nach dem verwandten Quelle, / der dort fließt in des Grales Welle!“¹⁶¹

4. Schlussüberlegungen

„Blut“ spielt in allen Wagneroperen eine ganz besondere Rolle und ist zumindest in den Hauptwerken systematisch mit dem Thema schicksalshafter Liebe gekoppelt. So wird im *Tristan* die „Blutschuld“, die jener durch den Tod von Isolde Verwandten Morold auf sich geladen hat, zum eigentlichen Auslöser des Liebesdramas, so dass nur der Liebestod durch Aufreißen einer blutenden Wunde ein Ausweg aus dem Dilemma von Schuld und Liebe zu sein scheint.¹⁶² Auch der *Ring* ist voll von Anspielungen auf die besondere, zwischen Gewalt und Liebe angesiedelte Kraft des Blutes. So erwächst in der *Walküre* erst durch den Konflikt mit Hagen, der an Siegmund Rache für Sippenblut nehmen muss,¹⁶³ die Liebe und „*Blutschande*“ zwischen den Geschwistern Siegmund und Sieglinde¹⁶⁴ und kann letztlich nur durch den Tod Siegmunds gesühnt werden. Im *Siegfried* ist es das Blut des Drachen, welches Siegfried, der wie Parsifal ein „*kindischer Held*“ ist,¹⁶⁵ unverwundbar macht und ihm ermöglicht, die Sprache der Vögel zu verstehen, welche ihn zum Felsen Brünnhilds führen,¹⁶⁶ wo er sich die schlafende

¹⁶⁰ In diesem Sinne mögen auch die Schlussworte des *Parsifal*, *Erlösung dem Erlöser*, die trotz seiner seelischen Vervollkommnung immer noch menschliche, also erlösungsbedürftige Natur Parsifals selbst bezeichnen; hierzu auch Küng (1982), S. 34. Nicht ganz von der Hand zu weisen ist freilich Zelinskis (1982b) Interpretation der Stelle als Zeugnis für „Wagners Zentralidee des reinen, das heißt vom Judentum gereinigten, arischen, sündelosen Jesus“, welche Cosimas eigener Deutung in ihrem Tagebucheintrag vom 25.6.1878 entspricht (welche ihr ein sibyllinisches *Du bist kühn, Weibchen* Wagners eintrug) und sich auch in einem Brief Wagners und Hans von Wolzogen vom 17.1.1880 finden lässt.

¹⁶¹ Wagner, *Parsifal* 3,1269-1275.

¹⁶² Wagner, *Tristan* 3,2159-2170. Aufzug, 2. Szene: *Mit blutender Wunde / bekämpft’ ich einst Morolden, mit blutender Wunde / erjag’ ich mir heut Isolden! / Heia, mein Blut! / Lustig nun fließe! / Die mir die Wunde auf ewig schließe / sie naht wie ein Held, / sie naht mir zum Heil! / Vergeb’ die Welt / meiner jauchzenden Eil!*

¹⁶³ Wagner, *Walküre* 1,249-255: *Zur Rache ward ich gerufen, / Sühne zu nehmen für Sippenblut: / zu spät kam ich, und kehrte nun heim, / des flücht’gen Frevlers Spur im eignen Haus zu erspähn. –*

¹⁶⁴ Wagner, *Walküre* 1,607-609 (Schlussworte des 1. Aufzugs): *Braut und Schwester / bist du dem Bruder – / so blübe denn Wälsungen-Blut!*

¹⁶⁵ Wagner, *Siegfried* 3,2720-2724: *O kindischer Held! / O herrlicher Knabe! / Du hehrster Taten / töriger Hort!*

¹⁶⁶ Wagner, *Siegfried*, 2. Aufzug, 2. Szene.

Walküre gewinnt und im Liebstaumel sein ihr entgegenwallendes Blut beschwört.¹⁶⁷ In der *Götterdämmerung* schließlich ist es die folgenreiche Blutsbrüderschaft zwischen Siegfried dem Walsung und Gunther dem Gibichung, welche die eigentliche Handlung auslöst, nämlich den Verrat Siegfrieds an Brünnhild durch seine unfreiwillige, da durch einen Liebestrank verursachte Bindung an Kriemhild;¹⁶⁸ eine Blutsbrüderschaft, der sich Hagen, der spätere Mörder Siegfrieds, nicht anschließt, ist er, der Halbbruder Gunthers und Sohn des Nibelungen Alberich, doch nur zur Hälfte ein Mensch und erklärt daher: *Nicht fließt mir's echt und edel wie euch; / störrisch und kalt stockt's in mir.*¹⁶⁹ Und auch hier ist es erst der Tod Siegfrieds, welcher dessen Vergehen gegen die Liebe Brünnhilds reinigt und letztlich die Rückkehr des Rings in den Rhein ermöglicht.

Doch wenn diese verschiedenen Erwähnungen auch beweisen, wie geschickt und kenntnisreich Wagner nicht nur die von den jeweiligen Legenden vorgegebene Motivik übernimmt, sondern auch interpretatorisch dem Grundgehalt seiner Werke anpasst, so ist doch keine seiner Opern komplexer und vielschichtiger in der Verwendung dieses Motivs als der *Parsifal*, und dies nicht nur, weil das Blut in der Vorlage Wolfram von Eschenbachs eine besondere Rolle spielt, sondern auch und vor allem, weil Wagner im *Parsifal* wie in keinem weiteren Werk Persönlichstes und Mythischstes verschmelzen lässt und über den engeren Sagenstoff hinweg Brücken zu entferntesten Themenbereichen schlägt. So ist es das Blut des spielerisch erschossenen Schwans, welches die erste Schuld Parsifals begründet und in die Gralsburg führt, dessen König wiederum an einer unschließbaren Wunde leidet, die ihm mit dem Speer, der Christi Blut vergoss, selbst geschlagen wurde, weil er durch seine Begierde nach Kundry selbst Blutschuld auf sich geladen hat. Auch das in der Burg zelebrierte Gralsmysterium ist vom Blutsmythos durchdrungen, denn während der Speer Christi Blut vergoss, nahm der Gral als Abendmahlskelch es wieder auf, so dass dieser seinen Hütern Spender des Bluts Christi ist und somit ewig fließender Quell geistiger wie körperlicher Nahrung. Wieder ist es dann das Vergießen des Bluts der Helden, die Klingsors Zauberschloss bewachen, welches Parsifal Kundry zuführt, deren Kuss dasselbe sündige Verlangen in seinem Blut wie in dem Amfortas' hervorruft, hierdurch aber auch sein Mitleid mit diesem erweckt. Und schließlich ist es, nachdem Parsifal sich durch sein Entsagen in den Besitz des Speers gebracht hat, das Bluten der heiligen Waffe selbst, welches die Wunde Amfortas' schließt und die Reinheit des neuen Gralskönigs bekundet.

¹⁶⁷ Wagner, Siegfried 3,2709-2719: *Wie des Blutes Ströme sich zünden, / wie der Blicke Strahlen sich zehren, / Wie die Arme brünstig sich pressen – / kehrt mir zurück mein kühner Mut, / und das Fürchten, ach! / das ich nie gelernt – / das Fürchten, das du / kaum mich gelehrt: / das Fürchten – mich dünkt – / ich Dummer vergaß es schon wieder.*

¹⁶⁸ Wagner, Götterdämmerung 1,493-508: *Blühenden Lebens / labendes Blut / träufelt' ich in den Trank: / bruderbrünstig, / mutig gemischt, / blüh' im Trank unser Blut. / Treue trink' ich dem Freund: / Froh und frei / entblühe dem Bund / Blut-Brüderschaft heut! / Bricht ein Bruder den Bund, / Trügt den Treuen der Freund: / was in Tropfen hold / heute wir tranken, / in Strahlen ström' es dahin, / fromme Sühne dem Freund!*

¹⁶⁹ Wagner, Götterdämmerung 1,512-519: *Mein Blut verdärb' euch den Trank; / nicht fließt mir's echt / und edel wie euch; / störrisch und kalt / stockt's in mir; / nicht will's die Wange mir röten. / Drum bleibt ich fern / vom feurigen Bund.*

Der Topos des Bluts ist hier also äußerst vielschichtig eingesetzt und nimmt die Themen der Vorgängeroper auf, erweitert sie jedoch um wesentliche Dimensionen: „Blut“ ist in den Adern Amfortas' und Parsifals Sinnbild für triebhaftes Verlangen, in den Adern Christi Synonym opferwilliger Reinheit, in den Adern Kundrys biologisch oder geschlechtlich angelegtes, wenn auch durchaus erlösungsfähiges Antipodentum zur Reinheit der Gralswelt, und schließlich in den Adern der Gralsritter kämpferischer Impetus. Ähnlich vieldeutig hat sich das in allen Opern präsente Motiv des „Entsagens“ aufgeladen: „Entsagen“ ist Teil der christlichen religiösen Botschaft, Bedingung auf dem Weg zu buddhistischer Weltablösung und Ausbrechen aus dem Zyklus der Wiedergeburt und – vielleicht schon bei Wagner – „rassische“ Pflicht dem eigenen, angeblich „höheren“ Blut gegenüber. Dass hierbei diese Interpretationen einander nicht nur gegenseitig bereichern, sondern auch widersprechen, ist in der Natur des Kunstwerks angelegt, dessen Deutungen selbst in den verschiedenen Nummern der kurz nach der Erstaufführung erschienenen Bayreuther Blätter differieren.¹⁷⁰

Somit ist denn Wagners *Parsifal* nicht allein aus dem Werktext verständlich, sondern nur durch eine zusammenschauende Übersicht über seine Quellen, über seine einer vielfältigen persönlichen Entwicklung unterworfenen Deutung durch den Autor selbst und schließlich sein Nachwirken. *Parsifal* ist daher in jeder Beziehung Gesamtkunstwerk, ja sogar Weltentwurf, in dessen Zentrum – zumindest ursprünglich, trotz des im Geist des 19. Jahrhunderts verwurzelten, mystisch-romantisch-völkischen Chauvinismus – die allumfassende und darum eben jeden Menschen ungeachtet seiner Herkunft betreffende Mitleidsbotschaft des Christentums steht:

„Fanden wir nun dem Blute der sogenannten weißen Rasse die Fähigkeit des bewußten Leidens in besonderem Grade zueigen, so müssen wir jetzt im Blute des Heilandes den Inbegriff des bewußt wollenden Leidens selbst erkennen, das als göttliches Mitleiden durch die ganze menschliche Gattung, als Urquell derselben, sich ergießt.“¹⁷¹

Man mag daher den *Parsifal* auf verschiedenste Weise einschätzen. Man mag die Oper wie Nietzsche als großes Erzeugnis der dem Untergang geweihten Kunst der *décadence* interpretieren, in welcher das Schwülstig-Schauspielerhafte endgültig Oberhand über gesunde Selbstbegrenzung, klassische Schlichtheit, Natürlichkeit der Instinkte gewinnt.¹⁷² Man mag den *Parsifal*, zusammen mit dem Kulturphilosophen Oswald Spengler, als letztes Erzeugnis der abendländischen Kunst betrachten, zwar bereits vom Theaterhaften eines spätzeitlichen europäischen Hellenismus berührt, trotz allem aber

¹⁷⁰ Cicora (1987).

¹⁷¹ Wagner, Heldentum und Christentum.

¹⁷² Nietzsche, Nietzsche contra Wagner, Kap. Wagner als Apostel der Keuschheit, § 3: Ist der *Hass auf das Leben* bei ihm Herr geworden, wie bei Flaubert? ... Denn der Parsifal ist ein Werk der Tücke, der Rachsucht, der heimlichen Giftmischerei gegen die Voraussetzungen des Lebens, ein *schlechtes* Werk. – Die Predigt der Keuschheit bleibt eine Aufreizung zur Widernatur: ich verachte Jedermann, der den Parsifal nicht als Attentat auf die Sittlichkeit empfindet. –

wahrhaft groß und erhaben.¹⁷³ Man mag, ähnlich Thomas Mann, den *Parsifal* trotz aller Bewunderung für den vielfältigen Symbolismus seiner Handlung mit bewusster Distanz humoristisch betrachten und etwa die psychologische Übersteigerung seiner Charaktere betonen.¹⁷⁴ Nichtsdestoweniger beweist auch diese Vielschichtigkeit der Wertungen, dass Wagners *Parsifal* eben auch jenseits des Dekadenten, jenseits des Gestellt-Überzogenen, als Kunstwerk eben darum anzieht und vielleicht auch abstößt, immer aber fasziniert und interessiert, weil sein symbolisches Bezugssystem sich eben nicht auf „eine“ Botschaft reduzieren lässt, sondern in ihrer fast krankhaften Vielschichtigkeit kaum einen Aspekt christlich-abendländischer Geisteswelt unberührt lässt und kaleidoskopartig die verschiedensten Analysen erlaubt und zulässt, ohne doch Inkonsistenzen zu enthüllen oder, schlimmer noch, letztgültige „Klärung“ zu ermöglichen. Gleich der Beschäftigung mit der antiken Sagenwelt ist auch der Versuch einer Annäherung an den *Parsifal* „*Arbeit am Mythos*“,¹⁷⁵ und wenn auch der Wagner'schen Oper die Natürlichkeit und Spontaneität der griechischen Erzählungen fehlt, welche ja als jahrhundertelange Kollektivschöpfung eines ganzen Volks zu verstehen sind, während uns Quellen, Werkentstehung und Eigenkommentare Wagners die „Künstlichkeit“ seines Werks eindringlich vor Augen führen, so sind Text und, mehr noch, Musik, darum nicht geringer zu schätzen. Ganz im Gegenteil ist doch auch die intellektualisierende Konstruktion von Kunst, welche sich eben ihrer „Gemachtheit“ durchaus bewusst ist und diese dem Publikum in vielfältiger Selbstdeutung explizit vor Augen führt, eine der wichtigsten Merkmale des Kunstschaffens des späten 19. und des 20. Jahrhunderts und erhebt als solche Anspruch auf unser Verständnis.¹⁷⁶ Und wenn auch das Fehlen von „Einfachheit“ und „Ursprünglichkeit“ als Anzeichen von Dekadenz, Instinktchwäche

¹⁷³ Spengler (1923/1997), S. 149 und 374: Goethes zweiter Faust, Wagners Parsifal verraten im voraus, welche Gestalt unser Seelentum in den nächsten, den letzten schöpferischen Jahrhunderten annehmen wird. [...] Pergamon ist das Seitenstück von Bayreuth. [...] alles, was Nietzsche gegen Wagner und Bayreuth, den ‚Ring‘ und den ‚Parsifal‘ vorbrachte, läßt sich, unter Gebrauch ganz derselben Ausdrücke wie Dekadenz und Schauspielerei, auf diese Plastik anwenden [...] Dieselbe Theatralik, dieselbe Anlehnung an alte, mythische, nicht mehr geglaubte Motrive, dieselbe rücksichtslose Massenwirkung auf die Nerven, aber auch dieselbe sehr bewußte Wucht, Größe und Erhabenheit, die dennoch einen Mangel an innerer Kraft nicht ganz zu verbergen weiß.

¹⁷⁴ Mann (1933/1974), S. 404 f. „Der Personenzettel des Parsifal – was für eine Gesellschaft im Grunde! Welche Häufung extremer und anstößiger Ausgefallenheit! Ein von eigener Hand entmannter Zauberer; ein desperates Doppelwesen aus Verderberin und büßender Magdalena mit kataplektischen Übergangszuständen zwischen den beiden Existenzformen; ein liebesiecher Oberpriester, der auf die Erlösung durch einen keuschen Knaben harret; dieser reine Tor und Erlöserknabe selbst, so anders geartet als der aufgeweckte Erwecker Brünhildes und in seiner Art ebenfalls ein Fall von entlegener Sonderbarkeit.“

¹⁷⁵ Zum Begriff vgl. Blumenberg (1979).

¹⁷⁶ Dessen war Wagner selbst sich durchaus bewusst, wenn er 1880 schrieb (Religion und Kunst, S. 213), dass *da, wo die Religion künstlich wird, es der Kunst vorbehalten sei, den Kern der Religion zu retten, indem sie die mythischen Symbole, welche die erstere im eigentlichen Sinne als wahr geglaubt wissen will, ihrem sinnbildlichen Werte nach erfäßt, um durch ideale Darstellung derselben die in ihnen verborgene tiefe Wahrheit erkennen zu lassen.*

oder gar „Unwahrheit“¹⁷⁷ bewertet werden mag – zumindest was den Vergleich mit der (nicht unproblematischen) Definition von „klassischer“ Kunst betrifft –, so liegt beim *Parsifal* doch das „Eigentliche“ der Kunst gerade in ihrer extremen Künstlichkeit, welche durch die bewusste Häufung und Anordnung von Bezugspunkten und Deutungsmustern schon fast wieder zu ursprünglicher, in der Freude am Spiel nahezu natürlicher Kunst wird und somit auch zu echter metaphysischer Botschaft...

Literatur

Schriften Richard Wagners und Cosima Wagners

1. Richard Wagner, Musikdramen, Hrsg. und eingel. von Franz Drexl, Regensburg 1933.
2. Richard Wagner, Jesus von Nazareth. Ein dichterischer Entwurf (1849), in: *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Bd. 11, Leipzig 1911, S. 273-324.
3. Richard Wagner, Mein Leben (1868), Hrsg. von Martin Gregor Dellin, München 1963.
4. Richard Wagner, Das Judentum in der Musik (1850/1869), in: *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Bd. 5, Leipzig 1911, S. 66-85.
5. Richard Wagner an Mathilde Wesendonck. Tagebuchblätter und Briefe 1853-1871, Hrsg. von W. Golther, Berlin 231904.
6. Richard Wagner, Religion und Kunst (1880), in: *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Bd. 10, Leipzig 1911, S. 211-252.
7. Richard Wagner, Heldenthum und Christentum (1881), in: *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Bd. 10, Leipzig 1911, S. 275-285.
8. Richard Wagner, Das Braune Buch. Tagebuchaufzeichnungen von 1865 bis 1882, Hrsg. von Joachim Bergfeld, München/Zürich 1988.
9. Richard Wagner, Über das Weibliche im Menschlichen. Als Abschluß zu „Religion und Kunst“ (1883), in: *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Bd. 12, Leipzig 1911, S. 343-345.
10. Richard Wagner, Gesammelte Briefe, Hrsg. von J. Kapp und E. Kastner, Leipzig 1914.
11. Cosima Wagner, Tagebücher, Hrsg. von Martin Gregor-Dellin, 2 Bde., München 1976-1977.

¹⁷⁷ Vgl. etwa Adorno (1956/57), S. 51: „Dem künstlerischen Ausdruck dessen, was nach dem Schopenhauerschen Dogma das Wesen der Welt ist, des blinden Willens, und der Verherrlichung des Quietivs, der Verneinung des Willens durchs Mitleid, wird von dem Werke schimärisch die Kraft der Erlösung zugetraut. In der Vergeblichkeit dieser Hoffnung aber, der Unwahrheit des Parsifal, entspringt seine Wahrheit, seine Unmöglichkeit, aus bloßem Geist den entsunkenen Sinn zu beschwören.“

Sekundärliteratur

1. Adorno (1937/38): Theodor W. Adorno, Versuch über Wagner (1937-1938), in: ders., Gesammelte Schriften, Hrsg. von R. Tiedemann, Bd. 13, Darmstadt 1998, S. 7-148.
2. Adorno (1956/57): Theodor W. Adorno, Zur Partitur des ‚Parsifal‘ (1956/57), in: ders., Gesammelte Schriften, Hrsg. von R. Tiedemann, Bd. 17, Darmstadt 1998, S. 47-51.
3. Alberry (1938): Charles R.C. Allberry (Ed.), A Manichaeic Psalm-Book, Stuttgart 1938.
4. Barber (2004): Richard Barber, The Holy Grail: Imagination and Belief, Harvard 2004.
5. Baumgartner/Mertens/Bergner/Besamusca (1989): E. Baumgartner, V. Mertens, H. Bergner, A.A.M. Besamusca, Gra(a)l, -sdichtung, in: Lexikon des Mittelalters 4 (1989), Sp. 1616-1621.
6. Beckett (1981): Lucy Beckett, Richard Wagner: Parsifal, Cambridge 1981.
7. Bentley (2002): Toni Bentley, Sisters of Salome, Yale 2002.
8. Blumenberg (1979): Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt 1979.
9. Boissel (1993): Jean Boissel, Gobineau: biographie, mythes et réalité, Paris 1993.
10. Borchmeyer (1991): Dieter Borchmeyer, Richard Wagner. Theory and Theater, Oxford 1991.
11. Borchmeyer (2000): Dieter Borchmeyer (Hrsg.), Richard Wagner und die Juden, Stuttgart u. a. 2000.
12. Borst (1953): Arno Borst, Die Katharer, Stuttgart 1953.
13. Bortolotti (2003/2007): Mario Bortolotto, Wagner. Das Dunkle, aus dem Italienischen übers. von N. de Palézieux, Berlin 2007 (zuerst Mailand 2003).
14. Bumke (2004): Joachim Bumke, Wolfram von Eschenbach, Stuttgart ⁸2004.
15. Burdach (1938/1974): Konrad Burdach, Der Gral. Forschungen über seinen Ursprung und seinen Zusammenhang mit der Longinuslegende, Stuttgart 1938 (ND Darmstadt 1974).
16. Birch-Hirschfeld (1969): Adolf Birch-Hirschfeld, Die Sage vom Gral – Ihre Entwicklung und dichterische Ausbildung in Frankreich und Deutschland im 12. und 13. Jahrhundert, eine literarhistorische Untersuchung, Wiesbaden 1969.
17. Buschinger (1994): Danielle Buschinger (Hrsg.), Perceval-Parzival. Hier et aujourd’hui, Greifswald 1994.
18. Buschinger (2007): Danielle Buschinger, Das Mittelalter Richard Wagners (ins Dt. übers. von R. Ullrich und D. Buschinger), Würzburg 2007.
19. Cassel (1882): Paulus Cassel, Die Symbolik des Blutes, Berlin 1882.
20. Cassel (1872): Paulus Cassel, Die Thierwelt in heiliger Schrift, Legende und Sage. Teil 1: Der Schwan in Sage und Leben, Berlin 1872.
21. Cassirer (1949): Ernst Cassirer, Von Heldenverehrung zu Rassenverehrung, in: ders.: Vom Mythos des Staates, Zürich 1949, S. 289-321.
22. Chailley (1979): Jacques Chailley, Parsifal de Richard Wagner. Opéra initiatique, Paris 1979.

23. Chamberlain (1886): Houston Stewart Chamberlain, Notes sur Parsifal, Revue wagnérienne, juillet 1886, S. 220-226.
24. Charbonneau-Lassay (1923/1981): Louis Charbonneau-Lassay, La blessure du côté de Jésus, Regnabit 6 (1923) ND in: ders., Études de Symbolique Chrétienne, Paris 1981, S. 148-185.
25. Cicora (1987): Mary Angela Cicora, Parsifal Reception in the Bayreuther Blätter, New York 1987.
26. Conrad-Martius (1955): Hedwig Conrad-Martius, Utopien der Menschengzucht. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen, Kösel 1955.
27. Dettmering (1976): Peter Dettmering, Dichtung und Psychoanalyse. Thomas Mann – Rainer Maria Rilke – Richard Wagner, Frankfurt am Main 1976.
28. Dijkstra (1986): Bram Dijkstra, Idols of Perversity: Fantasies of Feminine Evil in Fin-De-Siecle Culture, Oxford 1986.
29. Fillitz (1954): Hermann Fillitz, Die Insignien und Kleinodien des Heiligen Römischen Reiches, Wien/München 1954.
30. Frank (1953): Hans Frank, Im Angesicht des Galgens, München 1953.
31. Frappier (1982): Jean Frappier, Chrétien de Troyes: the Man and his Work, transl. by Raymond J. Cormier, Athens (Ohio) 1982 (= wesentlich erweiterte und überarbeitete Übersetzung der zweiten französischen Auflage von 1968)
32. Friedländer (2000): Saul Friedländer, Hitler und Wagner, in: Friedländer und Rösen (Hrsg.) (2000), 15-23.
33. Friedländer/Rösen (2000): Saul Friedländer und Jörn Rösen (Hrsg.), Richard Wagner im Dritten Reich, München 2000.
34. Gillman (2003): Florence M. Gillman, Herodias: At Home in the Fox's Den, Collegeville 2003.
35. Gockel et al. (1993): Heinz Gockel, Michael Neumann, Ruprecht Wimmer (Hrsg.), Wagner – Nietzsche – Thomas Mann. Festschrift für Eckhard Heftrich, Frankfurt am Main 1993.
36. Goering (2005): Joseph Goering, The Virgin and the Grail: Origins of a Legend, Yale 2005.
37. Goetinck (1975): Glenys W. Goetinck, Peredur: A Study of Welsh Traditions in the Grail Legends, Cardiff 1975.
38. Gregor-Dellin (1995), Martin Gregor-Dellin, Richard Wagner. Sein Leben. Sein Werk. Sein Jahrhundert, München 1995.
39. Güntert (1928): Hermann Güntert, Kundry, Heidelberg 1928.
40. Gutman (1990): Robert Gutman, Richard Wagner: The Man, His Mind and His Music, New York 1990 (überarbeitete Version; zuerst 1968).
41. Guyonvarc'h (1980): Christian-Joseph Guyonvarc'h, Textes mythologiques irlandais I/1, Rennes 1980.
42. Halbach (2009): Frank Halbach, Ahasvers Erlösung. Der Mythos vom Ewigen Juden im Opernlibretto des 19. Jahrhunderts, München 2009.
43. Hartwich (2005): Wolf Daniel Hartwich, Romantischer Antisemitismus. Von Klopstock bis Richard Wagner, Göttingen 2005.

44. Hesemann (2000): Michael Hesemann, Die stummen Zeugen von Golgatha. Die faszinierende Geschichte der Passionsreliquien Christi, München 2000.
45. Heuser (1948): Johannes Heuser, Heilig Blut in Kult und Brauchtum des deutschen Kulturraumes, Bonn 1948 (Diss.).
46. Hofer (1954): Stefan Hofer, Chrétien de Troyes. Leben und Werke des altfranzösischen Epikers, Graz 1954.
47. Hull (1930): Vernam Hull, The four jewels of the Tuatha Dé Danann, Zeitschrift für Celtische Philologie 18 (1930), pp. 73-89.
48. Jean-Aubry (1938): Georges Jean-Aubry, Villiers de l'Isle-Adam and Music, Music and Letters 19 (1938), pp. 391-404.
49. Jones (1993): Martin H. Jones (Ed.), Chrétien de Troyes and the German middle ages, Cambridge 1993.
50. Jung/von Franz (1980): Emma Jung und Marie-Louise von Franz, Die Graalslegende in psychologischer Sicht, Olten/Freiburg i.Br. 1980.
51. Kaegi (2003): Walter Emil Kaegi, Heraclius, Emperor of Byzantium, Cambridge 2003.
52. Katann (1957/1958): Oskar Katann, Einflüsse des Katharertums auf Wolframs ‚Parzival‘, Wirkendes Wort. Deutsche Sprache und Literatur in Forschung und Lehre 8 (1957/1958), S. 321-329.
53. Kienzle (1992): Ulrike Kienzle, Das Weltüberwindungswerk. Wagners „Parsifal“ – ein szenisch-musikalisches Gleichnis der Philosophie Arthur Schopenhauers, Laaber 1992.
54. Kinderman/Syer (2005): William Kinderman and Katharine R. Syer (Eds.), A Companion to Wagner's Parsifal, Rochester NY/Woodbridge 2005.
55. Knapp (2004): Bettina Knapp, Judith Gautier, Writer, Orientalist, Musicologist, Feminist, Dallas 2004.
56. Kocks (1983): D. Kocks, Blutwunder, in: Lexikon des Mittelalters 2 (1983), Sp. 292-293.
57. Köhler (1997): Joachim Köhler, Wagners Hitler. Der Prophet und sein Vollstrecker, München 2¹⁹⁹⁷.
58. Kreis (1995): Rudolf Kreis, Nietzsche, Wagner und die Juden, Würzburg 1995.
59. Küng (1982): Hans Küng, Sehnsucht nach Erlösung. Richard Wagners Parsifal 100 Jahre danach, in: Bayreuther Festspiele 1982, Programmheft 1 (auch in: ders., Musik und Religion, 2006, S. 89).
60. Large (2000): David Clay Large, Ein Spiegelbild des Meisters? Die Rassenlehre von Houston Stewart Chamberlain, in: Dieter Borchmeyer (Hrsg.), Richard Wagner und die Juden, Stuttgart u. a. (2000), S. 144-159.
61. Le Gentil (1959): Pierre Le Gentil, The Work of Robert de Boron and the Didot Perceval, in: R.S. Loomis (Ed.), Arthurian Literature in the Middle Ages, A Collaborative History, Oxford 1959, Kapitel 19.
62. Loomis (1963): Roger S. Loomis, The Grail. From Celtic Myth to Christian Symbol, Cardiff 1963.
63. Mann (1926/1974), Thomas Mann, Pariser Rechenschaft, in: Gesammelte Werke, 13 Bände, Frankfurt am Main 1974, Bd. 11, S. 9-97.

64. Mann (1933/1974), Thomas Mann, Leiden und Größe Richard Wagners, in: Gesammelte Werke, 13 Bände, Frankfurt am Main 1974, Bd. 9, S. 363-426.
65. Marcus (2009): Steven Marcus, *The Other Victorians. A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth-Century England*, with a New Preface by the Author, New Brunswick/London 2009.
66. de Mély (1904): Fernand de Mély, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae - La Croix des premiers croisés; la Sainte Lance; la Sainte Couronne*, Paris 1904.
67. Mertens (2003): Volker Mertens, *Der Gral. Mythos und Legende*, Stuttgart 2003.
68. Metzger/Riehn (1982): Heinz-Klaus Metzger und Rainer Riehn (Hrsg.), *Richard Wagner. Parsifal*, München 1982.
69. Millington (1992): Barry Millington, *Wagner*, Princeton 1992.
70. Mix (2006): Elizabeth K. Mix, *Evil By Design: The Creation and Marketing of the Femme Fatale*, Chicago 2006.
71. Mork (1990): Andrea Mork, *Richard Wagner als politischer Schriftsteller. Weltanschauung und Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main/New York 1990.
72. Müller/Müller (1989): Ursula Müller und Ulrich Müller (Hrsg.), *Richard Wagner und sein Mittelalter*, Anif/Salzburg 1989.
73. Müller/Panagl (2002): Ulrich Müller und Oswald Panagl (Hrsg.), *Ring und Gral. Texte, Kommentare und Interpretationen zu Richard Wagners „Der Ring des Nibelungen“, „Tristan und Isolde“, „Die Meistersinger von Nürnberg“ und „Parsifal“*, Würzburg 2002.
74. Murphy (2006): G. Ronald Murphy, SJ., *Gemstone of Paradise: The Holy Grail in Wolfram's Parzival*, Oxford 2006.
75. Nattiez (1889): Jean-Jacques Nattiez, *Wagner Androgyne*, Paris 1990.
76. Neumann (1953): Erich Neumann, *Zur Psychologie des Weiblichen*, Zürich 1953.
77. Nietzsche (1876): Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen 4. Richard Wagner in Bayreuth (1876)*, zitiert nach: Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Hrsg. von Giorgio Colli und Claudia Montinari, Bd. 4,1, Berlin 1967.
78. Nowak (1971): Adolf Nowak. *Wagners Parsifal und die Idee der Kunstreligion*, in: Carl Dahlhaus (Hrsg.), *Richard Wagner, Werk und Wirkung*, Regensburg 1971, S. 161-175.
79. Rauschnigg (1973): Hermann Rauschnigg, *Gespräche mit Hitler*, Wien 1973.
80. Reinhardt (1979): Heinrich Reinhardt, *Parsifal. Studien zur Erfassung des Problemhorizonts von Richard Wagners letztem Drama*, Straubing 1979.
81. Riant (1878): Paul Riant, *Exuviae sacrae constantinopolitanae. Le butin de Constantinople*, 2 Bde., Genf 1878.
82. Richter (1959): Werner Richter, *Wolfram von Eschenbach und die blutende Lanze*, Euphorion 53 (1959), S. 369-379.
83. Rose (1999): Paul L. Rose, *Richard Wagner und der Antisemitismus*, Zürich/München 1999.
84. Rüsche (1930): Franz Rüsche, *Blut, Leben und Seele, ihr Verhältnis nach Auffassung der Griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten Alexandrinischen Theologen*, Paderborn 1930.

85. Schäfer (1983): Hans-Wilhelm Schäfer, *Kelch und Stein. Untersuchungen zum Werk Wolframs von Eschenbach*, Frankfurt am Main 1983.
86. Scholz (1993): Dieter David Scholz, *Richard Wagners Antisemitismus*, Würzburg 1993.
87. Schostack (1998): Renate Schostack, *Hinter Wahnfrieds Mauern*, Hamburg 1998.
88. Schwarz (2000): Gudrun Schwarz, „Siegfried und Brünhild“ – ein Herrenmenschenpaar. Ein Beitrag zur Geschlechtergeschichte, in: Friedländer/Rüsen (Hrsg.) (2000), S. 251-263.
89. Singer (1935): Samuel Singer, *Die Quellen von Richard Wagners Parsifal*, in: Ders., *Germanisch-Romanisches Mittelalter, Aufsätze und Vorträge*, Zürich 1935, S. 255-279.
90. Spengler (1923/1997): Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München ¹³1997 (als überarbeitete Gesamtausgabe zuerst erschienen 1923; vorher Bd. 1, Wien 1918; Band 2, München 1922).
91. Strack (1900): Hermann Leberecht Strack, *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit*, München 1900.
92. Suhtscheck (1930): Fridrich von Suhtscheck, *Herrn Wolframs v. Eschenbach Parsiwalnamä* (Rede, gehalten am 6. Deutschen Orientalistentag in Wien, 1930), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 84 (1930), S. 106-108.
93. Vaget (2005): Hans R. Vaget (Hrsg.), *Im Schatten Wagners. Thomas Mann über Richard Wagner*, Frankfurt am Main 2005.
94. Vill (2000): Susanne Vill (Hrsg.), „Das Weib der Zukunft“ – Frauengestalten und Frauenstimmen bei Richard Wagner, *Internationales Symposium zu den Bayreuther Festspielen 09.-11.08.1997*, Stuttgart/Weimar 2000.
95. Wapnewski (1978): Peter Wapnewski, *Der traurige Gott. Richard Wagner in seinen Helden*, München 1978.
96. Waszink (1954), Jan Hendrik Waszink, *Blut*, in: *Realenzyklopädie für Antike und Christentum* 2 (1954), Sp. 459-473.
97. Weingart/Kroll/Bayertz (1992): Peter Weingart, Jürgen Kroll, Kurt Bayertz: *Rasse, Blut und Gene – Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Frankfurt am Main 1992.
98. Wisniewski (1957): Roswitha Wisniewski, *Wolframs Gralstein und eine Legende von Luzifer und den Edelsteinen*, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 79 (1957), S. 43-66.
99. Wolf/Kirchweger (2005): Gunther Wolf und Franz Kirchweger, *Die Heilige Lanze in Wien: Insignie, Reliquie, Schicksalsspeer*; Wien/Mailand 2005.
100. Worm (2000): Peter Worm, *Die Heilige Lanze. Bedeutungswandel und Verehrung eines Herrschaftszeichens*, Arbeiten aus dem Marburger Hilfswissenschaftlichen Institut 136 (2000), S. 179-216.
101. Zelinsky (1982a): Hartmut Zelinsky, „Zu schönen Klängen eine brutale Ideologie.“ Interview Klaus Umbachs mit Hartmut Zelinsky im Spiegel Nr. 29 vom 19.7.1982 über „Parsifal“ und dessen Auswirkungen auf Hitler und den Holocaust.

102. Zelinsky (1982b): Hartmut Zelinsky, Rettung ins Ungenaue. Zu Martin Gregor-Dellins Wagner-Biographie, in: Heinz-Klaus Metzger und Rainer Rieh (Hrsg.), München 1982, S. 74-115.
103. Zelinsky (1990): Hartmut Zelinsky, Sieg oder Untergang: Sieg und Untergang. Kaiser Wilhelm II., die Werkidee Richard Wagners und der Weltuntergang, München 1990.
104. Zeydel (1953): Edwin Hermann Zeydel, Wolframs ‚Parzival‘, ‚Kyot‘ u. die Katharer, *Neophilologus* 37 (1953), S. 25-35.

Mit Herzblut geschrieben: Europäische Liebeslyrik in Renaissance und Barock

Ursula Hennigfeld

Das Thema Blut ist in den letzten Jahren vereinzelt in den Fokus literatur- und kulturwissenschaftlicher Analysen getreten. Hier ist beispielsweise der Sammelband „Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums“ zu nennen, den Andreas Kraß und Thomas Frank herausgegeben haben.¹ Auch wenn bei Kraß/Frank Renaissancelyrik nicht behandelt wird, da Märtyrer und Heilige Kriege im Fokus der Untersuchung stehen, klingen bereits im Titel des Bandes wichtige Schlüsselbegriffe für die Analyse europäischer Liebeslyrik an: auch in Renaissance und Barock hat Blut mit Tinte und Dichtkunst zu tun, mit der Selbststilisierung des Dichters zum Märtyrer aus Liebe und natürlich mit Erotik in Gestalt der schönen, verführerischen, den Dichter aber immer verschmähenden Geliebten.

Pierre Carnel hat 2004 in „Le sang embaumé des roses“ Blut zum Fokus seiner groß angelegten Untersuchung der Lyrik von Pierre de Ronsard gemacht.² Er weist nach, dass Blut in der Renaissance mit vielfachen Bedeutungen belegt ist. Es kommt vom Herzen her, wird verbunden mit dem Inneren, Intimen, Geheimen, enthält Informationen über Rasse, Dynastie und Geschlecht. Carnel spricht in diesem Zusammenhang von einer „Polyphonie des Blutes“.³ Liebe wird in der Renaissance als Hämopathie definiert. Sie ist gewissermaßen eine Vergiftungserscheinung, die das Gleichgewicht der Säfte durcheinander bringt. Blut und Liebe stehen so in einer äußerst schicksalhaften Verbindung:

„La passion s'affiche donc comme une perturbation du sang qui non seulement se définit comme un embrasement mais adopte, à la Renaissance, l'aspect beaucoup plus radical d'un empoisonnement. L'amour est en effet une maladie qui bouleverse l'harmonie précaire des humeurs et en particulier l'équilibre du sang déjà instable; ce sang passionnel contamine le corps, dérange l'esprit et menace l'âme.“⁴

Da die Lyrik in Renaissance und Barock besonders voraussetzungsreich ist, sollen zunächst solche Mythen betrachtet werden, in denen Blut eine Rolle spielt und die in der Lyrik aktualisiert wiederkehren. Zweitens wird Marsilio Ficino angeführt, dessen Kommentar zu Platons *Symposion* seit dem 15. Jahrhundert der maßgebliche theoretische Text zur Liebe ist, auf den sich die Dichter berufen. Anhand exemplarischer Sonette soll in einem dritten Schritt aufgezeigt werden, welche Rolle Blut in der französischen, spanischen und englischen Liebeslyrik spielt.

¹ Kraß et al. (2008).

² Carnel (2004).

³ Carnel (2004), S. 12.

⁴ Ebd., S. 14.

1. Blut in antiken Mythen

Die Kenntnisse über antike Mythen beziehen die Renaissance-Dichter u. a. aus Ovids *Metamorphosen*. Ovid berichtet beispielsweise im Siebten Buch der *Metamorphosen* von Medea, die die Eigenschaften von Zauberkräutern kennt und Wunder zum Guten wie zum Schlechten bewirken kann. Eines Tages bittet ihr Geliebter Jason sie, einige Lebensjahre von ihm fortzunehmen und seinem alten Vater Aeson zu geben. Empört lehnt Medea dies ab, erklärt sich aber bereit, den Vater zu verjüngen. Dazu schneidet sie ihm die Kehle auf, trocknet das Blut in seinem Körper aus und füllt stattdessen ein Zaubergebräu in seine Adern. Er erwacht als junger und kräftiger Mann.⁵ In einem anderen Fall weigert sie sich jedoch, einem König bei der Verjüngung zu helfen. Zwar trägt sie seinen Töchtern auf, den Vater in Stücke zu hacken und zu kochen, verjüngt ihn aber (anders als versprochen) nicht und erweckt ihn auch nicht wieder zum Leben. Sie räumt stattdessen einen Herrscher aus dem Weg und ermöglicht den Argonauten auf diese Weise, die Stadt ohne Gegenwehr einzunehmen.

Ovid schildert auch die Abenteuer des Herakles oder Herkules. Als zweite Heldentat soll Herkules die Hydra besiegen. Der erste Versuch, ihre vielen Köpfe abzuhacken, bleibt bekanntlich erfolglos, da immer neue Köpfe nachwachsen. Aber als er die Wunden der abgehackten Köpfe mit Feuer ausbrennt, wachsen keine Köpfe mehr nach. In die Galle der getöteten Hydra taucht Herkules seine Pfeile, die er dadurch mit einem tödlichen Gift versieht. – Als der Kentaur Nessos Herkules Frau Deïaneira zu vergewaltigen versucht, erschießt er Nessos mit einem giftigen Pfeil. Sterbend heuchelt Nessos der Frau gegenüber Reue und gibt ihr folgenden Rat: Sie solle sein verspritztes Blut auffangen und auf Herkules' Gewand streichen. Sollte Herkules ihr je untreu werden, könne sie mit dem Gewand seine Liebe zurückgewinnen.⁶ Als Herkules sie tatsächlich betrügt, sorgt Deïaneira dafür, dass er das Gewand anzieht. Aber der Liebeszauber bleibt aus, stattdessen wirkt das im Blut enthaltene Gift der Hydra und zerfrisst die Haut des Herkules. So stirbt er einen schmachvollen Tod.

Von Adonis berichtet Ovid, dass er der Sohn einer inzestuösen Verbindung des Königs von Assyrien mit seiner Tochter Smyrna entspringt. Er ist so schön, dass alle sich in ihn verlieben. Adonis aber interessiert sich vor allem für die Jagd, was ihm schon in jungen Jahren zum Verhängnis wird, weil er von einem Eber getötet wird. Aphrodite

⁵ „Kaum hat sie dies gesehen, schneidet Medea mit gezücktem Schwert dem Greis die Kehle auf, läßt das alte Blut entweichen und füllt Säfte nach. Nachdem Aeson diese teils durch den Mund, teils durch die Wunde aufgenommen und in sich eingesogen hatte, verloren Bart und Haare die weiße Farbe und wurden im Nu schwarz. Weit entfielt die Magerkeit; Blässe und Altersschwäche verschwinden; was eingefallen und runzelig ist, füllt sich mit nachwachsendem Fleisch, und die Glieder strotzen vor Kraft: Aeson staunt und fühlt sich wieder wie vor vierzig Jahren.“ P. Ovidius Naso, *Metamorphosen*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und hrsg. v. Michael von Albrecht (1994), S. 349.

⁶ „Aus der Brust ragte die hakige Eisenspitze hervor. Als diese herausgezogen war, spritzte aus beiden Öffnungen Blut, vermischt mit dem Gift der lernaïschen Schlange. Nessus fängt es auf. ‚So wird mein Tod nicht ungesühnt bleiben‘, spricht er für sich, durchtränkt ein Gewand mit dem warmen Blut und schenkt es der Geraubten als angeblichen Liebeszauber.“ Ebd., S. 461-463.

ist darüber so untröstlich, dass sie aus seinem Blut die blutrote Anemone entsprossen lässt. Ovid behandelt diesen Mythos im 10. Buch der *Metamorphosen*, Vers 731-739:

„Dein Blut aber wird zur Blume werden. [...] Nach solchen Worten besprengte sie [Aphrodite] das Blut mit duftendem Nektar; davon berührt, quoll es auf, wie sich im braunen Schlamm eine durchsichtige Luftblase erhebt. Und es dauerte nicht länger als eine volle Stunde, da war aus dem Blut eine Blume gleicher Farbe entsprossen, rot wie Granatäpfel, die unter zäher Rinde ihre Kerne verstecken. Doch nur kurz kann man den Anblick der Blume genießen; denn sie haftet nur schwach, fällt ab, weil sie allzu leicht ist, und die Winde, die ihr den Namen geben, wehen sie fort.“⁷

Die wesentlichen Themen des Adonis-Mythos', die über das Blut miteinander verknüpft werden, sind unerfüllte Liebe, Tod und Auferstehung. Eine weitere Verwandlung eines jungen Mannes in eine Blume gestaltet Ovid im Mythos von Hyazinth. Er ist jung und gut aussehend und so verlieben sich viele Männer in ihn, unter anderem auch Apoll. Kurz darauf kommt es aber zu einem bedauerlichen antiken Sportunfall: Apoll tötet Hyazinth unbeabsichtigt mit einem Diskuswurf. Möglicherweise soll daran der eifersüchtige Westwind schuld gewesen sein. Aus dem Blut des sterbenden Jünglings wächst eine Blume, die gleichnamige Hyazinthe. Diese trägt auf ihren Blumenblättern die Klagelaute „aiai“:

„Von dir wird die Lyra, wenn meine Hand sie schlägt, von dir werden meine Lieder künden, auf dir, der neuen Blume, werden meine Seufzer geschrieben stehen. Es wird auch der Tag kommen, da der tapferste Held sich ebenfalls in diese Blume verwandelt; sein Name wird auf demselben Blatt zu lesen sein.' Während Apollons untrüglicher Mund noch solches redet – siehe, da ist das Blut, das zu Boden geströmt war und auf den Gräsern Zeichen hinterlassen hatte, kein Blut mehr; und leuchtender als Purpur aus Tyros sprießt eine Blume auf. Sie nimmt die Gestalt an, die Lilien eigen ist; nur ist sie purpurfarben, jene aber sind silberweiß. Und auch dies genügt Phoebus nicht – von ihm kam nämlich diese Auszeichnung – : Selbst schreibt er sein Seufzen auf die Blätter, die Blume trägt die Inschrift „Aiai“, und es trauert der Schriftzug.“⁸

Das Entscheidende an diesem Mythos ist die unerwiderte Liebe von Apoll, der der Schutzgott der Dichter ist. Mit Blut schreibt er seine Seufzer und die Trauer um Hyazinth auf die Blumenblätter. Damit macht er aus dem Blut lesbare Zeichen und verewigt sowohl Hyazinth als auch seine eigene unerwiderte Liebe. Aus dem Blut entstehen so Totenklage und Liebeslyrik zugleich.

In der Geschichte von Medusa spielt Blut ebenfalls eine zentrale Rolle. Nachdem Medusa sich die Feindschaft von Athene zugezogen hat, wird ihr wunderschönes Haar in Schlangenhaare verwandelt und ihr Gesicht so hässlich, dass der Anblick Menschen in Stein verwandelt. Athenes Rachedurst geht so weit, dass sie später Perseus dabei hilft, Medusa zu enthaupten. Die Blutstropfen, die von ihrem Haupt in die Wüste fal-

⁷ Ovid (1994), S. 561.

⁸ Ebd., S. 525.

len, werden zu Schlangen. Der König von Athen erhält zwei Tropfen vom Blut der Medusa: Der eine kann Krankheiten heilen, der andere ist ein tödliches Gift.⁹

An diesen Beispielen wird deutlich, welche Kraft dem Blut in antiken Mythen zugeschrieben wird: Blut kann Mittel der Verjüngung sein, Liebeszauber bewirken und Krankheiten heilen. Es kann aber auch als Gift wirken und Zeichen für Inzest und Tod sein. Wie der Mythos von Hyazinth deutlich macht, kann das Blut helfen, unerfüllte Liebe und Trauer über den Verlust des Geliebten zu verarbeiten, indem man es wie Apoll als Tinte zweckentfremdet und verwendet, um über das eigene Leid zu schreiben. Die Erfahrung unglücklicher Liebe kann also dazu dienen, dichterische Kreativität zu entfalten. Vor allem gelingt es auf diese Weise, eine Niederlage (Apoll verliert Hyazinth, Aphrodite verliert Adonis usw.) in einen Triumph umzuschreiben. Blut steht also ganz im Dienste des von Stephen Greenblatt beschriebenen *self-fashioning*.¹⁰

Die Ambivalenz des Blutes zwischen Heilmittel und Gift, Schönheit und Hässlichkeit, Tod und Auferstehung, unerwidelter Liebe und Schreiben bzw. Leben und Literatur besteht in Renaissance und Barock fort: Einerseits wird stereotyp die Verwundung durch den Liebesgott Amor beschrieben, der als blinder Knabe seine Liebespfeile verschießt, immer nur einen trifft und somit selten wechselseitige Liebe stiftet. Die Wunde von Amors Liebespfeil ist unheilvoll und todbringend. Andererseits ist sie der Anlass dafür, überhaupt Liebesgedichte zu schreiben und die dichterische Potenz im Wettstreit der Dichter unter Beweis zu stellen. Vor allem, wenn es um unerfüllte Liebe, Klage über den Tod der Geliebten oder Verrat geht, werden diese Mythen aktualisiert und poetisch gestaltet.

2. Marsilio Ficinos *De amore*

Bei dieser Schrift handelt es sich bekanntlich um einen Kommentar zu Platons *Symposium*. Ficino erklärt das Phänomen Liebe als ansteckende Krankheit und am Beispiel der Knabenliebe, also der Liebe eines Mannes zu einem Jüngling. Im 5. Kapitel der 7. Rede erklärt er *Wie leicht man sich verliebt* (*Quam facile amore irretiamur*):

„Die Liebesansteckung aber findet sehr leicht statt und ist die schlimmste aller Seuchen. Nämlich das Blut, welches mit dem Dunst des Lebensgeistes von dem Jüngeren in den Älteren übergeht, hat, wie wir vorhin erörtert haben, vier Eigenschaften. Es ist klar, dünn, warm und süß. [...] Weil es dünn ist, fliegt es schnell zum Herzen und verteilt sich von dort aus durch die Venen und die Arterien über den ganzen Körper. [...] Die weitere Folge ist, dass der Kranke zwischen Lust und Schmerz hin und her schwankt. [...] Lucretius meint in diesen Versen, das Blut des Menschen, welches durch den Strahl der Augen verletzt ward, ströme gegen den hin, welcher ihn verwundet hat, gerade so, wie das Blut der Erdolchten auf den Mörder spritzt. [...] Seine Ansicht erscheint mir durchaus zutreffend.“¹¹

⁹ Diesen Mythos schildert z. B. Euripides' *Ion* und Hesiods *Theogonie*. Vgl. Tripp (1974), S. 333 f.

¹⁰ Greenblatt (1980).

¹¹ Ficino (2004), S. 329-333.

Das Blut ist also gasförmig und fliegt durch die Adern – Harvey hat bekanntlich den Blutkreislauf noch lange nicht entdeckt. Das medizinische Wissen der Renaissance basiert vor allem auf Avicenna, Maimonides und Galen. Die Liebe führt paradoxerweise dazu, dass der Verliebte Lust und Schmerz gleichzeitig empfindet. In der Liebeslyrik spricht man hier vom Oxymoron des „dolce amaro“, des Bittersüßen. Wichtig ist auch, dass die Liebe eine Verwundung ist, die dem Körper über die Augen zugefügt wird. Der Blick dringt durch die Augen ein und verletzt das Herz. Dass die Liebe eine Krankheit des Blutes ist, begründet Ficino folgendermaßen:

„Daß aber diese Krankheit, wie schon öfters erwähnt, im Blute liegt, beweist deutlich die Tatsache, daß sie dem Kranken andauernd keine Ruhe läßt. Wie euch bekannt ist, nehmen die Ärzte den Sitz des anhaltenden Fiebers im Blute, den des auf sechs Stunden nachlassenden im Schleim, den des einen Tag aussetzenden in der gelben Galle und den des zwei Tage aussetzenden in der schwarzen Galle an. Folglich gehen wir nicht fehl, wenn wir den Sitz des Liebesfiebers im Blute annehmen, d. h. im schwarzgalligen Blute, wie ihr in der Rede über Sokrates vernommen habt. Aus dem so beschaffenen Blute entspringt immer das starre und tiefe Grübeln.“¹²

So ist erklärbar, dass der verliebte Dichter alle Anzeichen der Melancholie aufweist. Was kann man aber nun gegen die Liebeskrankheit tun? Auch dazu gibt Ficino dem Leser einige Ratschläge:

„Ebenso dauert das ängstliche Sehnen der Liebenden so lange, als jene durch die beschriebene Faszination bewirkte Verderbnis des Blutes anhält, welche das Herz mit schwerer Beklemmung bedrückt, den Brand in den Adern nährt und mit verborgener Glut die Gliedmaßen erhitzt. [...] Wenn diese Trübung des Blutes abgeklärt ist, dann hört die Beängstigung der törichtchen Liebenden auf.

Dieser Läuterungsprozeß erfordert bei allen längere Zeit, bei den Melancholikern aber eine überaus lange, besonders aber, wenn sie der Liebesgott unter dem Einfluß des Saturn in seine Netze gezogen hat. [...] Man muß den Umgang allmählich einstellen und vor allem darauf acht geben, daß unsere Blicke sich nicht mit den Blicken der geliebten Person begegnen.“¹³

Die von Ficino beschriebenen Symptome sind Topoi der Liebeslyrik. Auch die Dichter schildern Symptome wie Beklemmungen des Herzens, Brand in den Adern und Glut in den Gliedmaßen. Als Gegenmittel gilt es also vor allem, den Umgang und die gefährlichen Blicke der Geliebten zu meiden. Weiterhin rät Ficino, den Sinn auf ernste Angelegenheiten zu richten, häufig zur Ader zu lassen, würzigen Wein zu trinken bzw. sich sogar möglichst völlig zu betrinken, Sport zu treiben, stärkende Speisen zu essen und häufigen Beischlaf zu pflegen.

¹² Ficino (2004), S. 335 ff.

¹³ Ebd., S. 345 ff.

3. Blut in literarischen Texten

Das literarische Vorbild, das Jahrhunderte lang die Europäische Liebeslyrik geprägt hat, ist Francesco Petrarca's *Canzoniere*. Dieser im 14. Jahrhundert entstandene Gedichtzyklus besteht aus 366 Gedichten, größtenteils Sonetten. Mit Petrarca wurde nicht nur eine bestimmte Art, die unglückliche Liebe zu besingen, populär, sondern auch das Sonett als Form der Lyrik, in der der Dichter sein meisterhaftes Können unter Beweis stellen kann. Darüber hinaus ist Petrarca's Lyrik in der Volkssprache geschrieben und leitet die Abkehr vom Lateinischen als Sprache der Dichtkunst ein. Im *Canzoniere* beschreibt das lyrische Ich, wie es am Karfreitag in der Kirche die schöne Laura erblickte und ihr hoffnungslos verfiel. Immer wieder beschreiben die Sonette diesen Augenblick des *innamoramento*, der Liebe auf den ersten Blick. Zahlreiche Gedichte preisen Lauras körperliche und geistige Schönheit. Sie hat Haare wie Gold, Lippen wie Korall, Augen wie Sterne, Haut wie Schnee, Wimpern wie Ebenholz, Zähne wie Perlen usw. Diese Fragmentierung und Metaphorisierung des Körpers wird in der Liebeslyrik kanonisch. Doch Petrarca's Liebe zu Laura ist unerfüllt, weil sie die Liebe des Dichters nicht erwidert. Zwar ist sie damit schuld an lebenslanger Qual, gleichzeitig offenbart sie aber moralische Qualitäten, die sie der Liebe erst würdig machen. Laura bietet den Anlass, Sonette zu schreiben und dient somit der Entfaltung dichterischer Kreativität – die Ähnlichkeit zum Mythos von Apoll und Hyazinth ist unübersehbar.

Aus der ungeheuren Fülle von Sonettzyklen, die in der Nachfolge von Petrarca die unglückliche Liebe behandeln, sollen vier Beispiele herausgegriffen werden. Pierre de Ronsard, Hofdichter am französischen Königshof, schildert in seinem 1578 publizierten Sonettzyklus *Sonnets pour Hélène* die Liebe eines schon ergrauten Dichturfürsten zur Hofdame Helena – immer vor der mythologischen Folie des Trojanischen Krieges und der Dreierkonstellation Paris–Helena–Menelaos. Die „folie d'amour“, der Liebeswahnsinn, wird vom Blut hervorgerufen, das aus dem Gleichgewicht gekommen ist. Es ist zu warm oder zu kalt, zu feucht oder zu trocken. Das Blut infiziert den gesamten Organismus, löst gefährliche Fieberschübe aus, befällt das Gehirn und führt zu Obsessionen und Phantasmen:

Je n'ai ni sang, ni esprit, ni haleine,
Qui ne se trouble en voyant mon Hélène,
Ma chère et douce peine.¹⁴

Mit „chère et douce peine“ aktualisiert Ronsard das petrarkistische Oxymoron des Bittersüßen, das Kennzeichen der unglücklichen Liebe ist. Heilung verspricht sich das lyrische Ich durch einen Aderlass, wie anhand des folgenden Sonetts deutlich wird:

J'avais été saigné, ma Dame me vint voir
Lorsque je languissais d'une humeur froide et lente.
Se tournant vers mon sang, comme toute riante,
Me dit en se jouant: „Que votre sang est noir!

¹⁴ Ronsard (1964-74), S. 282.

Le trop penser en vous a pu si bien mouvoir
L'imagination, que l'âme obéissante
A laissé la chaleur naturelle impuissante
De cuire, de nourrir, de faire son devoir.“

Ne soyez plus si belle, et devenez Médée:
Colorez d'un beau sang ma face jà ridée,
Et d'un nouveau printemps faites-moi ranimer.

Aeson vit rajeunir son écorce ancienne.
Nul charme ne saurait renouveler la mienne:
Si je veux rajeunir, il ne faut plus aimer.¹⁵

Das Blut des Dichter-Ichs ist schwarz, die Diagnose also eindeutig: er ist Opfer der Liebeskrankheit geworden und leidet unter Melancholie. Ein Aderlass soll Abhilfe schaffen. Anstatt ihn zu bemitleiden, verspottet die Geliebte ihn noch als Grübler. Das lyrische Ich reagiert mit der merkwürdigen Aufforderung „Ne soyez plus si belle“ (V. 9). Stattdessen soll die Geliebte zu Medea werden und ihn verjüngen, ebenso wie Medea einst Aeson verjüngt hatte (V. 9-12). Allerdings ist der Melancholiker selbst nicht recht bereit, an diese Verjüngung und die Zauberkraft der Geliebten zu glauben, wie in den letzten beiden Versen des Sonetts deutlich wird. Um wirklich verjüngt und geheilt zu werden, müsste er aufhören zu lieben.

Mit der Liebe als gesellschaftlichem und individuellem Phänomen beschäftigen sich auch die spanischen Dichter der *Siglos de Oro* (16. und 17. Jahrhundert), die ebenfalls in Auseinandersetzung mit Petrarcas *Canzoniere* Sonette und Sonettzyklen schreiben. Francisco de Quevedo widmet seinen 1634 vollendeten Sonettzyklus *Canta sola a Lisi y la amorosa pasión de su amante* dem Thema der Liebesleidenschaft und der Selbststilisierung zum unglücklich Liebenden. Das folgende Gedicht ist ein sogenanntes Jahrestagsgedicht, in dem das lyrische Ich den Tag der ersten Begegnung aus der Erinnerung (re)konstruiert. Dabei wird die Liebe abermals als Blutvergiftung beschrieben.

Diez años de mi vida se ha llevado
en veloz fuga y sorda el sol ardiente,
después que en tus ojos vi el Oriente,
Lísida, en hermosura duplicado.

Diez años en mis venas he guardado
el dulce fuego que alimento, ausente,
de mi sangre. Diez años en mi mente
con imperio tus luces han reinado.

Basta ver una vez grande hermosura;
que, una vez vista, eternamente enciende,
y en l'alma impresa eternamente dura.

¹⁵ Ronsard (1964-74), S. 331.

Llama que a la inmortal vida trasciende,
ni teme con el cuerpo sepultura,
ni el tiempo la marchita ni la ofende.¹⁶

Zehn Jahre sind seit der ersten Begegnung vergangen. An jenem schicksalhaften Tag hat das lyrische Ich in den Augen Lisis den Orient, also den Sonnenaufgang, gesehen. Quevedo verwendet hier die typisch petrarkistische Metapher der Augen als Sonnen. Daher ist die Sonne auch doppelt vorhanden („duplicado“, V. 4). Seit zehn Jahren wütet auch das Liebesfeuer in den Adern und wird vom Blut des Dichter-Ichs genährt („alimento...de mi sangre“, V. 6 f.). Der Geist steht ebenfalls seit zehn Jahren im Bann der schönen Frau. Diesen konkreten Befund, dass Körper und Geist von der Liebeskrankheit befallen sind, nimmt das lyrische Ich zum Anlass, allgemeine Betrachtungen über Schönheit anzustellen: es reicht, die Schönheit ein einziges Mal zu sehen, um ewig für sie zu entbrennen und die unsterbliche Seele auf ewig gefangen zu nehmen („en l'alma impresa eternamente dura“, V. 11). Das Feuer der Liebe ist unvergänglich, es wird nicht wie der Körper im Grab zerfallen, sondern mit der Seele ins ewige Leben hinübergehen („a la inmortal vida trasciende“, V. 12). Die Liebe – hier in Analogie zur Blume – kann von der Zeit weder zum Welken noch das Liebesfeuer zum Erlöschen gebracht werden.

Als drittes Beispiel soll ein Dichter der Elisabethanischen Renaissance dienen. Der Soldat und Schriftsteller Sir Philipp Sidney (1554-1586), veröffentlicht 1591 seinen Sonettzyklus *Astrophel and Stella*. Auch in dem folgenden Sonett geht es um die blutende Wunde, für die die Liebe verantwortlich ist:

Not at the first sight, nor with a dribbed shot
Love gave the wound, which while I breathe will bleed:
But knowne worth did in mine of time proceed,
Till by degrees it had full conquest got.

I saw and liked, I liked but loved not,
I loved, but straight did not what Love decreed:
At length, to Love's decrees I, forc'd, agreed,
Yet with repining at so partiall lot.

Now even that footstep of lost libertie
Is gone, and now, like slave-borne *Muscovite*,
I call it praise to suffer Tyrannie;

And now employ the remnant of my wit
To make myselfe beleeve that all is well,
While with a feeling skill I paint my hell.¹⁷

Sidney distanziert sich in diesem Sonett explizit von Petrarcas Modell des *innamoramento*: Die Liebe des lyrischen Ichs bei Sidney ist nicht Liebe auf den ersten Blick („Not at the

¹⁶ Quevedo (1996), S. 479 f.

¹⁷ Sidney (2003), S. 4.

first sight“, V. 1), sondern aus Sympathie („I liked but loved not“, V. 5) wurde erst allmählich Liebe („I loved“, V. 6) und nur, weil das lyrische Ich von „Love“ – hier großgeschrieben und also personifiziert – gezwungen wurde („forc’d“, V. 7). Der Liebesgott hat ihn verwundet („Love gave the wound“, V. 2), und diese Wunde wird ein Leben lang bluten, d. h. der Liebesschmerz wird nicht vergehen („which while I breathe will bleed“, V. 2). Die blutende Wunde wird als Beweis dafür herangezogen, dass die Liebe des Dichter-Ichs dauerhaft ist. Dabei gehört die Selbststilisierung des Dichters zum treuen Liebenden durchaus zum festen Inventar petrarkistischer Lyrik. Bei Sidney betont der Dichter, dass er jegliche Freiheit verloren hat („lost libertie“, V. 9). Daher hat er sich dazu entschieden, das zu preisen, was er eigentlich als Tyrannei bezeichnen müsste („I call it praise to suffer Tyrannie“, V. 11). D. h. er schreibt sein Schicksal um – auch hier finden wir wieder das im Mythos von Hyazinth angelegte Motiv, mit Hilfe des Blutes Niederlage in Triumph umzuschreiben. All sein dichterisches Können verwendet der unglücklich Liebende nun darauf, sich gewissermaßen durch Autosuggestion mit seinem Schicksal zu arrangieren: während er eigentlich in der Hölle lebt, redet er sich ein, dass alles zum Besten bestellt sei („And now employ the remnant of my wit/To make myselfe beleve that all is well/While with a feeling skill I paint my hell“, V. 12-14).¹⁸ Durch den Reim werden im Sonett Begriffe, die inhaltliche Gegensätze darstellen (libertie – Tyrannie, well – hell), formal aneinandergebunden – ähnlich wie eben der Dichter trotz seiner unerwiderten, unglücklichen Liebe an die geliebte Frau gebunden bleibt.

Auch der englische Dichter Edmund Spenser beklagt sich in seinen Liebesgedichten über die Hartherzigkeit der Geliebten, die – schlimmer noch als bei Sidney – wahre Gemetzel anrichtet:

Ah why hath nature to so hard a hart,
given so goodly giftes of beautie's grace?
whose pryde depraves each other better part,
and all those pretious ornaments deface;

Sith to all other beastes of bloody race
a dreadfull countenaunce she given hath:
that with theyr terrour al the rest may chace,
and warne to shun the daunger of theyr wrath?

But my proud one doth worke the greater scath,
through sweet allurement of her lovely hew:
that she the better may in bloody bath,
of such poore thralls her cruell hands embrew.

¹⁸ Blut kann also nicht nur zur Tinte, sondern auch zur Farbe werden. Die Metaphorisierung des Dichters als Maler ist gerade in englischen Sonetten besonders häufig anzutreffen. Das Herz wird zur Leinwand, auf die der Dichter-Maler mit Blut das Bild der Geliebten malt. Vgl. etwa Constable: „Thyne eye the glasse where I behold my hearte/Myne eye the windowe through the which thyne eye/May see my hearte and there thy selfe espie/In bloudie coloures how thou paynted art.“ Constable (1960), S. 117.

But did she know how ill these two accord,
such cruelty she would haue soone abhord.¹⁹

Von der Natur ist die Geliebte durchaus begünstigt worden. Doch durch die unterschiedlichen Alliterationen werden gute Eigenschaften (given – goodly – giftes – grace) auch auf lautlicher Ebene den negativen (hath – hard – hart) entgegengesetzt. Ihr Stolz (d. h. ihre Unerreichbarkeit) macht alle guten Eigenschaften zunichte („whose pryde depraves each other better part,/and all those pretious ornaments deface“, V. 3 f.). Die Geliebte wird im zweiten Quartett mit blutrünstigen Tieren verglichen („beastes of bloody race“, V. 5) und hat mit unglaublicher Grausamkeit („terroure“, „cruelty“, V. 7+14) Blutbäder angerichtet, indem sie die Männer verschmähte. Sie wäscht sogar ihre Hände im Blut der zurückgewiesenen Verehrer, die als ‚Leibeigene‘ bezeichnet werden („in bloody bath/of such poore thralls her cruell hands embrew“, V. 11 f.). Das lyrische Ich kritisiert besonders den Stolz der Angeboteten („pryde“, V.3, „my proud one“, V. 9). Die Schuld dafür wird jedoch nicht dem Liebesgott Amor, sondern der Natur zugeschrieben (V. 1). Das lyrische Ich hält der Geliebten sogar noch zugute, dass sie unwissentlich handelt und sich nicht bewusst darüber ist, wie schlecht ihre Schönheit und ihr grausames Verhalten zusammenpassen („But did she know how ill these two accord,/such cruelty she would haue soon abhord“, V. 13 f.). Sonett 47 der *Amoretti* soll dem Leser als Warnung dienen:

Trust not the treason of those smyling lookes,
untill ye have theyr guylefull traynes well tryde;
for they are lyke but unto golden hookes,
that from the foolish fish theyr bayts doe hyde:

So she with flattring smyles weake harts doth guyde
unto her love, and tempte to theyr decay,
whome being caught, she kills with cruell pryde,
and feeds at pleasure on the wretched pray:

Yet even whylst her bloody hands them slay,
her eyes looke lovely and upon them smyle,
that they take pleasure in her cruell play,
and dying doe them selves of payne beguyle.

O mighty charm which makes men love theyr bane,
and thinck they dy with pleasure, live with payne.²⁰

Im ersten Quartett werden die Blicke der Geliebten metaphorisch zu Angelhaken mit denen sie Männer, die „foolish fishs“, ködert (V. 1-4). Dabei ist auffällig, dass sie hier anders als im vorangegangenen Sonett durchaus mit Vorsatz und Hinterlist agiert („treason“, V. 1, „guyleful“, V. 2, „theyr bayts doe hyde“, V. 4, „beguyle“, V. 12). Im zweiten Quartett wird der Leser nun vor dem ebenso gefährlichen Lächeln („flattring

¹⁹ Spenser (2003), S. 118.

²⁰ Ebd., S. 124.

smyles“, V. 5) gewarnt, mit dem die blutrünstige Dame schwache Herzen anzieht, um sie dann zu ruinieren. Wie ein Beutetier wird der Mann zunächst angelockt, dann gefangen („caught“, V. 7), getötet („she kills with cruell pryde“, ebd.) und verspeist („feeds at pleasure“, V. 8).²¹ Selbst während sie mit blutiger Hand die Beutetiere tötet, schaut die Geliebte sie noch freundlich an und lächelt dazu („Yet even whylst her bloody hands them slay/her eyes looke lovely and upon them smyle“, V. 9 f.). Durch dieses Gefahren entwickeln die Beutetiere bzw. die Männer ein merkwürdiges, masochistisches Wohlgefallen an ihrem Untergang („they take pleasure in her cruell play“, V. 11). Die Liebe führt dazu, dass unvereinbare Gegensätze zusammentreten: Das Leben ohne Liebe wird zur Qual, einzig der Tod verspricht noch Genuss („they dy with pleasure, live with payne“, V. 14). Dies alles spielt sich jedoch im Kopf der Männer ab, wie durch „think“ im letzten Vers des Sonetts angezeigt wird. Diesem Irrtum fallen sie anheim, da sie von der Liebe verzaubert worden sind („mighty charm“, V. 13).

Schluss

Blut spielt in etlichen antiken Mythen eine entscheidende Rolle: Wie Ovid in den *Metamorphosen* schildert, kann Blut verjüngen (Medea), als Liebeszauber und Heilmittel oder aber als Gift wirken (Herkules, Medusa), Schönes hervorbringen (Adonis) sowie zu Tinte werden, mit der auf Blütenblättern die Geschichte der unglücklichen Liebe niedergeschrieben wird (Apoll und Hyazinth). Blut als ganz besonderer Saft bleibt damit ambivalent. Von Ficino wird Liebe als Krankheit des Blutes beschrieben. Der italienische Humanist schildert physische wie psychische Symptome, die der Melancholie entsprechen. In der Liebeslyrik nach petrarkistischem Vorbild wird das Blut mit dem *innamoramento*, der Liebe auf den ersten Blick verbunden. Der Dichter sieht eine schöne Frau, wird von ihrem Blick getroffen und von der Liebeskrankheit befallen. Da die Liebe unerwidert bleibt, stilisieren sich die Dichter unter Rückgriff auf antike Mythen zu Märtyrern aus Liebe. Ihre Liebe wird als treue und reine Liebe präsentiert, die selbst den Tod – sowohl den der Geliebten als auch den eigenen – überdauert. Am Anfang des Dichtens über Liebe stehen, wie schon im Mythos von Hyazinth, der Verlust und das Opfer. Dem Blut kommt dabei eine besondere Funktion zu: Dank seiner Transformationskraft können aus ihm Blumen oder allgemeiner ausgedrückt Schönheit, Kunst und Literatur entstehen. Der poetisch gestaltete Mythos macht deutlich, dass erst die mit Blut geschriebene Geschichte eine Niederlage in Triumph verwandeln und die Erinnerung für die Nachwelt bewahren kann. Liebender und Geliebter, die im Leben nicht zueinander kommen können, werden durch die Schrift vereint. Ein entscheidender Unterschied besteht jedoch zwischen den von Ovid überlieferten Mythen und den Gedichtzyklen der petrarkistischen Dichter: Apoll schreibt nicht mit seinem eigenen Blut, er verwendet das Blut von Hyazinth, um seiner Klage Ausdruck zu verleihen. Die Dichter der Renaissance schreiben mit dem eigenen

²¹ Die Geliebte wird sogar bisweilen mit einem blutrünstigen Tiger verglichen: „Fayre ye be sure, but cruell and unkind, / as is a Tygre that with greedinesse / hunts after bloud, when he by chance doth find a feeble beast, doth felly him oppresse“. Spenser (2003), S. 128.

Herzblut. Dieser Befund kann nicht überraschen, besteht doch inzwischen in der Forschung Konsens darüber, dass es beim petrarkistischen Schönheitspreis weniger um die schöne Dame als vielmehr um die Selbstbespiegelung des Dichters und den Nachweis seiner eigenen kreativen Potenz geht.²² Nur in der Pose des unglücklich Liebenden, der mit vermeintlichem Herzblut seine Geschichte niederschreibt, glauben die Dichter der Renaissance und des Barock, sich als *poetae laureati* einen Platz im Gedächtnis der Nachwelt sichern zu können.

Literatur

1. Böhme (2001): Hartmut Böhme, Erotische Anatomie. Körperfragmentierung als ästhetisches Verfahren in Renaissance und Barock, in: Claudia Benthien und Christoph Wulf (Hrsg.), Körperteile. Eine kulturelle Anatomie, Reinbek bei Hamburg 2001, S. 228-253.
2. Carnel (2004): Pierre Carnel, Le sang embaumé des roses. Sang et passion dans la poésie amoureuse de Pierre de Ronsard, Genève 2004
3. Constable (1960): Henry Constable, The poems of Henry Constable, Ed. by Joan Grundy, Liverpool 1960.
4. Ficino (2004): Marsilio Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, übersetzt von Karl Paul Hasse, herausgegeben und eingeleitet von Paul Richard Blum, Lateinisch/Deutsch, Hamburg 2004.
5. Greenblatt (1980): Stephen Greenblatt, Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare, Chicago 1980.
6. Kraß/Frank (2008): Andreas Kraß und Thomas Frank (Hrsg.), Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums, Frankfurt am Main 2008.
7. Ovid (1994): P. Ovidius Naso, Metamorphosen, Lateinisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Michael von Albrecht, Stuttgart 1994.
8. Quevedo (1996): Francisco de Quevedo, Poesía original completa, Edición, introducción y notas de José Manuel Blecua, Barcelona 1996.
9. Ronsard (1964-74): Pierre de Ronsard, Les amours, Ed. présentée par Françoise Joukovsky, Paris 1964-74.
10. Sidney (2003): Sir Philipp Sidney, Astrophel and Stella, in: Maurice Evans and Roy J. Booth (Hrsg.), Elizabethan Sonnets, London 2003, S. 4-57.
11. Spenser (2003): Edmund Spenser, Amoretti, in: Maurice Evans and Roy J. Booth (Hrsg.), Elizabethan Sonnets, London 2003, S. 106-153.
12. Tripp (1974): Edward Tripp, Medusa, in: ders., Reclams Lexikon der antiken Mythologie, Stuttgart 1974, S. 333 f.

²² Vgl. hierzu etwa Böhme: „Entfaltet wird mehr die poetisch-rhetorische Kompetenz als die Schönheit der Frauen selbst. Insofern sind, im Medium des weiblichen Körpers, die Männer radikal narzisstisch: Sie preisen sich selbst, nämlich ihre lyrische Potenz und Zergliederungskunst.“ Böhme (2001), S. 230.

Sektion II. Kampf, Sport und die Kraft des Blutes

Das Blut des Kriegers. Ernst Jüngers „Vermessungen der Todeslandschaft“ und die moderne Gewaltforschung

Anke Hoffstadt und Richard Kühl

1. Einleitung

Massenhaftes Töten als aktives Handeln in Kriegen ist von der historiografischen Forschung erst Ende der 1990er Jahre verstärkt in den Blick genommen worden. Impulsgeber war die Holocaust-Forschung. Tatsächlich hat der Historiker Raul Hilberg (1926-2007) schon 1948 mit der wissenschaftlichen Erarbeitung und Darstellung der „Vernichtung der europäischen Juden“¹ begonnen. Die Grundlage seiner immensen Forschung war bewusst gewählt und sollte seiner Arbeit von Beginn an eine Richtung geben: Auf Basis der in die USA verbrachten Dokumente der nationalsozialistischen Regierung und Verwaltung, der Parteiunterlagen der NSDAP und ihrer Organisationen untersuchte Hilberg die Auslöschung des Judentums in Europa durch die „Vernichtungsmaschine“ der Nationalsozialisten. Er konzentrierte sich auf die Täter in ihrer Eigenschaft als Teil eines „ausgedehnten, administrativen Apparates“², sei es in ministeriellen Behörden, in der Exekutive, der Industrie oder in der Partei. Seine 1961 schließlich in Chicago veröffentlichte Dissertation ist bis heute eine der wichtigsten und umfassendsten Arbeiten zur Shoah.³ Doch auch wenn Hilberg – und zahlreiche Autoren, die wie er in akribischer Detailarbeit die Planung und Durchführung der nationalsozialistischen Verbrechen gegen die Menschlichkeit von 1933-1945 untersuchten – über die reine Schilderung der „Ereignisgeschichte“ hinaus immer wieder nach *Gründen für die mörderischen Taten* von Einzelnen und Gruppen, Zivilisten wie Militärs, gefragt hat, war der Blick der HistorikerInnen auf die Geschichte der Täterschaft über lange Jahre hinweg notwendigerweise immer auch ein distanzierter.⁴ Das *Erforschen der Strukturen* eines verbrecherischen Systems und seiner genozidalen Politik stand im Vordergrund. Der israelische Historiker Yehuda Bauer bemerkte 1978, dass diese kühle Perspektive wenig erstaunlich sei:

„The event is of such a tremendous magnitude that an ordinary persons’s mind is incapable of absorbing it. There will therefore be a natural tendency to run away

¹ Hilberg (10/2007).

² Ebd., Bd. 1, S. 58 f.

³ Hilbergs umfangreiche Arbeit wurde erst 1982 nach zäher Suche nach einem deutschen Verlag in Berlin veröffentlicht (vgl. Vorwort ebd.). Zum Quellenmaterial und seiner Provenienz vgl. ebd., S. 1030 f. Von ähnlicher Bedeutung in der historiographischen Auseinandersetzung mit dem Holocaust sind die bis heute nur in englischer Sprache erschienene Arbeit von Lucy Dawidowicz (1975) sowie Friedländer (1998). Eine Übersicht über den aktuellen Forschungsstand bietet Ian Kershaw (2006).

⁴ Arno Lustiger bemerkte kritisch zu Hilbergs Tätersforschung: Hilberg deckte die Opfer mit „Tonnen von Akten der Mörder zu“ und schützte „Tausende von Fußnoten seiner Bücher“ auf ihre Gräber (vgl. Lustiger [1993], S. 61).

from it, deny it, and mainly, try to reduce it to shapes and sizes that we can cope with, reaching back into our own experience.“⁵

Hier liegt möglicherweise ein Grund dafür, dass erst, wie erwähnt, in den 1990er Jahren eine neue Generation von WissenschaftlerInnen begann, sich auch in der „Nahaufnahme“ mit den Initiationen, der Durchführung und den Folgen des Mordens durch die Hand „ganz normaler Männer“⁶ intensiv zu befassen. In der Forschungsarbeit der „Nachgeborenen“ wurde der Blick bisweilen in schockierend ungeschminkter Darstellung auf das Mordhandwerk gelenkt. Warum, so lautete nun die Frage, handelten die Täter in dieser Weise, wie waren ihre individuellen und gruppenspezifischen Motivationen zu erklären, welche Handlungsalternativen standen ihnen offen?

Von großer Bedeutung war die sogenannte Wehrmachtsausstellung unter Federführung des Hamburger Instituts für Sozialforschung, die 1995 in „ihrer gewissermaßen sprachlosen Präsentation von Bildern eine deutliche Umwertung eingeleitet hat.“⁷ Gerade der schonungslose Blick auf das Töten im Krieg war es, der – so der Militärgeschichtler Michael Geyer – auch die historiografische Auseinandersetzung mit der Psychologie der Täter erst ermöglichte: Der „Gewaltschock des Zweiten Weltkrieges“ habe dazu geführt, in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung den Soldaten, „der kämpft und tötet“, als eine „merkwürdig passive Figur“ zu schildern, die „von Kriegstreibern aufgehetzt und von Offizieren in den Krieg geführt worden“ sei. Die Wehrmachtsausstellung habe nun durch die Visualisierung des *aktiven* Tötens in das allgemeine Bewusstsein zurückgeholt.⁸ Etwa zur gleichen Zeit sollte mit der Arbeit des amerikanischen Historikers Daniel Jonah Goldhagen das Töten im Krieg zu einer bis heute unübertroffenen Aufmerksamkeit sowohl des geisteswissenschaftlichen Fachpublikums wie auch der interessierten Öffentlichkeit kommen. Jenseits seiner kritisierbaren These vom „eliminativem Antisemitismus“, der die deutschen Soldaten und Polizisten als Täter an der Ostfront des Zweiten Weltkriegs wesentlich motiviert habe, rückte Goldhagen mit der Diskussion um „Hitlers willige Vollstrecker“ die Frage nach der Praxis des Tötens im Krieg in den Fokus der Gewaltforschung.⁹

Die kontroverse Diskussion um die Ursachen und Ausmaße massenhaften Tötungshandelns im Krieg, die durch die sogenannte Goldhagen-Debatte ausgelöst wurde,¹⁰ machte aber nicht zuletzt auf ein Desiderat aufmerksam: So konnte sich in der

⁵ Bauer (1978), S. 30.

⁶ Browning (1993).

⁷ Geyer (2004), S. 106. Geyer betont, dass die Sprachlosigkeit in der Beschreibung des Tötens besonders für den deutschsprachigen Raum gelte. Zur Kontroverse um die Wehrmachtsausstellung vgl. Heer (2002).

⁸ Geyer (2004), S. 105. Zur sog. Viktimisierungsfälle vgl. auch Kühne (2000).

⁹ Goldhagen (1996). Goldhagen wählte mit dem Polizeibattalion 101 dieselbe Täter-Gruppe aus, wie schon 1992 Christopher Browning. Zur kritischen Auseinandersetzung mit Goldhagen vgl. die um ein Nachwort ergänzte Neuauflage von Brownings „Ganz normale Männer“ (1999) sowie besonders: Dieter Pohl (1996).

¹⁰ Vgl. Kershaw (2006), S. 376-391 (Der Generationenwechsel und die „Goldhagen-Debatte“) sowie Große-Kracht (2005), S. 139-160.

Folge der Forschungszweig einer historiografischen, jedoch durchaus interdisziplinär angelegten Gewaltforschung als „Täterforschung“ etablieren, die sich heute zunehmend von ihrem Ausgangspunkt, der Holocaust-Forschung, gelöst hat.

Einen ersten Meilenstein setzte Joanna Bourkes „Intimate History of Killing“. Mit ihren Antworten zum Tötungshandeln amerikanischer und englischer Soldaten brachte Bourke erstmals die Frage nach den Ausmaßen des Nahkampfes in die wissenschaftliche Diskussion um kriegerische Gewalt ein.¹¹ Die Notwendigkeit interdisziplinärer Forschung hat im deutschsprachigen Raum zuletzt Wiederhall in dem von Peter Gleichmann und Thomas Kühne herausgegebenen Konzeptband „Massenhaftes Töten“ gefunden, der u. a. sozialpsychologische, literaturwissenschaftliche, militär- und mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen der Täterforschung zusammenbringt.¹² Eher behutsam hat sich die Forschung dabei bislang des Phänomens des „Blutrausches“ bei Soldaten angenommen. Das gilt sowohl für die psychologische Dimension des entgrenzten Tötens selbst, aber auch mit Blick auf seine Funktionen im Kontext kriegerischer Gewalt.¹³ Und schließlich steht die „Gewalt-Forschung“ auch hinsichtlich der *Erzählung über* das berserkerhafte Töten im Krieg noch am Anfang ihrer Arbeit.¹⁴

Vor diesem Hintergrund wird im vorliegenden Beitrag ein zu allen diesen Fragen bekannter – und *eigentlich* gut erforschter – „Klassiker“ noch einmal näher befragt: das Frühwerk des Schriftstellers Ernst Jünger (1895-1998) und besonders seine Schriften „In Stahlgewittern“ von 1920 und „Der Kampf als inneres Erlebnis“ von 1922. Was, so lautet die Kernfrage, hat dieser Klassiker zeitgenössischen *und* aktuellen Forschungsansätzen zur „Nahaufnahme“ kriegerischen Tötens noch zu „bieten“? So sollen am Beispiel des Jüngerschen Frühwerks und seiner Rezeption die sich wandelnden Perspektiven von Literatur- und Kulturwissenschaften und historischer Anthropologie reflektiert werden. Auch soll der Versuch unternommen werden, das Schreiben Ernst Jüngers auf seine Aussagekraft für die aktuelle, im Bereich der Gewaltforschung vorwiegend mentalitätshistorisch und sozialpsychologisch ausgerichtete Geschichtswissenschaft zu überprüfen.

Im Folgenden wird zunächst auf die signifikanten Charakteristika der literarisch-dokumentarischen „Vermessungen der Todeslandschaft“ (Michael Geyer)¹⁵ durch den Kriegsteilnehmer Jünger eingegangen, wobei die narrative Verarbeitung des „Blutrausches“, in den der Jüngersche Krieger auf den Schlachtfeldern des Ersten Weltkrieges gleichsam zurückgeworfen scheint, im Mittelpunkt steht (Kapitel 2). Sodann

¹¹ Bourke (1999).

¹² Gleichmann/Kühne (2004). Der Band ist aus einer Tagung des Arbeitskreises Historische Friedensforschung im November 2001 hervorgegangen. Außerdem erschien 2005 mit „No Man’s Land of Violence. Extreme Wars in the 20th Century“ ein weiterer Tagungsband (hrsg. von Alf Lüdtke und Bernd Weisbrod), der v. a. geschichtswissenschaftliche Beiträge versammelt.

¹³ Hierzu vgl. im Kontext der Massentötungen im Zweiten Weltkrieg und in Vietnam: Welzer (2005), S. 68-75 (Das „Dritte Reich“ als normatives Modell), S. 220-235 (Wie und warum man Feinde vernichtet – Vietnam).

¹⁴ Hierzu z. B. Bourke (2006).

¹⁵ Geyer (2004), S. 108.

wird Jüngers umstrittenes Konzept des emotional und moralisch unbeteiligten „stereoskopischen Blicks“ umrissen (Kapitel 3). Dieses Wahrnehmungskonzept war, so *eine* Interpretationslinie, auch ein Anspruch: denn Jünger verstand sich nach dieser Lesart auch als Erforscher des (inneren) „Kriegserlebnisses“. Lohnenswert erscheint es vor diesem Hintergrund, einmal mehr den Versuch zu unternehmen, seine Beobachtungen und Urteile epistemologisch zu kontextualisieren. Dahingehende Seitenblicke werden vor allem in Richtung Psychoanalyse, Anthropologie und Sexuologie unternommen (Kapitel 4), um abschließend die Jüngerschen Interpretationen des „blutvollen“ Kriegserlebnisses in ihrer Bedeutung für die moderne, geschichtswissenschaftliche Gewaltforschung zu untersuchen (Kapitel 5). Dabei zeigt sich zunächst, dass die von Jünger gewählte Form der narrativen „Nahaufnahme“ berserkerhafter Gewalt durchaus methodologisch (wieder) attraktiv erscheint, jedoch im Spannungsfeld von notwendiger Versprachlichung und Kommunizierbarkeit zahlreiche problematische Implikationen aufweist.

2. Ernst Jüngers „Vermessung der Todeslandschaft“

Erst in den 1960er Jahren, so schreibt Joanna Bourke, sei der „selbstreflexive, psychoanalytische Stil der Kriegsmemoiren“ üblich geworden.¹⁶ Schon 1920 erschien allerdings Jüngers „In Stahlgewittern“. Gemeinsam mit der Essaysammlung „Der Kampf als inneres Erlebnis“ ist es das bis heute wohl „legendärste und umstrittenste Buch über das Töten“¹⁷ im Krieg. Hier, so scheint es, schreibt bereits ein Autor in autoanalytischer Manier vom Akt des Tötens und dem Rausch der Vernichtung des Feindes auf den Schlachtfeldern der Westfront des Ersten Weltkriegs.¹⁸

Eine Lesart dieser frühen Texte Ernst Jüngers sieht in ihnen eine „ungehemmte“, „ekstatische“ Feier der „Gewalt“ – wie es etwa Klaus Theweleit beschreibt.¹⁹ Um eben dieses Schreiben vom Blutrausch wird es im Folgenden gehen. Vorab ist es allerdings notwendig, dass wir uns eine Vorstellung von der bei Jünger artikulierten „Vermessung der Todeslandschaft“ machen.

„Blut“ – *expressis verbis* – ist der Titel eines der Essays, in denen Jünger seinen Eindrücken vom Töten im Krieg Sprache verleiht. Hier und in den weiteren zwölf Stationen der Sammlung „Der Kampf als inneres Erlebnis“²⁰ treten Jüngers Absicht und sein Schwerpunkt zu tage: Ihn interessiert eine philosophische und eine anthropologische Analyse des Krieges, der in seinen Augen „die Menschen und ihre Zeit zu dem machte was sie sind“, der als „aller Dinge Vater“ seine Söhne „gehämmt,

¹⁶ Bourke (2004), S. 305.

¹⁷ Niefanger (2004), S. 276; Jünger, Sämtliche Werke I. „In Stahlgewittern“ erschien zuerst im Selbstverlag (Hannover 1920).

¹⁸ Hierzu siehe unten Kapitel 3.

¹⁹ Klaus Theweleit in der Dokumentation von Hubert Winkels und Thomas Schmitt: „Jetzt zieht Leutnant Jünger seinen Mantel aus“ (WDR, 1995), vgl. auch Niefanger (2004), S. 276.

²⁰ Jünger (1922).

gemeißelt und gehärtet“²¹ habe. „Blut“, „Grauen“, „Eros“, „Mut“ und „Feuer“ sind nur einige von Jüngers Topoi, unter denen er seine Vorstellung von den als überzeitlich interpretierten Trieb-, Initiations- und Wirkungskräften des Krieges subsumiert. Dabei kommen zwei Hauptdenklinien besonders im Kapitel „Blut“ an zentraler Stelle zu Wort:

Erstens ist es der „Wille zu töten“: Er erscheint hier als eine in die Triebstruktur des Menschen eingebaute Bezugsgröße des Handelns in der Welt des Krieges, die nur mühsam durch kulturelle Normierung zähmbar sei:

„Den Menschen treibt der Wille zu töten durch die Gewitter aus Sprengstoff, Eisen und Stahl, und wenn zwei Menschen im Taumel des Kampfes aufeinanderprallen, so treffen sich zwei Wesen, von denen nur eins bestehen kann. Denn diese zwei Wesen haben sich zueinander in ein Urverhältnis gesetzt, in den Kampf ums Dasein in seiner nacktesten Form. In diesem Kampf muß der Schwächere am Boden bleiben, während der Sieger über den Erschlagenen hinwegtritt, tiefer ins Leben, tiefer in den Kampf.“²²

Zweitens – und vom triebhaften Tötungs-Willen abhängig – beschreibt Jünger hier wie kaum anderswo in seinen Texten (und dies gilt auch für die deutsche Weltkriegsliteratur allgemein) den *Blutrausch* als Wesensmerkmal des massenhaften Tötens im Krieg:

„Da spielt äußere Form keine Rolle. Ob im Augenblick der Begegnung die Krallen gespreizt und die Zähne entblößt, ob roh gekantete Beile geschwungen, hölzerne Bogen gespannt werden, oder ob sehr feine Technik Vernichtung zu höchster Kunst erhebt, stets kommt der Punkt, wo aus dem Weißen im Auge des Feindes der Rausch des roten Blutes flammt.“²³

Dann sei der Kampf

„ein Schrei, im Flusse der Kultur längst vergessen, ein Schrei aus Erkennen, Grauen und Blutdurst.“ Denn der Blutdurst sei es, „was den Kämpfer mit Sturzflut roter Wellen überbrandet: der Rausch, der Durst nach Blut. Das ist die Wollust des Blutes, an grenzenlosem Schwunge nur dem Eros verwandt.“²⁴

Kaum mehr steigerbar ist schließlich die Schilderung des Augenblicks des Erwachens, mit der Jünger das Kapitel „Blut“ im „Kampf als inneres Erlebnis“ beendet: Im „inneren“ Kampf stünden

„[d]as Grauen, die Angst, die Ahnung der Vernichtung und das Lechzen, sich im Kampfe völlig zu entfesseln. Hat er die bis zum Platzen gestaute Wildheit in jäher Explosion entladen, ist Blut geflossen, sei es eigener Wunde entströmend oder das des Anderen, so sinken die Nebel vor seinen Augen. Er starrt um sich, ein Nachtwandler, aus drückenden Träumen erwacht. Dann erst erkennt er den

²¹ Jünger (1922), Einleitung, S. 1 f.

²² Jünger (1922), Blut: S. 8.

²³ Ebd.; zur Weltkriegsliteratur bes. des sog. Soldatischen Nationalismus vgl. Prümm (1974).

²⁴ Ebd., S. 8 f.

Ort, an den ihn der stürmende Schritt verschlagen [...] und erleicht. Hinter dieser Grenze beginnt erst der Mut.“²⁵

In den wenigen Seiten des Kapitels „Blut“ fädelt Jünger in vier Stufen eine Legitimations- und Erklärungskette für kriegerische Gewalt in seiner brutalsten Form – dem ekstatischen Töten, dem Furor des Blutrausches – auf, die in ihrer Struktur beinahe den Stationen der Entgrenzung zu entsprechen scheint. Zu Beginn haben wir – erstens – ein „Urverhältnis“, in dem sich der tödliche Kampf ums Dasein als apriorisches Recht des Stärkeren auf Absolutheit legitimiert: eine Art absoluter Darwinismus: „Es treffen sich zwei Wesen, von denen nur eins bestehen kann.“ Diesem absoluten „Kampf ums Dasein“ entspricht – zweitens – das Töten, um zu leben: die qua natura vorausgesetzte Notwendigkeit des Tötens um des Überlebens willen, das das Leben um so mehr aufwertet, um so tiefer der Todestaumel war. Wenn der Schwächere am Boden ist, schreibt Jünger, tritt „der Sieger über den Erschlagenen“ hinweg, „tiefer ins Leben“. Drittens sind es „Blutdurst“ und die Ekstase des Tötens, die sich „in jäher Explosion“ zwangsläufig und immer, alle kulturellen und zivilisatorischen Schranken verneinend, Bahn brechen: „stets“ komme der Punkt, wo aus dem Weißen im Auge des Feindes der Rausch des roten Blutes flammt.“ Zuletzt schließt der Blutrausch mit einem kathartischen Erwachen nach wollüstiger Eroberung des Lebens durch das Töten ab, an dessen Ende erst „der Mut beginnt“ und das den Soldaten durch die männliche Primärtugend zum Krieger kürt.

Auf sehr ähnliche Weise durchziehen diese Narrative auch „In Stahlgewittern“, das im Folgenden den Fragen nach Jüngers Anspruch und Durchlässigkeit als Beschreibender kriegerischer Gewalt zur Seite gestellt werden soll.

3. Der stereoskopische Blick – Jünger als Forscher?

Unter den Schriftstellern und Publizisten des „Soldatischen Nationalismus“ der 1920er Jahre hat Jünger rezeptionsgeschichtlich in vielerlei Hinsicht eine Sonderrolle gespielt. So ist zum Beispiel mit Blick auf Jünger und seine (Kriegs-)Prosa häufig auf ein affines Verhältnis zur Naturwissenschaft aufmerksam gemacht worden.²⁶ Nach dem Ersten Weltkrieg, in dieses „Bild“ hat es beispielsweise die Berliner Soziologin Gerburg Treusch-Dieter gefasst, habe er den Graurock des Frontsoldaten ausgezogen, um den Kittel des Entomologen – der Jünger ja tatsächlich auch war – anzuziehen.²⁷ So habe er das, was er zum Krieg zu sagen hatte, seziert, geordnet und rubriziert – mit dem „kalten“ Blick auf sich selbst.²⁸ Mit dieser reflexiven Konfrontation, die Jünger selbst den „stereoskopischen Blick“ nannte, umschrieb er seine Methode zur Schärfung der

²⁵ Ebd., S. 9 f.

²⁶ Im Mittelpunkt standen (und stehen) hierbei die Parallelen, die zwischen dem Käferforscher und dem Schriftsteller Jünger gezogen werden; vgl. zuletzt Reinmüller (2003).

²⁷ Gerburg Treusch-Dieter in: „Jetzt zieht Leutnant Jünger seinen Mantel aus“.

²⁸ Vgl. zum „kalten Blick“ Jüngers: Lethen (1994), bes. S. 198-202.

Wahrnehmung.²⁹ In der Rezeption der Zeitgenossen wie in der Jüngerforschung hat dieses Konzept des ‚Hinsehens‘ einerseits immer wieder deutlich Bewunderung erfahren, da Jünger, wie beispielsweise Klaus Theweleit meint, das Kriegserlebnis überaus genau geschildert hätte: „in Begriffen, zu denen andere nicht gelangen“.³⁰ Zugleich stieß Jünger damit aber auch ab, vor allem durch seine detaillierten Schilderungen des Erlebnisses des „Kampfes“ im Krieg: als einen „eiskalten Wollüstling der Barbarei“³¹ hat Thomas Mann Jünger gesehen. Hinzukommt die politische Dimension seiner Weltkriegsbücher in den 1920er Jahren, die vor allem den Sinn hatten, mental zu mobilisieren.³² Vor diesem Hintergrund gerieten Interpretationen, nach denen Jüngers Programm der (Selbst-)Wahrnehmung als rein ästhetisches eingeordnet werden müsse, in der Forschungsdiskussion zurecht ins Hintertreffen.³³

Wichtig scheint im Zusammenhang mit der polarisierenden Wirkung Jüngers aber, auf die Entstehung von „In Stahlgewittern“ einzugehen, um Jüngers Anspruch und sein Selbstverständnis im Jahr 1920 näher einzufangen – auch mit Blick auf sein Publikum, das er zu *diesem* Zeitpunkt vor Augen hatte.

„Ich bin kein Kriegsberichterstatter, ich lege keine Helden-Kollektion vor. Ich will nicht beschreiben, wie es hätte sein können, sondern wie es war“,³⁴ schreibt Jünger im Vorwort von „In Stahlgewittern“, in einer Zeit, 1920, als er noch nicht wissen konnte, wer sein Buch lesen würde. Adressat von „In Stahlgewittern“ ist zu diesem Zeitpunkt noch nicht der „soldatische“ bzw. „heroische“ Nationalismus, den es zum Zeitpunkt des Entstehens noch nicht gab (den Jünger ein halbes Jahrzehnt später allerdings maßgeblich als ideologisches Konstrukt mit entwerfen sollte).³⁵ 1920 hat er noch kein festes Publikum vor Augen, das über den Kreis von Militärfachleuten hinausginge:

Jünger war in dieser Zeit in der Reichswehr tätig, arbeitete in der Abteilung „Dienstvorschriften für den Infanteriekampf“, und schrieb zunächst alleine für wehrwissenschaftliche Zeitschriften Aufsätze über seine Erfahrungen als Stoßtruppführer, publizierte ferner über militärische Taktik.³⁶ Es gibt zu diesem Zeitpunkt mit Blick auf die literarisch-autobiografischen Behandlungen des Themas Erster Weltkrieg noch keine Vorlagen oder Vorbilder politischer und/oder literarischer Art, an denen Jünger

²⁹ Konzeptionell ausgeführt hat Jünger dies erst zehn Jahre nach „In Stahlgewittern“ in seiner Schrift „Das abenteuerliche Herz“ (1929), vgl. Martus (2001), S. 84. Allerdings bemühte Jünger diesen Zugriff, mit dem er „sich selbst ‚wie mit einem Fernrohr beobachtet‘“, bereits in seinem Erstlingswerk; Schwilk (2007), S. 215.

³⁰ Klaus Theweleit in: „Jetzt zieht Leutnant Jünger seinen Mantel aus“.

³¹ Vgl. Bluhm (1996). Tatsächlich schrieb Mann über Jünger im Dezember 1945 in einem Brief an Agnes Meyer: dieser sei „ein Wegbereiter und eiskalter Genüßling des Barbarismus“, vgl. Mann, Briefe, S. 464.

³² Vgl. Prümm (1974); Müller (1986).

³³ Das bekannteste Beispiel einer ästhetisierenden Interpretation des Jüngerschen Frühwerks ist sicher die Studie „Die Ästhetik des Schreckens“ von Karl Heinz Bohrer (1978), vgl. zur Kritik zuletzt v. a. Encke (2006), S. 102 f.

³⁴ Vorwort zur Erstaufgabe, zit. n. Kiesel (2007), S. 177.

³⁵ Vgl. hierzu den von Sven Olaf Berggötz kritisch edierten und kommentierten Band der politischen Schriften Jüngers in der Weimarer Republik: Jünger (2001). Vgl. auch Reimann (2001).

³⁶ Vgl. Schwilk (2007), S. 227 ff.

sich bewusst oder unbewusst hätte orientieren oder reiben können. Der Boom der Kriegsliteratur, der mit den Namen Remarque, Renn oder Beumelburg verbunden ist, setzte erst *zehn* Jahre später ein. Mit anderen Worten: Jünger schrieb in einen durch so gut wie nichts vorgezeichneten literarischen oder literarisch-dokumentarischen Raum hinein. Er machte sich wohl vor diesem Hintergrund gar nicht erst auf die Suche nach einem Verlag, sondern gab das Buch, mit Hilfe seines Vaters, im Selbstverlag heraus. Eine „Heldenerzählung“ schwebte ihm, wie einem Brief Jüngers vor Erscheinen des Werks zu entnehmen ist, nicht vor³⁷ – wie er sich ohnehin der „ausgelaugten Worte von Helden und Heldentod“ voll bewusst war.³⁸

Der eigentliche Antrieb, „In Stahlgewittern“ zu schreiben, ging auf etwas anderes zurück: Jünger hatte während des Krieges akribisch Tagebuch geführt und war, zumal seine Aufzeichnungen extrem zeitnah, zum Teil auch in Gefechtsphasen, entstanden waren, der Überzeugung, dass sein Material einzigartig sei. Wie überlieferten Aufzeichnungen zur Konzeption von „In Stahlgewittern“ zu entnehmen ist, glaubte er,

„dass wohl kaum im Kriege von einem Frontsoldaten derartig genaue Aufzeichnungen über jeden Tag gemacht worden sind, dass diese Blätter also ein Spiegel der großen und kleinen Erlebnisse des Infanteristen in der vordersten Linie sind. Ferner, dass diese Blätter nichts beschönigen oder in rosaroter Beleuchtung darstellen wollen, sondern nur eine genaue Schilderung des täglichen Lebens des Kriegers im Feldlager, im Schützengraben, in der Ruhe und im Gefecht bezwecken, mit all seinen nervenerregenden Aufregungen, mit all den offenen und verdeckten Schwierigkeiten, die oft selbst dem, der dabei war, nicht klar geworden sind.“³⁹

Hier wird bereits deutlich, dass Nachkriegsüberlegungen gerade zu den nervenaufpeitschenden Momenten bewusst einfließen. Jünger reflektierte jedoch die Gefahr der Verklärung durchaus kritisch: bereits gegen Ende des Krieges, als er seine Tagebuchnotizen überflog, hielt er fest:

„Es ist merkwürdig, wie rasch sich die Eindrücke verwischen, wie leicht sie schon nach einigen Tagen eine andere Färbung nehmen. Angst, Schwäche und Kleinmut hat man schon am ersten Ruheabend vergessen [...]. Unmerklich stempelt man sich zum Helden.“⁴⁰

Gerade die unbewussten Prozesse, die Jünger selbst für sich und seine Darstellung wahrnahm, waren es, die in der Nachkriegszeit für Jünger enorm wichtig wurden.

4. Die „Episteme“: Psychoanalyse, Anthropologie, Sexuologie

Im Krieg komme der tötungslüsterne „Urmensch“ wieder zum Vorschein. Alle „Kulturauflagen“ würden durch ihn abgestreift. Der Krieg „zwingt uns, Helden zu

³⁷ Vgl. Schwilk (2007), S. 211.

³⁸ Ebd.

³⁹ Zit. n. Schwilk (2007), S. 187.

⁴⁰ Zit. n. ebd., S. 198.

sein.“ Das Leben werde dadurch „voller“: „Gerade die Betonung des Gebotes: Du sollst nicht töten, macht uns sicher, dass wir von einer unendlich langen Generationenreihe von Mördern abstammen, denen die Mordlust, wie vielleicht noch uns selbst, im Blute lag.“ Der Urmensch sei „ein sehr leidenschaftliches Wesen, grausamer und bösartiger als andere Tiere. Er mordete gerne und selbstverständlich.“⁴¹ Das schrieb Sigmund Freud, zu einem Zeitpunkt, als er längst nicht mehr von der Kriegsbegeisterung des Jahres 1914 erfasst war und seine „ganze Libido“, wie er es damals in einem Brief nannte, nun ganz alleine Österreich gelte.⁴² Freud schrieb dies vor dem Hintergrund seiner Verstörung über das Ausmaß und die Erscheinungsformen der Gewalt im Ersten Weltkrieg.

Bei aller Nähe zwischen der anthropologischen Deutung des Krieges scheint die Wirkung, die der Erste Weltkrieg auf Freud und Jünger hinterlassen hat, eine essentiell unterschiedliche zu sein: wo Jünger seine Kriegsschilderung zur „ekstatischen Feier der Gewalt“ machte, scheint Freud von Entsetzen und Ernüchterung geprägt zu sein. Was Freud – als Rationalist und Humanist – vor allem nicht akzeptiert hätte, so Helmuth Kiesel, das sei Jüngers „Anerkennung der archaischen Erbschaften“, die abstoße und empöre.⁴³ Fragt man nach den inhaltlich und methodologisch substantiellen, über diese Abneigung hinaus reichenden Aspekte, die die Zugriffe Jüngers und Freuds hätten trennen können, wird die Grenzziehung allerdings schwieriger: Beschrieb nicht Freud – aus dem Blickwinkel des Wissenschaftlers – das Aufflackern urmenschlicher Triebe im Krieg? Nahm er nicht an, es handele sich um eine anthropologisch begründete Konstante, um eine Gewaltdisposition für aktives, rauschhaftes Handeln, das im Kontext kriegerischer Gewalt potentiell jeder habe? Was, so ließe sich fragen, war es oder ist es eigentlich genau, was im Vergleich mit der Perspektive Freuds das Abstoßende bei Jünger ausmacht? Denn zunächst einmal legen Jüngers im „Selbstexperiment“ entwickelte Beschreibungen ja nur die Bestätigung nahe: Genau so ist es.

Bei der Empörung über Jünger kommt gewiss hinzu, dass er die Selbstkonfrontation mit dieser „Nahaufnahme“ des Blutrausches auf die Spitze trieb: durch die Provokation, jeden Abstand, der aus einer *ex-post*-Perspektive möglich und wünschenswert gewesen wäre, zu vermeiden. Allzu offenkundig schrieb hier einer noch aus der Erinnerung *lustvoll*. Vermutlich aus diesem Grund hat Klaus Theweleit mit Blick auf die „Authentizität“ der Jüngerschen Texte den Schluss gezogen, dass es sich bei der von Jünger beschriebenen Verwandtschaft des „Blutdurstes“ zum Eros um „absichtsvolle Verbindungen“⁴⁴ handele, um nicht mehr als ein Stilmittel. Hier solle der Leser „überschwemmt“ werden mit der Gewalt des Blutrauschs, Jünger wolle auf diese Weise „eindringen“ in den Leser, „daß ihm das Blut in den Ohren rauscht.“ Eben dies

⁴¹ Zit. n. Kiesel (2007), S. 103 ff.

⁴² Vgl. ebd., S. 103. Vgl. zur Rolle der Psychoanalyse und Freuds im Ersten Weltkrieg Büttner (1975); Reichmayr (1987).

⁴³ Kiesel (2007), S. 107. Der Vergleich Jünger/Freud ist als Forschungsfrage erst kürzlich aufgeworfen worden; vgl. hierzu neben Kiesel auch die Überlegungen von Schwilk (2007), S. 243 f., der zu einem ähnlichen Urteil gelangt und in der „triumphierenden Zustimmung“ kriegerischer Triebdurchbrüche den maßgeblichen Unterschied zu Freud erkennt; Zitat: ebd. S. 243.

⁴⁴ Theweleit (1987), S. 182.

interpretiert Theweleit als stilistischen Kunstgriff. Auch Schreiben sei „ein Krieg, und kein leichter“, und was an Sprachmaterial verfügbar sei: „hier wird es ins Gefecht geschickt, ins Gefecht um einen Platz in der Literaturgeschichte der Ewigkeit“.⁴⁵

Jedoch erscheint auch hier eine Hinterfragung, ein Blick auf die Episteme – und das heißt immer auch: auf die allgemeinen kulturellen Deutungen einer Zeit – geboten. Denn die zeitgenössische Wissenschaft sah, weit mehr als das heute der Fall ist, enge Verbindungen zwischen Sexualität und Grausamkeit. Bereits Ende des 19. Jahrhunderts waren Nervenärzte wie Albert Eulenburg dem Phänomen auf der Spur, das ihnen gleichwohl rätselhaft blieb, so oft und nachdrücklich auch dieser Zusammenhang als solcher von der noch jungen Disziplin der Sexualwissenschaft betont wurde.⁴⁶ Zu Beginn des Krieges sahen Sexualforscher die Gelegenheit, die Zusammenhänge von Krieg, Grausamkeit und Sexualität genau in den Blick zu nehmen. Einigen galt es sogar als das dringlichste Thema der Sexualwissenschaft im Krieg.⁴⁷ Es kam jedoch nur unter großen Schwierigkeiten dazu: Dahingehende Vorhaben wurden von der Militärzensur nicht freigegeben, und bezogen auf das Thema „Blutrausch“ war es, wohl auch vor dem Hintergrund der Propagandaschlacht über die – in Deutschland lange Zeit geleugneten⁴⁸ – furchtbaren deutschen Kriegsgräueltaten beim Vormarsch durch Belgien und Nordfrankreich 1914, unmöglich, an der Militärzensur vorbeizukommen.⁴⁹

Aufzeigen konnten Sexuologen die Zusammenhänge von Krieg und Sexualität während des Krieges aber über eine Hintertür, indem sie vorgaben, sie ausschließlich am Verhalten feindlicher (!) Soldaten zu thematisieren. Und hier kamen sie zu ähnlichen Beobachtungen wie Jünger in seiner Selbstbeobachtung: Der Münchener Arzt und Sexualforscher Isaak Spier, eingesetzt als Feldarzt an der Westfront, beschrieb diese Zusammenhänge als nicht überraschendes, dennoch rätselhaft bleibendes, weil mit den Mitteln der Wissenschaft kaum genauer zu analysierendes Wiederaufleben „atavistischer Erbteile“. Das Sexuelle und das Grausame würden sich im Krieg „triebhaft“ entwickeln, der „Bluttaumel“ berausche und verblende zugleich.⁵⁰

⁴⁵ Ebd., S. 184. Ebenso hat sich die Forschung mit der in diesem Zusammenhang unübersehbaren „männlichen“ Selbststilisierung Jüngers (als Krieger) zum „radikalen Geschlecht“ befasst, vgl. statt vieler: Öhlschläger (2002).

⁴⁶ Albert Eulenburg, der sich in seiner 1895 publizierten Studie „Sexuelle Neuropathie“ mit den Zusammenhängen von Sexualität und Grausamkeit befasste, wird von Volkmar Sigusch als ein Pionier auf diesem Gebiet herausgestellt. So wandte sich Freud erst zehn Jahre später dem Thema zu. Vgl. Sigusch (2008), S. 238. Peter Gay nennt ferner den um etwa die gleiche Zeit sich hierzu zu Wort meldenden Münchener Sexuologen Friedrich Siebert als einen Vorreiter, vgl. Gay (1987), S. 267.

⁴⁷ Vgl. bes. Touton (1915), S. 34 ff.; ferner Burchard (1914/15), S. 378 ff.; Hirschfeld (1916), passim, bes. S. 20. Vgl. aber den militärhistorisch heute noch als Klassiker geltenden Doppelband „Sittengeschichte des Weltkrieges“, Hirschfeld (1930), dort v. a. das Kapitel über „Grausamkeit und Sadismus im Weltkrieg“, S. 263 ff.

⁴⁸ Vgl. Horne/Kramer (2004).

⁴⁹ Vgl. die dahingehenden Versuche Julius C. Brunners, der seine Beobachtungen erst nach dem Krieg publizieren konnte; Brunner (1922).

⁵⁰ Vgl. Spier (1916), auch ders. (1917), bes. S. 7 ff.

Genau auf das Moment der „Verblendung“ durch rauschhaftes Töten kam Jünger bereits in „In Stahlgewittern“ besonders zu sprechen: Zur Einordnung muss daran erinnert werden, dass Jünger zum Zeitpunkt der Abfassung noch kein bekannter Schriftsteller war, sondern ein wehrwissenschaftlich arbeitender und publizierender Reichswehroffizier.⁵¹ Ein nicht unwesentlicher Grund dafür, den „Bluttausch“ bis ins Kleinste zu schildern, dürfte daher seine wehrwissenschaftlich relevante Feststellung gewesen sein, dass es im „Bluttausch“ zu irrationalen, gefährlichen Handlungen komme: Jünger beschreibt, wie er selbst – im März 1918 bei der Michael-Offensive – „in einer Mischung von Gefühlen, hervorgerufen durch Blutdurst, Wut und Alkoholgenuß“ so von „ungeheurem Vernichtungswillen“⁵² übermannt gewesen sei, dass er in den englischen Gräben den Wunsch hatte zu prügeln, statt zu schießen, und dass er schoss, ohne zu schießen: wie wahnsinnig, so beschreibt er, habe er mit seiner Pistole in den Graben der Engländer geschossen, ohne zu merken, dass das Magazin leer war.⁵³ Wehrwissenschaftlich ist das nicht unwichtig. Jünger hält denn auch hier, gewissermaßen als Quintessenz, fest, dass es unmöglich sei, in solchen Situation taktisch zu denken und zu handeln.

All das soll den Blick aber nicht verstellen auf die bei Jünger unzweifelhaft im Laufe der frühen 1920er Jahre *zunehmende Indienstnahme* seiner Narrative für politische Zwecke. Jüngers „Überarbeitungsmanie“, in der er seine Texte fortlaufend veränderte, ist in diesem Zusammenhang berüchtigt.⁵⁴ Bereits „Der Kampf als inneres Erlebnis“ aber bewegte sich schon in der Erstausgabe stark an diesem Wendepunkt. Wer genau hinschaut und „In Stahlgewittern“ und die Schrift von 1922 vergleicht, stellt fest, dass das Kapitel über „Blut“ in den wesentlichen Punkten und zum Teil in denselben Worten dem Kapitel zur Michael-Offensive aus seinem Erstlingswerk entnommen ist.⁵⁵ In „Der Kampf als inneres Erlebnis“ wird das „Erinnerungsmaterial“ jedoch dergestalt präsentiert, als seien seine Reflexionen zum Bluttausch das Ergebnis von Beobachtungen über vier Jahre in den Schützengräben. Genau dem aber ist nicht so: Es sind nur die wenigen Stunden des 21. März 1918, von 9.40 Uhr bis zum Nachmittag, in denen der Nahkampf ihm als Erlebnisvorlage für die Schilderungen des Kapitels „Blut“ diente. Alles, worauf er sich beim Niederschreiben 1922 an unmittelbar nach dem „Erleben“ in Gefechtpausen niedergeschriebenen Aufzeichnungen über den „Bluttausch“ orientieren kann, drängt sich auf die folgenden Zeilen, die er in seinem Tagebuch festgehalten hatte:

⁵¹ Vgl. Fröschle (2004).

⁵² Jünger (1978), S. 242.

⁵³ Vgl. zur Interpretation dieser Stelle Schwilk (2007), der den Stellenwert, den Jünger seinen (aktiven) Gewalterfahrungen am ersten Tag der Michael-Offensive seiner späteren Schilderungen des „Bluttausches“ beimaß, dahingehend deutet, dass Jünger in diesen wenigen Stunden „so viele Gegner im direkten Kampf getötet“ hatte wie „[n]ie zuvor in diesem Krieg“. Schwilk (2007), S. 183.

⁵⁴ Vgl. grundlegend: Böhme (1972); bezogen auf Jüngers Schriften zum „Soldatischen Nationalismus“: Martus (2000).

⁵⁵ Vgl. dort das Kap. „Die große Schlacht“. Später hat Jünger dieses Kapitel zu einem Buch ausgearbeitet. Es ist 1925 unter dem Titel „Feuer und Blut“ erschienen.

„Ran! Kein Pardon. Wut. Aus Stollen Schüsse, Handgranaten rein. Geheul. Über den Damm. Packe einen am Hals. Hände hoch! Sprungweile hinter Feuerwalze vor. Melder Kopfschuß. Sturm auf M.-G.-Nest. Mann hinter mir fällt. Schieße Richtschützen ins Auge. Handgranaten. Drin! Allein, Streifschuß, Wasser. Schokolade. Weiter. Einige fallen. Zwei Mann laufen zurück. Kopfschuß, Bauchschuß. Bin grimmig. Engländer fliehen aus Baracken, einer fällt. Stockung, befehle Sturm gegen Dorfrand Vraucourt. Volltreffer, Verlust, Vor!“⁵⁶

Ohnehin muss die Frage gestellt werden, wie repräsentativ die Schilderung des Blutauschs für massenhaftes Töten im Ersten Weltkrieg überhaupt war, in einem mechanisierten Krieg, in dem der Gegner manchmal über Monate unsichtbar blieb, in dem sich die Fronten nicht bewegten, in dem massenhaftes Töten vor allem das Werk von Artilleriegeschossen war: Szenen des unmittelbaren Nahkampfes („Face to Face“) waren in den vier Kriegsjahren eher selten.⁵⁷

Dass Jünger schon 1922 in „Der Kampf als inneres Erlebnis“ eine Überblendung des Blutauschs als typische Erfahrung des Kampfes im Ersten Weltkrieg vornimmt, weist bereits in die Richtung, die der Blut-Begriff metaphorisch in den 1920er Jahren innerhalb rechter Gruppierungen nehmen sollte. Die „bluthafte“ Erfahrung sollte, affirmativ besetzt, zum „Synonym für das richtige Fühlen“⁵⁸ „wirklicher“ Soldaten im Krieg werden: Es wurde als Kommunikat konstitutiv für das Ideologem des Frontsoldatentums der Weimarer Republik als einer „Blutgemeinschaft“.⁵⁹

5. Massenhaftes Töten – Ernst Jünger und die geschichtswissenschaftliche Gewaltforschung

„Der Täter hält dem Opfer den Lauf der Pistole an die Schläfe, an die Brust oder den Unterleib. Der Mörder verrichtet „Handarbeit auf kurze Distanz. Er will den Tod arbeiten, will den Körper bluten und der Todesangst ins Auge sehen. [...] Die bevorzugte Waffe des Gemetzels jedoch ist das Messer. Mit dem Messer in der Hand kommt Leben in den Mörder, in seinem Blick flammt es auf, das Herz pocht stürmisch, im Gehirn blitzt etwas auf. Er will im Blute waten, will mit eigener Hand, mit den Fingerspitzen spüren, was er tut.“⁶⁰

Diese Zeilen könnten aus der Feder Ernst Jüngers stammen. Als schonungslose „Nahaufnahme“ des Tötungshandelns atmen sie den Geist jenes „stereoskopischen Blickes“, der – wie im dritten Kapitel beschrieben – ein Grundmerkmal der Schilderungen Jüngers ist. Tatsächlich ist allerdings der Soziologe Wolfgang Sofsky ihr Autor, der sich in seinem „Traktat über die Gewalt“ in der Analyse der Triebfedern

⁵⁶ Ernst Jünger, Kriegstagebuch XIII, Eintrag vom 21.3.1918, zit. in: Schwillk (2007), S. 183.

⁵⁷ Zwischen 1914 und 1918 wurden lediglich 16 % aller Verwundungen mit Infanteriewaffen beigelegt. Nur 0,1 % der Verletzungen wurden von Stichwaffen verursacht; vgl. Ziemann (2009), S. 157.

⁵⁸ Theweleit (1987), S. 184.

⁵⁹ Vgl. hierzu ebd. die auf breiter Quellengrundlage – der Romane des „soldatischen Nationalismus“ – unternommenen Überlegungen Theweleits; bes. das Kapitel „Kampf und Körper“, S. 176 ff; mit Bezug auf Jünger ferner: Reimann (2001), S. 87.

⁶⁰ Sofsky (1996), S. 181 f.

massenhaften Tötungshandelns immer wieder detaillierter Beschreibungen vor allem des Nahkampfes bedient. Nicht ohne Grund ist dieses Verfahren vor allem in den Reihen der HistorikerInnen kritisch beurteilt worden. Sofskys Analyse, so Thomas Kühne, laufe Gefahr, wie Jünger „in der Faszination vor der schauernden Gewalt zu versinken.“⁶¹

Sofskys Mimesis führt uns zum Kern der Frage nach dem Stellenwert, den Jüngers Texte heute in der Geschichtsforschung einnehmen könnten. Und das auf gleich zweifache Weise: *Erstens* markiert die Notwendigkeit der *Versprachlichung* immer wieder – und das im doppelten Sinne – eine Grenze: Zum einen stand und steht die *Kommunizierbarkeit* des Unsagbaren, das die zeitgenössischen Autoren von Jünger bis Friedrich und Remarque zum Ausdruck bringen wollten, in einem kaum überbrückbaren Spannungsfeld zwischen dem zumeist begründeten Verdacht der Glorifizierung von Gewalt einerseits und einem vorwerfbaren Mangel an Authentizität.⁶² Der Gefahr der Ästhetisierung der Gewalt ist zum anderen wiederum auch die moderne Forschung ausgesetzt, wenn sie versucht, ihre Ergebnisse über das Grauen und seine Ursachen ‚adäquat‘ zu beschreiben, wo das Entsetzen eigentlich sprachlos macht. Dies gilt umso mehr für jene ForscherInnen, die sich mit den Bedingungen und der Praxis extremer Gewalt jenseits der durch Kriegs- und Völkerrechtskonventionen gesetzten Grenzen kriegerischer Auseinandersetzungen beschäftigen. Alan Kramer, der ein Großteil seiner Arbeit auf die Erforschung der deutschen Kriegsgräueltaten in Belgien und Nordfrankreich während des Ersten Weltkriegs verwandt hat,⁶³ macht dieses prinzipielle Gradwanderung deutlich: Es sei gerade die Aufgabe der WissenschaftlerInnen, sich eine gewisse Form des Gleichmutes zu bewahren, da sie zugleich das Schicksal der Opfer wie die Motivationen der Täter zu erklären hätten: diese Prinzipien aufzugeben, brächte jeden Autor in die Gefahr, einen sensationshungrigen Ton anzuschlagen.⁶⁴

Und *zweitens* ist es nicht zuletzt auch die Frage: Zu welchen Ergebnissen kann eine Geschichtswissenschaft kommen, die massenhaftes Tötungshandeln und Bluttausch allein unter Ausschluss anthropologischer oder psychoanalytischer Kategorien untersuchen kann und will?

Für Michael Geyer, der sich als Militärhistoriker an dem wegweisenden Forschungsprojekt Thomas Kühnes („Massenhaftes Töten“) beteiligt hat, ist der Erste Weltkrieg eine Wasserscheide für das Ausmaß massenhaften Tötungshandelns im Krieg. Er führt zwei entscheidende Argumente an:

Erstens habe sich die Art und Weise, wie sich die Armeen auf dem Schlachtfeld formiert haben, entscheidend verändert. Anstelle des vorstürmenden, in langer Reihe auftretenden Massenheeres sei es im Ersten Weltkrieg zunehmend die Kleingruppe

⁶¹ Kühne (2004), S. 24.

⁶² Hierzu z. B. den Sammelband Schneider/Wagener (2002).

⁶³ s. o.: Horne/Kramer (2004).

⁶⁴ Kramer (2006), S. 13. Kramer hat hier vor allem Goldhagens zu Recht kritisierbaren Ton des beinahe lüsternen Schreibens im Blick: „Goldhagen’s preoccupation with the details of the infliction of pain and humiliation by the perpetrators has no heuristic function and lays itself open to the accusation of prurience.“ (ebd.)

gewesen – meist um eine Tötungsmaschine (Maschinengewehr oder Minenwerfer) gruppiert –, die die alltägliche Lebensumgebung des Frontsoldaten gebildet habe. Diese Beobachtung der „formlosen Dislokation“⁶⁵ – so Geyer – ist auch ganz im Sinne der modernen Sozialpsychologie, die den Schwerpunkt ihrer „Täterforschung“ auf die Bedeutung der Gruppendynamiken und Peer-Group-Zusammenhänge setzt.⁶⁶ Kameradschaft⁶⁷ und Verantwortung für das Überleben der Gruppe als Teil eines wiederum größeren Ganzen sind die Stichworte, die zur Entgrenzung der Gewalt geführt haben: Im Rahmen der Kleingruppe vorzugehen, um die Maschinenwaffen geschart und zu einer Art „Kollektiv-Person“ amalgamiert, bedeutete, für „das Überleben aller verantwortlich gemacht“ zu werden und auf „Gedeih und Verderb kämpfen zu müssen.“⁶⁸

Zweitens attestiert Geyer eine neue Qualität von „Zügellosigkeit des Tötens“, die der Tatsache geschuldet gewesen sei, dass der Erste Weltkrieg in langen Perioden ein „Stellungskrieg“ war. Der bedingungslose Angriff aus der Defensive sei hierbei zum regelrechten Normalzustand geworden. Wollte die „defensive Kriegführung“ erfolgreich sein, musste sie sich zur „taktischen Aggression des rücksichtslosen Zurückschlagens“⁶⁹ entwickeln. Und dies in einem Raum und in einer Zeit, in der zivile Normen und insbesondere das elementare Gebot des „Du sollst nicht töten“ per definitionem außer Kraft gesetzt waren. In den Niederschriften und Protokollen kriegspsychologischer Reihenuntersuchungen von Kriegsveteranen des Ersten Weltkriegs zu Beginn der 1920er Jahre lesen sich diese Beobachtungen des Historikers in erstaunlicher Eindringlichkeit:

„[...] ‚Der Feind ist nur ein hinderndes Objekt, das vernichtet werden muß.‘ [...] ‚Man tötet die Feinde im Handgemenge, um eine Gefahr für sich zu beseitigen, wie man ein Raubtier töten würde, das sich uns in den Weg stellt.‘ [...] ‚Keineswegs wird sich der Mann im Kampfe bewußt, daß er mordet. [...] Von Gewissen nach der Schlacht selbst bei sehr religiösen Leuten habe ich nie etwas gesehen, der Gedanke an die Verteidigung des eigenen Lebens, an den eigenen Schutz spielt entschieden eine hervorragende Rolle. Neigung zur Grausamkeit, Blutrausch, Rachedurst fand ich einmal bei der Niedermetzlung der gesamten Bedienungsmannschaft einer russischen Batterie, die bis zum letzten Augenblick geschossen [sic!], schließlich die Hände hoch hielt. [...]“⁷⁰

Die „Psychographie des Krieges“, um die sich die damals noch junge Disziplin der Kriegspsychologie – hier in einer Veröffentlichung des Instituts für Angewandte Psychologie – bemüht, bildet mit seiner Ausschnittsammlung von Berichten die

⁶⁵ Geyer (2004), S. 135.

⁶⁶ Vgl. wiederum Welzer (2005), bes. S. 82-91.

⁶⁷ Zur Bedeutung der „Kameradschaft“ im Kontext des Ersten Weltkriegs sowie zum Wandel bellizistischen Denkens zwischen den Kriegen vgl. Kühne (1996) sowie zu den „Soldaten des Nationalsozialistischen Krieges“: Kühne (2006).

⁶⁸ Geyer (2004), S. 135.

⁶⁹ Geyer (2004), S. 140.

⁷⁰ Zit. n. Ulrich/Ziemann (1994), S. 85.

Gewalterfahrung im Rückblick auf vier Jahre Krieg ab, der kaum zu Unrecht und in breitem Konsens heute als „Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts“ (Kennan) bezeichnet wird.

Was aber sagt uns Jünger zu diesem Ergebnis klassischen historiografischen Forschens? Jünger schreibt:

„Man hört so oft die irrige Ansicht, daß der Infanteriekampf zu einer uninteressanten Massenschlächtereier herabgesunken ist. Im Gegenteil, heute mehr denn je entscheidet der einzelne. Das weiß jeder, der sie in ihrem Reich gesehen hat, die Fürsten des Grabens mit den harten, entschlossenen Gesichtern, tollkühn, so sehlig, mit scharfen, blutdürstigen Augen, Helden, die kein Bericht nennt. Der Grabenkampf ist der blutigste, wildeste, brutalste von allen, doch auch er hat seine Männer gehabt, Männer, die ihrer Stunde gewachsen waren, unbekannte, verwegene Kämpfer. Unter allen nervenerregenden Momenten des Krieges ist keiner so stark, wie die Begegnung zweier Stoßtruppführer zwischen den engen Lehmwänden des Grabens. Da gibt es kein Zurück und kein Erbarmen. Blut klingt aus dem schrillen Erkennungsschrei, der sich wie Alpdruck von der Brust ringt.“⁷¹

In diesen Zeilen klingt nicht nur die neue Bedeutung des einzelnen Soldaten für das Überleben in der beengten Welt der Schützengräben und ihrer kleinen Stoßtruppverbände an. Jünger berichtete *nicht* nur von der Unbedingtheit erbarmungslosen Tötens im Grabenkrieg. Vielmehr finden wir hier auch die Geburt jenes neuen Typus des Kriegers, der als „Herren-Mensch“⁷² und „Stahlnatur“ zum Vorbild und Emblem einer ganz neuen Generation von „Kriegern“ werden sollte.⁷³

Am Ende bleibt das „Schreiben vom Töten“,⁷⁴ das auch nach Abschluss eines Friedensvertrages den „Krieg in den Köpfen“⁷⁵ beeinflusst hat. Die Beschreibungen Jüngers vom Töten im Krieg sind vielleicht ebenso problematisch wie fruchtbar – auch aus der Perspektive der Geschichtswissenschaft.

6. Abschließende Bemerkungen

„Blut“ als narrativer Topos für die Entgrenzung von Gewalt fand in der militaristischen und zunehmend von völkisch-rassistischen Meinungskräften durchdrungenen Lebenswelt der Weimarer Republik in einer ganzen Flut von literarischen Erinnerungen an das Töten und Sterben im Krieg seinen Ausdruck. „Blut“ wurde ideologisierbar – es erfuhr eine Umdeutung vom „Blutopfer“ der Stahlnatur des Ersten Weltkriegs zu den „Blutzeugen“ der Nationalsozialistischen Bewegung.⁷⁶ Ein letztes, besonders aussagestarkes Zitat vermag dies zu veranschaulichen. Besonders eindrücklich nimmt hier die neue

⁷¹ Ernst Jünger, In Stahlgewittern, Berlin 21922, S. 182.

⁷² Vgl. Geyer (2004), S. 131.

⁷³ Zur Wandlung vom Soldaten des Ersten Weltkriegs zum „Krieger“ des Zweiten Weltkriegs, zu der Jüngers Texte immer auch als Bezugsgröße herangezogen werden vgl. z. B. Reulecke (2001).

⁷⁴ Vgl. Niefanger (2004).

⁷⁵ Vgl. Krumeich (2001), S. 53-64.

⁷⁶ Vgl. Meschnig (2008) sowie Balistier (1989), bes. Kap. 4 (Die Toten der SA).

Wertigkeit des „Blutes“ in der Einschwörung der deutschen Jugend Gestalt an, wenn im September 1927 in einer Zeitschrift der bündischen Jugend – „Das Junge Volk“ – der Appell an die Jugend ergeht:

„Die Romantik von Langemarck wich einer kühlen Sachlichkeit, mit der man dem Tode gegenübertrat, und wenn man zu Sturm oder Abwehr aus dem Graben stieg, dann sprachen allein Kraft und Wildheit des Blutes. [...]“

Die Jugendbewegung muß die starken Kräfte des Frontgeschlechtes: das bluthafte Denken, den harten Willen, sie muß diese Kräfte in sich aufnehmen. Dann wird das Frontgeschlecht mit Achtung zu ihr treten und von dem blutwarmen Strom ihrer Seele trinken. Dann wird langsam ein Einheitswille der lebendigen deutschen Jugend sich herausbilden, und dieser Einheitswille wird alle widerstrebenden Kräfte niederringen und ein neues Volk bauen, das um die tiefsten Geheimnisse des Lebens weiß, bluthaft weiß, in dem alle Glieder von dem gleichen Blutstrom durchpulst und von ihm genährt werden.“⁷⁷

Die Umstände, d. h. die sozialen, politischen und psychologischen Wirkmechanismen, durch die das Töten mit seiner Wieder-Erzählung in der zivilen Welt – für die „Das Junge Volk“ hier nur eines von vielen weiteren Beispielen ist – als legitimes Identifikationsangebot für eine im weitesten Sinne brutalisierte Generation⁷⁸ zukünftiger Krieger installiert werden konnte, bedürfen allerdings weitergehender Untersuchungen.

Literatur

1. Balistier (1989): Thomas Balistier, Gewalt und Ordnung. Kalkül und Faszination der SA, Münster 1989.
2. Bauer (1978): Yehuda Bauer, Against Mystification, in: ders. (Hrsg.), The Holocaust in Historical Perspective, Seattle 1978, S. 30-49.
3. Bluhm (1996): Lothar Bluhm, „... ein geistiger Wegbereiter und eiskalter Wollüstling der Barbarei“. Thomas Mann über Ernst Jünger – eine Studie zu Manns politisch-literarischer Urteilsbildung, Wirkendes Wort 46 (1996), S. 424-445.
4. Böhme (1972): Ulrich Böhme, Fassungen bei Ernst Jünger, Meisenheim am Glan 1972.
5. Bohrer (1978): Karl Heinz Bohrer, Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk, München 1978.
6. Bourke (1999): Joanna Bourke, An Intimate History of Killing. Face-to-Face-Killing in Twentieth-Century Warfare, New York 1999.
7. Bourke (2004): Joanna Bourke, Auge in Auge mit dem Feind. Das Töten von Angesicht zu Angesicht in den Kriegen des 20. Jahrhunderts (1914-1975), in: Peter Gleichmann und Thomas Kühne (Hrsg.), Massenhaftes Töten, Kriege und Geno-

⁷⁷ „Das Junge Volk“, September 1927, S. 62, zit. nach dem Faksimile-Abdruck in: Hafeneeger (1992), S. 97 f.

⁷⁸ Zur Brutalisierung der Gesellschaft und zu der geschichtswissenschaftlichen Diskussion der Brutalisierungsthese vgl. z. B. Schumann (2004) sowie Ziemann (2003).

- zide im 20. Jahrhundert, Essen 2004 (= Frieden und Krieg. Beiträge zur Historischen Friedensforschung, 2), S. 287-307.
8. Bourke (2006): Joanna Bourke, *The Killing Frenzy. Wartime Narratives of Enemy Action*, in: Alf Lüdtke and Bernd Weisbrod (Hrsg.), *No Man's Land of Violence. Extreme Wars in the 20th Century*, Göttingen 2006 (= Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft, 24), S. 101-125.
 9. Browning (1993): Christopher Browning, „Ganz normale Männer“. Das Polizeibatallion 101 und die „Endlösung“ in Polen, Reinbek bei Hamburg 1993 (engl. 1992).
 10. Burchard (1914/15): Ernst Burchard, Sexuelle Fragen zur Kriegszeit, *Zeitschrift für Sexualwissenschaft* 1 (1914/15), S. 373-380.
 11. Brunner (1922): J[ulius] C[arl] Brunner, *Illustrierte Sittengeschichte. Krieg und Geschlechtsleben*, Frankfurt am Main 1922.
 12. Büttner (1975): Peter Büttner, *Freud und der Erste Weltkrieg. Eine Untersuchung über die Beziehung von medizinischer Theorie und gesellschaftlicher Praxis der Psychoanalyse*, Diss. Univ. Heidelberg 1975.
 13. Davidowicz (1975): Lucy Davidowicz, *The War against the Jews. 1933-1945*, New York 1975.
 14. Encke (2006): Julia Encke, *Augenblicke der Gefahr. Der Krieg und die Sinne*, München 2006.
 15. Friedländer (1998): Saul Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden*. 2 Bände, München 1998 (engl. 1997).
 16. Fröschle (2004): Ulrich Fröschle, *Oszillation zwischen Literatur und Politik. Ernst Jünger und „das Wort vom politischen Dichter“*, in: Lutz Hagedstedt (Hrsg.), *Ernst Jünger. Politik, Mythos, Kunst*, Berlin/New York 2004, S. 101-143.
 17. Gay (1987): Peter Gay, *Die zarte Leidenschaft. Liebe im bürgerlichen Zeitalter*, München 1987.
 18. Geyer (2004): Michael Geyer, *Vom massenhaften Tötungshandeln, oder: Wie die Deutschen das Krieg-Machen lernten*, in: Peter Gleichmann und Thomas Kühne (Hrsg.), *Massenhaftes Töten. Kriege und Genozide im 20. Jahrhundert*, Essen 2004 (= Frieden und Krieg. Beiträge zur Historischen Friedensforschung, 2), S. 105-142.
 19. Gleichmann/Kühne (2004): Peter Gleichmann und Thomas Kühne (Hrsg.), *Massenhaftes Töten. Kriege und Genozide im 20. Jahrhundert*, Essen 2004 (= Frieden und Krieg. Beiträge zur Historischen Friedensforschung, 2).
 20. Goldhagen (1996): Daniel Jonah Goldhagen, *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*, Berlin 1996.
 21. Große-Kracht (2005): Christian Große-Kracht, *Die zankende Zunft. Historische Kontroversen in Deutschland nach 1945*, Göttingen 2005.
 22. Hafenegger/Fritz (1992): Benno Hafenegger und Michael Fritz, *Wehrerziehung und Kriegsgedanke in der Weimarer Republik. Ein Lesebuch zur Kriegsbegeisterung junger Männer*, Bd. 2: *Jugendverbände und -bünde*, Frankfurt am Main 1992.
 23. Heer (2002): Hannes Heer, *Vom Verschwinden der Täter. Die Auseinandersetzungen um die Ausstellung „Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944“*, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 50 (2002) 10, S. 869-898.

24. Hilberg (¹⁰2007): Raul Hilberg, Die Vernichtung der Europäischen Juden, 3 Bände, Frankfurt am Main ¹⁰2007.
25. Hirschfeld (1916): Magnus Hirschfeld, Kriegspsychologisches (Deutsche Kriegsschriften, 20), Bonn 1916.
26. Hirschfeld (1930): Magnus Hirschfeld (Hrsg.), Sittengeschichte des Weltkrieges, Bd. 2, Leipzig/Wien 1930.
27. Horne/Kramer (2004): John Horne und Alan Kramer, Deutsche Kriegsgräuel 1914. Die umstrittene Wahrheit, Hamburg 2004.
28. „Jetzt zieht Leutnant Jünger seinen Mantel aus“ 1995: WDR-Fernsehfilm von Hubert Winkels und Thomas Schmitt (1995).
29. Jünger (1922): Ernst Jünger, Der Kampf als inneres Erlebnis, Berlin 1922.
30. Jünger (1925): Ernst Jünger, Feuer und Blut. Ein kleiner Ausschnitt aus einer großen Schlacht, Magdeburg 1925.
31. Jünger (1929): Ernst Jünger, Das abenteuerliche Herz. Aufzeichnungen bei Tag und Nacht, Berlin 1929.
32. Jünger (2001): Ernst Jünger, Politische Publizistik: Ernst Jünger, Politische Publizistik 1919-1933, herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Sven Olaf Berggötz, Stuttgart 2001.
33. Jünger (1978): Ernst Jünger, Sämtliche Werke I: Ernst Jünger, In Stahlgewittern. Sämtliche Werke, Abt. 1: Tagebücher, Band 1: Tagebuch I: Der Erste Weltkrieg, Stuttgart 1978, S. 9-300 (zuerst: Selbstverlag, Hannover 1920).
34. Kershaw (2006): Ian Kershaw, Der NS-Staat. Geschichtsinterpretationen und Kontroversen im Überblick, Reinbek bei Hamburg ⁴2006.
35. Kiesel (2007): Helmuth Kiesel, Ernst Jünger. Die Biographie, München 2007.
36. Kramer (2006): Alan Kramer, The War of Atrocities. Murderous Scare and Extreme Combat, in: Alf Lüdtke and Bernd Weisbrod (Eds.), No Man's Land of Violence. Extreme War in the 20th Century, Göttingen 2006 (= Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft, 24), S. 13-33.
37. Krumeich (2001): Gerd Krumeich, Versailles 1919. Der Krieg in den Köpfen, in: ders. (Hrsg.), Versailles 1919. Ziele, Wirkung, Wahrnehmung, Essen 2001, S. 51-64.
38. Kühne (1996): Thomas Kühne, „... aus diesem Krieg werden nicht nur harte Männer heimkehren“. Kriegskameradschaft und Männlichkeit im 20. Jahrhundert, in: ders. (Hrsg.), Männergeschichte – Geschlechtergeschichte. Männlichkeit im Wandel der Moderne, Frankfurt am Main 1996 (= Geschichte und Geschlechter, 14), S. 174-192.
39. Kühne (2000): Thomas Kühne, Die Viktimisierungsfalle: Wehrmachtsverbrechen, Geschichtswissenschaft und symbolische Ordnung des Militärs, in: Michael Th. Greven und Oliver von Wrochem (Hrsg.), Der Krieg in der Nachkriegszeit. Der Zweite Weltkrieg in Politik und Gesellschaft der Bundesrepublik, Opladen 2000, S. 183-196.
40. Kühne (2004): Thomas Kühne, Massen-Töten. Diskurse und Praktiken der kriegerischen und genozidalen Gewalt im 20. Jahrhunderts, in: ders./Peter Gleichmann (Hrsg.), Massenhaftes Töten. Kriege und Genozide im 20. Jahr-

- hundert, Essen 2004 (= Frieden und Krieg. Beiträge zur Historischen Friedensforschung, 2), S. 11-52.
41. Kühne (2006): Thomas Kühne, Kameradschaft. Die Soldaten des nationalsozialistischen Krieges und das 20. Jahrhundert, Göttingen 2006 (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 173).
 42. Lethen (1994): Helmut Lethen, Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen, Frankfurt am Main 1994.
 43. Lustiger (1993): Arno Lustiger, Täter, Opfer, Zuschauer, Der Spiegel, Nr. 7 (1993), S. 54-61.
 44. Lüdtke/Weisbrod (2005): Alf Lüdtke and Bernd Weisbrod (Hrsg.), No Man's Land of Violence. Extreme Wars in the 20th Century, Göttingen 2005 (= Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft, 24).
 45. Mann, Briefe: Thomas Mann, Briefe 1937-1948, hrsg. von Erika Mann, Frankfurt am Main 1979.
 46. Martus (2000): Steffen Martus, Der Krieg der Poesie. Ernst Jüngers „Manie der Bearbeitungen und Fassungen“ im Kontext der „totalen Mobilmachung“, Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 44 (2000), S. 212-234.
 47. Martus (2001): Steffen Martus, Ernst Jünger, Stuttgart/Weimar 2001.
 48. Meschnig (2008): Alexander Meschnig, Der Wille zur Bewegung. Militärischer Traum und totalitäres Programm. Eine Mentalitätsgeschichte vom Ersten Weltkrieg zum Nationalsozialismus, Bielefeld 2008.
 49. Müller (1986): Hans-Harald Müller, Der Krieg und die Schriftsteller. Der Kriegsroman der Weimarer Republik, Stuttgart 1986.
 50. Niefanger (2004): Dirk Niefanger, „Mordesmorde“. Tötungsimitationen in der Kriegsliteratur des 20. Jahrhunderts, in: Peter Gleichmann und Thomas Kühne (Hrsg.), Massenhaftes Töten. Kriege und Genozide im 20. Jahrhundert, Essen 2004 (= Frieden und Krieg. Beiträge zur Historischen Friedensforschung, 2), S. 267-286.
 51. Öhlschläger (2002): Claudia Öhlschläger, „Der Kampf ist nicht nur eine Vernichtung, sondern auch die männliche Form der Zeugung“. Ernst Jünger und das radikale Geschlecht, in: Christian Begemann und David E. Wellbery (Hrsg.), Kunst – Zeugung – Geburt. Theorien und Metaphern ästhetischer Produktion in der Neuzeit, Freiburg i. Br. 2002, S. 325-352.
 52. Pohl (1996): Dieter Pohl, Die Holocaust-Forschung und Goldhagens These, Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 45 (1996), 1, S. 1-48.
 53. Prümm (1974): Karl Prümm, Die Literatur des soldatischen Nationalismus der 20er Jahre (1918-1933), 2 Bände, Kronberg 1974.
 54. Reichmayr (1987): Johannes Reichmayr, Psychoanalyse im Krieg. Zur Geschichte einer Illusion, in: Peter Passett und Emilio Modena (Hrsg.), Krieg und Frieden aus psychoanalytischer Sicht, München/Zürich 1987, S. 36-58.
 55. Reimann (2001): Bruno W. Reimann, „... die Feder durch das Schwert ersetzen.“ Ernst Jüngers politische Publizistik 1923-1933, erw. Neuaufl. Marburg 2001 (= Forum Wissenschaft, 48).

56. Reinmüller (2003): Inge Reinmüller, Dichtung und Käferkunde. Geschichte als Naturgeschichte bei Goethe und Ernst Jünger, in: Gerhard Figuth (Hrsg.), *Begegnungen mit Goethe*, Landau 2003 (= Landauer Schriften zur Kommunikations- und Kulturwissenschaft, 1), S. 63-78.
57. Reulecke (2001): Jürgen Reulecke, Vom Kämpfer zum Krieger. Zum Wandel der Ästhetik des Männerbildes während des Ersten Weltkriegs, in: ders. (Hrsg.), „Ich möchte einer werden so wie die ...“ Männerbünde im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main/New York 2001, S. 89-101.
58. Schumann (2004): Dirk Schumann, Gewalterfahrung und ihre nicht zwangsläufigen Folgen. Der Erste Weltkrieg in der Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts, *Historisches Forum* 3 (2004), elektronisches Dokument der HU Berlin, http://edoc.hu-berlin.de/histfor/3_MetaDB/HTML/Schumann_523.html [7.11.2009].
59. Schneider/Wagener (2002): Thomas F. Schneider und Hans Wagener (Hrsg.), *Von Richthofen bis Remarque. Deutschsprachige Prosa zum 1. Weltkrieg*, Amsterdam u. a. 2002.
60. Schwilk (2007): Heimo Schwilk, Ernst Jünger. Ein Jahrhundertleben – Die Biographie, München/Zürich 2007.
61. Sigusch (2008): Volkmar Sigusch, *Geschichte der Sexualwissenschaft*, Frankfurt am Main/New York 2008.
62. Sofsky (1996): Wolfgang Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt am Main 1996.
63. Spier (1916): I[saak] Spier, Atavismen und Kriegsexzesse (2 Teile), *Die Gegenwart* 45 (1916), S. 153-155 u. S. 171-174.
64. Spier (1917): I[saak] Spier [u. d. Pseud. I. Spier-Irving], *Irrwege und Notstände des Geschlechtslebens im Kriege*, München 1917.
65. Theweleit (1987): Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, Bd. 2: Männerkörper – zur Psychoanalyse des weißen Terrors, Reinbek bei Hamburg 1987.
66. Touton (1915): Karl Touton, *Geschlechtsleben und Geschlechtskrankheiten in den Heeren, im Kriege und Frieden* (4 Teile), *Berliner klinische Wochenschrift* 52 (1915), S. 3-7, S. 33-36, S. 56-59 u. S. 79-83.
67. Ulrich/Ziemann (1994): Bernd Ulrich und Benjamin Ziemann, *Frontalltag im Ersten Weltkrieg. Wahn und Wirklichkeit. Quellen und Dokumente*, Frankfurt am Main 1994.
68. Welzer (2005): Harald Welzer, *Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*, Frankfurt am Main 2005.
69. Ziemann (2003): Benjamin Ziemann, *Germany after the First World War. A Violent Society? Results and Implications of Recent Research on Weimar Germany*, *Journal of Modern European History* 1 (2003), 1, S. 80-95.
70. Ziemann (2009): Benjamin Ziemann, *Soldaten*, in: Gerhard Hirschfeld, Gerd Krumeich, Irina Renz (Hrsg.), *Enzyklopädie Erster Weltkrieg*, aktual. u. erw. Neuausg., Paderborn u. a. 2009, S. 155-168.

Blutdoping – Mythos und Realität

Wolfgang Jelkmann

1. Einleitung

Die World Anti-Doping Agency (WADA, www.wada-ama.org) führt in ihrer Verbotsliste („Prohibited List“) unter Wirkstoffen Erythropoietin (EPO) und unter Methoden die Verbesserung des Sauerstofftransfers mittels Blutdoping auf (einschließlich autologer, homologer und heterologer Bluttransfusionen und der Gabe von Produkten aus roten Blutkörperchen). An anderer Stelle definiert die WADA Blutdoping als den Missbrauch bestimmter Techniken und/oder Substanzen, um die Gesamtmasse der roten Blutzellen zu erhöhen, sodass eine Vergrößerung der Sauerstofftransportkapazität und damit der körperlichen Leistungsfähigkeit erzielt wird. Demnach umfasst Blutdoping (i) die Transfusion von Eigen- oder Fremdblutkomponenten, (ii) die Verabreichung von Erythropoiese-stimulierenden Agenzien (i.d.R. rekombinante Proteine) und (iii) unerlaubte Manipulationen, die die endogene Expression des Hormons Erythropoietin (EPO) steigern.

2. Mythos des Blutes als Lebenselixier

Seit alters her wurden dem Blut magische Kräfte zugeschrieben, die mit Jugend und Stärke, aber auch mit Krankheit und Tod in Verbindung gebracht wurden.¹ Laut Nibelungensage badete Siegfried im Blut des getöteten Drachen und erhielt dadurch seine unverletzliche Hornhaut. Im antiken Ägypten sollen die an Lepra erkrankten Könige sich mit dem Blut geopferter Menschen benetzt haben, um von ihrer Infektion geheilt zu werden. Nach altgriechischer Mythologie öffnete Medea dem greisen Aeson die Gurgel und ersetzte sein Blut mit frischem, so dass das weiße Haar, Falten und Blässe verschwanden. Nachdem Mithras einen Stier geschlachtet hatte, regenerierten sich aus dem Blut und Samen des Tieres die Erde und alles Leben. „Taurobolium“, das Bad im Blut getöteter Bullen, wurde angeblich später auch in Rom häufig praktiziert. Plinius empfahl fallsüchtigen Patienten, das Blut gefallener Gladiatoren zu trinken. Und im Alten Testament steht geschrieben: „Denn das Leben des Leibes ist im Blut“ (4.Mose 17,11). Angeblich soll Papst Innozenz VIII (1432-1492) laut *Diarium urbis Romae* des antipäpstlichen Chronisten Stefano Infessura kurz vor dem Tode von seinem Leibarzt das Blut von drei zehnjährigen Knaben zum Trunk erhalten haben, um deren Jugend zu erlangen.

Bis in die frühe Neuzeit wurde die Ursache somatischer oder psychischer Erkrankungen in einer veränderten Zusammensetzung des Blutes gesucht, und die ärztliche Kunst bestand darin, dem Patienten sein „gesundes Blut“ zu erhalten oder zu ersetzen. Anno 1667 führten Jean Denis und Paul Emmerez in Frankreich die erste Bluttransfu-

¹ Ryser (2000), pp. 2928-32.

sion am Menschen durch. Der fiebrige Patient, ein junger Mann von etwa 16 Jahren, litt nach 20 Aderlässen unter Symptomen einer Anämie. Berichten zufolge besserte die Transfusion von Lammsblut sichtlich seinen Zustand. Die meisten Patienten überlebten derartige Transfusionen jedoch nicht. Bemerkenswerterweise waren es aber v. a. ethische Argumente (Stellung des Menschen über dem Tier), die zu einem Verbot heterologer Bluttransfusionen durch Vatikan, The British Royal Society und das französische Parlament führten. Die erste homologe Bluttransfusion am Menschen wurde 1818 in England durch James Blundell durchgeführt. Blutspender war ein Mann, der damit das Leben seiner Ehefrau im Kindbett rettete.²

Nach der Entdeckung der menschlichen Blutgruppen durch Karl Landsteiner wurde die homologe Bluttransfusion während des 20. Jahrhunderts zur lebensrettenden Behandlungsmethode. Verbliebene Probleme sind febrile nicht-hämolytische Transfusionsreaktionen, Graft-vs.-Host-Reaktionen, akute oder verzögerte hämolytische Reaktionen und die Übertragung von Krankheitserregern, wie Prionen, Viren, Protozoen oder Bakterien. Die Indikation zur Anwendung von Blutkomponenten und Plasmaderivaten ist streng zu stellen.³

3. Parameter der aeroben körperlichen Leistungsfähigkeit

Der leistungslimitierende Faktor in Sportarten wie Ski-Langlauf, Radrennen oder Marathonlauf ist die O₂-Verfügbarkeit der arbeitenden Muskulatur. Die aerobe Kapazität hängt von der Hämoglobinmasse und dem Herzzeitvolumen, sowie der Kapillarisation, dem Myoglobingehalt und der Aktivität mitochondrialer Enzyme der Muskulatur ab. Zahlreiche Untersuchungen haben gezeigt, dass Bluttransfusionen die körperliche Leistungsfähigkeit gesunder Personen vergrößern können.⁴ Seit den Olympiasiegen (1972) des finnischen Langstreckenläufers Lasse Viren wird angenommen, dass einige Athleten diesen leistungssteigernden Effekt missbrauchen. Selbstverständlich sind Bluttransfusionen im Sport als Doping zu ächten. Bislang ist es – aufgrund von Blutgruppenunterschieden – jedoch nur möglich, Fremdblut, nicht aber Eigenblut, welches missbräuchlich Sportler(inne)n re-transfundiert wird, nachzuweisen.

Physiologisch können die Hämoglobinmasse, die maximale O₂-Aufnahme und die aerobe Leistungsfähigkeit durch Höhengaufenthalte vermehrt werden. In großer Höhe ist der inspiratorische O₂-Partialdruck vermindert, sodass die O₂-Versorgung des Gewebes abnimmt. Die Gewebshypoxie bewirkt eine Steigerung der EPO-Synthese in den Nieren und folglich der Bildung junger Erythrozyten. Eine legale – wenn denn auch ethisch fragwürdige – Variante des Höhengaufenthaltes ist die artifizielle Senkung des inspiratorischen O₂-Angebotes durch zeitweiliges Leben in Räumlichkeiten, in deren Innerem die O₂-Konzentration gesenkt ist.

² Maluf (1954), S. 59-107; Bauer (2004), S. 2-6.

³ http://www.bundesaezrztekammer.de/downloads/Querschnittsleitlinie_Blutkomponente_22092009.pdf.

⁴ Simon (1994), S.128-133; Lippi/Franchini/Salvagno et al. (2006), S. 349-391.

4. Physiologie von Erythropoietin (EPO)

Frauen besitzen durchschnittlich 4,5 und Männer 5 Millionen Erythrozyten/ μl Blut. Der Anteil der roten Blutzellen im Gesamtblutvolumen wird auch als Hämatokrit bezeichnet. Dieser beträgt im Mittel bei Frauen 42 % und bei Männern 47 %. Der gesunde Mensch bildet pro Sekunde etwa 3 Millionen neue Erythrozyten. Diese wachsen im roten Knochenmark als Nachkommen erythrozytärer Vorläufer heran. Zur Vermehrung und Reifung der Vorläuferzellen ist EPO zwingend notwendig. Der vom altgriechischen *erythros* (rot) und *poiein* (machen) abgeleitete Name „Erythropoietin“ wurde 1948 geprägt.⁵ Das Hormon bindet an spezifische Rezeptoren seiner Zielzellen und regt diese zur Teilung und Hämoglobinsynthese an (Abb.). Dieser Prozess verläuft langsam. Erst nach drei bis vier Tagen verlassen die jungen roten Blutzellen (Retikulozyten) das Knochenmark und treten in die Blutbahn über. Es gibt einige andere Hormone, die die EPO-Wirkung verstärken. Das männliche Sexualhormon Testosteron hat diese Fähigkeit. Dies ist der Grund für die höheren Erythrozyten-, Hämatokrit- und Hämoglobin-Werte im Blut von Männern gegenüber Frauen.

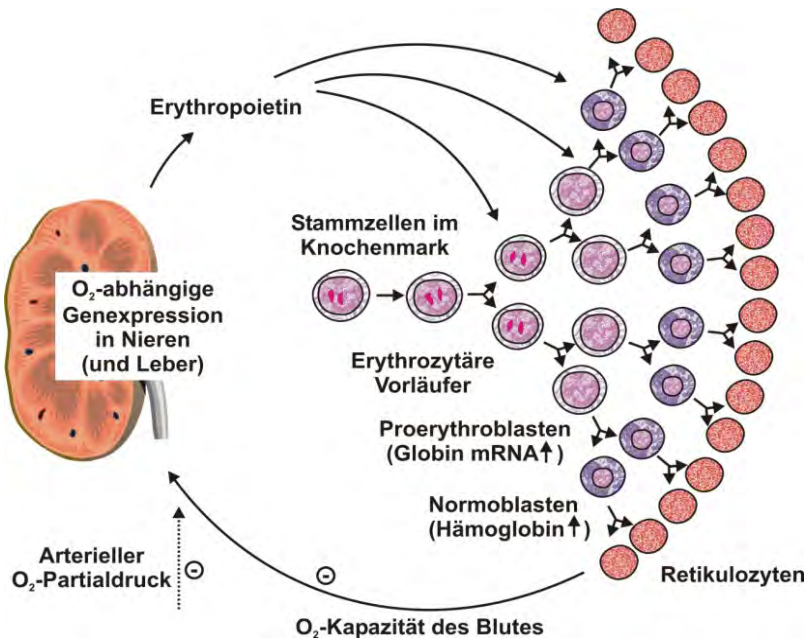


Abbildung: Regelkreis der Erythropoese. Das in Abhängigkeit von der O_2 -Versorgung („negatives Feedback“) vor allem in den Nieren produzierte Hormon Erythropoietin fördert im Knochenmark das Heranwachsen von Retikulozyten aus erythrozytären Vorläufern und erhöht so die Erythrozytenkonzentration (und damit die O_2 -Kapazität) des Blutes.⁶

⁵ Bonsdorff/Japlavisto (1948), S. 150-170.

⁶ Mit Erlaubnis reproduziert aus Jelkmann (2007), S. 523-549.

Menschliches EPO ist ein saures Glykoprotein mit einer molekularen Masse von 30 kDa. Der Proteinanteil besteht aus einer einzelnen Peptidkette von 165 Aminosäuren. Hinzu kommen 4 Kohlenhydratseitenketten (Glykane), die 40 % der gesamten Molekülmasse ausmachen. Die Feinstruktur der Glykane von EPO-Molekülen unterscheidet sich. Hieraus ergibt sich eine Mikroheterogenität des Hormons (wie auch der gentechnisch hergestellten Produkte), die sich als Bandenmuster in der isoelektrischen Fokussierung (IEF) zeigt.

EPO wird v. a. in den Nieren produziert. Die molekularen Mechanismen, die die EPO-Genexpression steuern, konnten in den vergangenen 15 Jahren weitgehend aufgeklärt werden.⁷ Sog. „Hypoxie induzierbare Transkriptionsfaktoren“ (HIF) binden an bestimmte Verstärkerelemente des EPO-Gens. HIF sind dimere Proteine, die aus zwei Untereinheiten – dem O₂-labilen HIF- α und dem konstitutiv vorhandenen HIF- β – zusammengesetzt sind. Unter normoxischen Bedingungen wird die HIF- α Untereinheit oxidiert und in Proteasomen proteolytisch abgebaut. HIF sind nicht nur für die hypoxische EPO-Genexpression verantwortlich, sondern steuern auch die Expression einer Vielzahl anderer Gene, welche Proteine kodieren, die den Organismus vor O₂- und Glukosemangel schützen.

EPO-Mangel ist die Hauptursache renaler Anämien. Die Dialysebehandlung chronisch Nierenkranker ersetzt die Ausscheidungsfunktion der Nieren, nicht aber die Hormonproduktion. Früher benötigten etwa 25 % der Dialysepatienten regelmäßig Erythrozyten-Transfusionen. Heute wird die renale Anämie durch Substitution mit gentechnisch hergestelltem, sog. rekombinatem humanem EPO (rHuEPO) verhindert. Andere Anwendungsgebiete für rHuEPO umfassen nicht-renal bedingte transfusionsbedürftige Anämien, wie sie bei malignen Erkrankungen oder bestimmten chirurgischen Eingriffen vorkommen.

5. Gentechnisch hergestellte Erythropoietine

Biotechnologische Methoden ermöglichen es seit ca. 30 Jahren, in kultivierten tierischen Zellen, Hefen und Bakterien menschliche Proteine herzustellen, die als Arzneimittel genutzt werden. Die Aminosäuresequenz von Proteinen ist in der Erbsubstanz durch Desoxyribonukleinsäuren (DNA) verschlüsselt. Zur Produktion von Biopharmazeutika wird die kodierende DNA, z. B. für EPO, in die Wirtszellen eingeschleust. Dazu muss sie mit einem Plasmid kombiniert werden. Da das menschliche Erbgut in artfremde Zellen eingebracht und eine neue DNA-Folge erzeugt wurde, spricht man von „rekombinanter DNA“ und von „rekombinanten Proteinen“. Die Wirtszellen werden in großen Bioreaktoren gezüchtet. Aus dem Zellkulturmedium werden dann die Biopharmazeutika für die Therapie gereinigt.

Zur Herstellung der traditionellen rHuEPO-Präparate Epoetin alfa und Epoetin beta wird eine Zelllinie benutzt, die vor ca. 50 Jahren aus dem Eierstock eines chinesischen Hamsters angelegt worden ist (CHO, „Chinese Hamster Ovary“). Auch das rHuEPO-Analogon Darbepoetin alfa, welches eine leicht veränderte Aminosäure-

⁷ Jelkmann (2007), S. 183-205.

sequenz aufweist und zwei zusätzliche Glykane besitzt, stammt aus CHO-Zellkulturen. Als weiteres neues Präparat wurde kürzlich der sog. „Continuous Erythropoiesis Receptor Activator“ (CERA) zugelassen. CERA ist ein Epoetin beta, an welches zur Verlängerung der Wirkdauer Methoxy-Polyäthylenglykol angekoppelt worden ist. Die Halbwertszeit des zirkulierenden CERA beträgt sechs Tage gegenüber 24 Stunden von Darbepoetin alfa und sechs bis neun Stunden bei den Epoetinen.⁸ In den vergangenen Jahren hat die Europäische Zulassungsbehörde EMEA („European Medicines Evaluation Agency“) eine positive Empfehlung für Epoetin-Biosimilars aus CHO-Zellkulturen ausgesprochen. Biosimilars sind „Nachmachprodukte“, die von anderen Firmen als den Originalfabrikanten hergestellt werden, nachdem der Patentschutz für Epoetin alfa und Epoetin beta in der EU ausgelaufen ist. Biosimilars sind keine Generika. Die Feinstruktur der Glykane rekombinanter Glykoproteine ist von den Eigenschaften der Wirtszelle den Zellkultur-Bedingungen und den Reinigungsverfahren abhängig. Daher können Biopharmazeutika – anders als synthetisch hergestellte Arzneimittel – von anderen Herstellern nicht identisch kopiert werden. Abgesehen von den rHuEPO-Präparaten, die in der EU zugelassen sind, werden in vielen Ländern, in denen der Patentschutz für die Originalpräparate nicht gilt, Epoetine produziert. Über die genaue Zusammensetzung und die Qualität dieser Produkte ist wenig bekannt. Es ist jedoch anzunehmen, dass die Produkte auch Eingang in die Sportszene gefunden haben.

6. Folgen des EPO-Dopings

Einer der erfolgreichsten Ski-Langläufer war der nur 1,68 m große Finne Eero Mäntyranta, der bei den Olympischen Winterspielen 1964 in Innsbruck über die 15- und 30-km-Distanzen siegte. Er hat dabei wahrscheinlich von einer genetischen Anomalie profitiert, da seine EPO-Rezeptoren konstitutiv aktiviert sind, woraus eine primäre Erythrozytose resultiert. Der spätere Giro d'Italia- und Tour de France-Sieger (1998) Marco Pantani musste nach einem Sturz beim Radrennen Mailand-Turin im Oktober 1995 stationär behandelt werden. Bei der Untersuchung wurde ein Hämatokritwert von 60 % festgestellt. Heutzutage wäre Pantani gar nicht zum Wettkampf zugelassen worden. Der Internationale Radsportverband (UCI) und andere Sportverbände haben zum gesundheitlichen Schutz der Sportler Obergrenzen für Hämatokrit- bzw. Hämoglobinwerte festgelegt.⁹ Die Grenzwerte sind willkürlich und ihr Überschreiten kein Beleg für Doping. Athleten, deren Werte die Grenze überschreiten, werden vom Wettkampf ausgeschlossen. Daher ist anzunehmen, dass gelegentlich durch Gegenmaßnahmen (Infusion von physiologischer Kochsalzlösung oder Plasmaexpandern) versucht wird, die Messparameter unter die Grenzwerte zu senken.

Sportmedizinische Untersuchungen und Aussagen geständiger Dopingsünder haben belegt, dass sich durch den Missbrauch von rHuEPO und seinen Analoga eine gesteigerte Leistungsfähigkeit erzielen lässt. Anders als Ausdauertraining, welches so-

⁸ Jelkmann (2008), S. 287-297.

⁹ Clasing/Müller (2006).

wohl zu einer Zunahme des Blutplasmavolumens als auch der Erythrozytenmasse führt, vergrößern rHuEPO und seine Analoga selektiv das zirkulierende Erythrozytenvolumen. Mit der Zunahme des Hämatokrit steigen die Blutviskosität und der periphere Strömungswiderstand („cardiac afterload“) an. Ausgeprägte Erythrozytosen führen zudem zu Mikrozirkulationsstörungen, sodass das Risiko, einen Herzinfarkt oder Schlaganfall zu erleiden, erhöht ist. Durch den Flüssigkeitsverlust während des Wettkampfes droht eine weitere Hämokonzentration. Tatsächlich verstarben Anfang der 1990er Jahre mehrere scheinbar gesunde junge Elitesportler, die retrospektiv des rHuEPO-Dopings verdächtigt wurden. Berichten zufolge ereilte sie der Tod jedoch nicht während des sportlichen Wettkampfes, sondern in Phasen physischer Ruhe bzw. im Schlaf, was möglicherweise durch die dann verringerte Fließgeschwindigkeit des Blutes zu erklären ist. Leider hat das EPO-Doping sogar schon Eingang in den Freizeitsport gefunden. In einer kürzlichen Untersuchung der Friedrich-Schiller-Universität in Jena an 16 Thüringer Schulen gaben 15 % der Jugendlichen zu, Dopingstoffe genutzt zu haben, 0,3 % der Befragten hatten missbräuchlich rHuEPO angewendet.¹⁰

7. Nachweis des rHuEPO-Dopings

Seit den Olympischen Spielen 2000 in Sydney nutzt das Internationale Olympische Komitee (IOC) ein kombiniertes Testverfahren, das indirekte Hinweise mit dem direkten Nachweis von EPO und seinen Analoga verbindet. Bei der messtechnisch schnelleren und einfacheren indirekten Methode werden bestimmte Blutparameter erfasst, die sich nach der Anwendung erythropoetischer Stoffe verändern. Seit 2009 können Sportler(innen) bei einem auffälligen Abweichen dieser Werte von der Norm sogar in der Annahme eines Dopings verurteilt werden („Indirekte Nachweismethode“). Der direkte Nachweis von rHuEPO und seinen Analoga ist im Urin und teilweise auch im Blut mittels IEF möglich.¹¹ Dabei werden die verschiedenen Isoformen des rekombinanten und des endogenen EPOs aufgetrennt und angefärbt. Einschränkend ist festzustellen, dass die Wirkstoffe nach üblicher Dosierung spätestens nach sieben Tagen eliminiert sind. Neugebildete Erythrozyten haben dagegen eine Lebenserwartung von ca. 120 Tagen. Daher ist es wichtig, dass Proben nicht nur bei Wettkämpfen, sondern auch unangekündigt zwischen den Wettkämpfen („Out-of-Competition“) abgenommen werden.

Nachweisprobleme ergeben sich zudem durch den Austausch von Urinproben, die Nutzung von mit vorbereitetem Urin gefüllten Schläuchen, das Auffüllen des Urins mit Wasser, die Einnahme chemischer Substanzen, die die Analyse stören, und die Zugabe von proteinabbauenden Stoffen (Proteasen, im einfachsten Fall Waschpulver) zu den Urinproben.¹²

¹⁰ Wanjek et al. (2007), S. 346-353.

¹¹ Lasne/Ceaurriz (2000), S. 635; Lasne et al. (2002), S. 119-126.

¹² Thevis et al. (2007), S. 545-549.

8. Stimulation der endogenen EPO-Produktion durch chemische Stoffe

Die körpereigene EPO-Synthese in den Nieren und anderen Organen wird durch Transkriptionsfaktoren kontrolliert. Hier dominieren die schon angesprochenen HIFs, die normalerweise enzymatisch in Anwesenheit von Sauerstoff durch Hydroxylasen inaktiviert werden. α -Ketoglutarat-Kompetitoren und Eisenchelatoren hemmen die Aktivität der Hydroxylasen und steigern damit die HIF-abhängige Gentranskription unter normoxischen Bedingungen. Diese Hemmstoffe sind einfach aufgebaut und oral wirksam. Chemisch handelt es sich um sehr unterschiedliche Substanzen (u. a. Kobalt, Desferrioxamin, Oxalylglycin, Pyridindicarbonsäure). Einige dieser Stoffe werden momentan klinisch zur Anämiebehandlung erprobt. Ihr Nachteil ist, dass diese sog. „HIF-Stabilisatoren“ auch die Synthese zahlreicher anderer Proteine steigern. Damit wird möglicherweise das Wachstum von Tumoren, für die ja Gefäßneubildung, Nährstoffversorgung und anaerobe Glykolyse essenziell sind, gefördert. Möglicherweise wird im Rahmen von Dopingmaßnahmen auch der Einsatz von sog. GATA-Inhibitoren praktiziert. Auch hier handelt es sich um kleinmolekulare *in silico* herstellbare Stoffe. Die Vielzahl der Stoffe wird zur Folge haben, dass ihr Nachweis im Urin von gedopten Sportler(inne)n schwerlich möglich sein wird.¹³

9. EPO-Gendoping

Beim somatischen Gentransfer sind *ex vivo*- und *in vivo*-Methoden zu unterscheiden. Bei den *ex vivo*-Verfahren werden körpereigene Zellen (z. B. aus der Haut) entnommen, in Zellkulturen überführt und mit dem Gen, welches für das Wunschprotein kodiert, transfiziert. Anschließend werden die Zellen reimplantiert. Ein Problem dieses Verfahrens ist die Immunogenität der Zellen, sodass die Methode sich im klinischen Bereich (noch) nicht bewährt hat. Bei dem *in vivo*-Verfahren wird das Gen direkt mit Vektoren (z. B. viralen Elementen) injiziert. Auch hier ist mit schwerwiegenden Immunreaktionen zu rechnen. Es ist davon auszugehen, dass – auch in Anbetracht der vielfältigen pharmakologischen Alternativ-Möglichkeiten – Gendoping im Sport noch nicht verbreitet ist.¹⁴

10. Doping-Sanktionen/-Strafen

Bei der Verfolgung von Dopingtätern im Sport sind Vollzugs- und Regelungsdefizite festzustellen. Die Sanktionen, die Sportler(inne)n drohen, umfassen ein sofortiges Startverbot, die Aberkennung der Wettkampfergebnisse, die Rückgabe der Preise und Medaillen, zeitlich begrenzte Wettkampfsperren, sowie u. U. Geldstrafen. Nach dem Anti-Doping-Gesetz der Bundesregierung von 2007 drohen bei banden- und gewerbsmäßigem Dopinghandel Freiheitsstrafen von bis zu zehn Jahren. Dabei ist bereits der Besitz weit verbreiteter, besonders gefährlicher Dopingmittel strafbar, wenn die Menge

¹³ Jelkmann (2009), S. 1236–47.

¹⁴ Wells (2008), pp. 623–631.

offenkundig über den Eigenbedarf hinausgeht. Bedauerlicherweise werden Mediziner(innen), die Sportler(inne)n beim Doping helfen, jedoch kaum belangt, obwohl nach § 5, Absatz 2 der Bundesärzteordnung die Approbation entzogen werden könnte, wenn „Unwürdigkeit zur Ausübung des Arztberufes“ gegeben ist. Die medizinisch nicht indizierte Behandlung mit Doping-Mitteln und damit wissentliche Gefährdung von Leib und Leben der Sportler sollte dies i. d. R. zur Folge haben, was aber in der Praxis nicht der Fall ist.

11. Resümee

Es ist naiv anzunehmen, dass Hochleistungssport ausschließlich auf Gesundheit und Förderung des sozialen Verhaltens abzielt. Eher ist er eine Show hochdotierter Athlet(inn)en für die telekratische Publicity-Gesellschaft. Blutdoping (Transfusion/EPO-Applikation) ist in aeroben Sportarten leistungsfördernd und wird zweifelsfrei praktiziert. Durch die indirekten und direkten Verfahren kann Doping mit EPO und seinen Analoga erkannt werden. Allerdings wurde zuletzt der Nachweis durch die vielen neuen EPO-Präparate und andere verbotene Erythropoiese steigernde Substanzen erschwert. Legt man technologische Fähigkeiten und kommerzielles Interesse in die eine Waagschale und Gesundheitsbewusstsein und ethisches Verständnis in die andere, ist ziemlich klar, wohin die Waage sich neigt.

Literatur

1. Bauer (2004): Axel W. Bauer, From blood transfusion to haemotherapy – the anniversary of the German Society for Transfusion Medicine and Immunology (DGTI) from a medicinal-historical and bioethical perspective, *Transfusion Medicine and Hemotherapy* 31 (2004), pp. 2-6.
2. Bonsdorff/Jalavisto (1948): Eva Bonsdorff and Eeva Jalavisto, A humoral mechanism in anoxic erythrocytosis, *Acta Physiologica Scandinavica* 16 (1948), pp. 150-170.
3. Clasing/Müller (2006): Dirk Clasing und Klaus Müller, Dopingkontrolle. Informationen für Aktive, Betreuer und Ärzte zur Bekämpfung des Medikamentenmissbrauchs im Sport, Köln 2006.
4. Jelkmann (2007): Wolfgang Jelkmann, Erythropoietin after a century of research: younger than ever, *European Journal of Haematology* 78 (2007), 3, pp. 183-205.
5. Jelkmann (2007): Wolfgang Jelkmann, Blut, in: Robert F. Schmidt, Florian Lang (Hrsg.), *Physiologie des Menschen*, Heidelberg³2007, S. 523-549.
6. Jelkmann (2008): Wolfgang Jelkmann, Developments in the therapeutic use of erythropoiesis stimulating agents, *British Journal of Haematology* 141 (2008), 3, pp. 287-97.
7. Jelkmann (2009): Wolfgang Jelkmann, Erythropoiesis stimulating agents and techniques: a challenge for doping analysts, *Current Medicinal Chemistry* 16 (2009), 10, pp. 1236-47.

8. Lasne/de Ceaurriz. (2000): Françoise Lasne and Jacques de Ceaurriz, Recombinant erythropoietin in urine, *Nature* 405 (2000), 6787, p. 635.
9. Lasne et al. (2002): Françoise Lasne, Laurent Martin, Nathalie Crepin et al., Detection of isoelectric profiles of erythropoietin in urine: differentiation of natural and administered recombinant hormones, *Analytical Biochemistry* 311 (2002), pp. 119-126.
10. Lippi et al. (2006): Giuseppe Lippi, Massimo Franchini, Gian Luca Salvagno et al., Biochemistry, physiology, and complications of blood doping: facts and speculation, *Critical Reviews in Clinical Laboratory Sciences* 43 (2006), 4, pp. 349-391.
11. Maluf (1954): N.S.R. Maluf, History of blood transfusion, *Journal of the History of Medicine* 9 (1954), 1, pp. 59-107.
12. Ryser (2000): P. Ryser, Blut und Bluttransfusion - Medizingeschichtliche Randnotizen, *Schweizerische Ärztezeitung* 81 (2000), pp. 2928-2932.
13. Simon (1994): Toby L. Simon, Induced erythrocythemia and athletic performance, *Seminars in Hematology* 31 (1994), 2, pp. 128-133.
14. Thevis et al. (2007): Mario Thevis, J. Maurer, M. Kohler et al., Proteases in doping control analysis, *International Journal of Sports Medicine* 28 (2007), 7, pp. 545-49.
15. Wanjek et al. (2007): Berit Wanjek, Jenny Rosendahl, Bernhard Strauss et al., Doping, drugs and drug abuse among adolescents in the State of Thuringia (Germany): prevalence, knowledge and attitudes, *International Journal of Sports Medicine* 28 (2006), 4, pp. 346-53.
16. Wells (2008): Dominic J. Wells, Gene doping: the hype and the reality, *British Journal of Pharmacology* 154 (2008), 3, pp. 623-631

Blutdoping im Spannungsfeld von *Natürlichkeit* und *Künstlichkeit*. Eine sportphilosophische Betrachtung

Arno Müller

1. Einleitung

„Sport ist Mord und Breitensport ist Massenmord“¹: Mit diesen ironischen Worten machte in den 1990er Jahren der Sportmediziner Richard Rost pointiert auf die Alltagsmythen von Nichtsportlern gegenüber Sport aufmerksam. Doch nicht nur der Breitensport liefert Mythen. Ein weiterer Mythos in Bezug auf den Leistungssport des 21. Jahrhunderts ist beispielsweise die Annahme, *Doping* sei per se gesundheitsschädlich. Zumindest wird von Antidopingkämpfern versucht – in präventiver Absicht –, das Bild des gesundheitsschädlichen Dopings zu zeichnen.² Was indes am Doping im Sport als störend empfunden wird, ist meist nicht die Gefährdung der Gesundheit der Sportler – diese interessiert uns als Zuschauer größtenteils überhaupt nicht. Auch die Athleten scheint es wenig zu kümmern, dass verbotene Substanzen und Methoden sie über kurz oder lang umbringen können.³ Das Ärgernis ist vielmehr der Betrug am Zuschauer, denn er/sie glaubt, man sähe eine *natürliche* Leistung eines Athleten/einer Athletin; was immer auch *natürlich* in diesem Zusammenhang zunächst heißen mag. Das *Eigenblutdoping* stellt hier ein interessantes Exempel dar, denn es stellt jene simple Klassifizierung in Doping und Nichtdoping auf die Probe. Es gebraucht eine *natürliche* Doping-substanz, i. e. das eigene Blut. Mit einem Blick auf die Philosophie, z. B. auf Rousseau⁴, aber auch auf Plessner als Vertreter der philosophischen Anthropologie,⁵ wird versucht, in diesem Beitrag Licht ins Dunkel des Dopingdiskurses im Sport zu bringen, indem der Begriff der Natur/Natürlichkeit⁶ näher ins Blickfeld der Analyse gerückt wird.

2. Doping im Sport

Um das Phänomen Doping, das in den letzten Jahren zunehmend den Sport (d. h. den Leistungs- und Breitensport) begleitet, angemessen diskutieren zu können, ist es notwendig zu klären, was wir unter den Begriffen *Sport* und *Doping* genauer verstehen wollen. In guter wissenschaftlicher Manier sind hier also definitonische Vorbemerkungen erforderlich, um eine Verständigungsgrundlage für den weiteren Gedankengang aufzubauen.

¹ Rost (1993/94).

² Vgl. Müller (2007), S. 39-45.

³ Siehe z. B. Goldman/Klatz (1995).

⁴ Rousseau (2004).

⁵ Scheler (1995); Gehlen (2004); Plessner (1975).

⁶ Siehe allgemein einführend zum Thema: Böhme (1992).

2.1 Was ist Sport?

Der Begriff *Sport* wird von einem Großteil unserer Gesellschaft mit den Zuschreibungen *höher, schneller, weiter, (stärker)* bedacht. Diese Attribute gehen auf die olympische Devise ‚citius, altius, fortius‘ zurück, die Pierre de Coubertin am 23. Juni 1894 im Rahmen des Gründungskongresses des Internationalen Olympischen Komitees (IOC) eingebracht hatte.⁷ Es wäre falsch zu behaupten, dass diese Zuschreibungen im modernen Sport keine Gültigkeit mehr hätten. Es muss aber klargestellt werden, dass ein modernes Sportverständnis weit über sogenannte c-s-g-Sportarten⁸ hinausgeht, in denen lediglich eine quantifizierbare Leistung im Vordergrund steht. So sind zum Beispiel Spiel, Tanz und ähnliche Betätigungen allgemein gesprochen Bewegungsphänomene, in denen ästhetische Momente im Zentrum stehen. Sie zählen also auch zum Begriffsfeld Sport, zumindest in einem weiten Sinnverständnis. Es kann zunächst einmal festgehalten werden, dass es hilfreich ist, der Analyse sportlicher Phänomene zwischen Sport *im engeren Sinne* und Sport *im weiteren Sinne* zu unterscheiden. In Bezug auf Wettkämpfe wie die Olympischen Spiele oder Leichtathletikweltmeisterschaften kann man also von Sport im engeren Sinne sprechen. Hingegen ist Freizeit-, Breiten- und Gesundheitssport (z. B. Nordic Walking) eher als Sport im weiteren Sinne zu verstehen.⁹ Das heißt allerdings nicht, dass beispielsweise der Freizeitsport ohne das Leistungsmotiv auskommen müsste – nein, dieser Umkehrschluss gilt natürlich nicht; aber das Leistungsmotiv ist im Freizeitsport eben nicht dominant, so kann beispielsweise der Geselligkeitsaspekt den Drang, etwas leisten zu wollen, überlagern.

Im englischsprachigen Ausland wird mit dem Begriff Sport primär der Wettkampfsport assoziiert. In Deutschland hat sich der Sportbegriff zwar weitestgehend durchgesetzt, zum Beispiel im Bereich der körperlichen Bewegung in den Schulen. War früher noch von *Turnen* oder *Leibeserziehung* die Rede, so ist heute an diese Stelle der *Sport*unterricht getreten. Allerdings kann man am Beispiel des Sportunterrichts in Schulen verdeutlichen, dass eben nicht (nur) der Wettkampfsport als Unterrichtsinhalt dient. Vielmehr kennzeichnen abwechslungsreiche Körper- und Bewegungserfahrungen den derzeitigen Unterricht im Schulfach Sport. Um deutlich zu machen, dass eben im erzieherischen Kontext von Schule nicht ein eindimensionales Sportverständnis befördert werden soll, thematisieren unter anderem die *Rahmenvorgaben für den Schulsport* des Landes NRW die Trias von „Bewegung, Spiel und Sport“.¹⁰

Die Definitionsproblematik ist übrigens kein Exklusivproblem des Sports. Man kann feststellen, dass auch andere kulturelle Phänomene wie die Musik und die Kunst sich ebenfalls einer eindeutigen Abgrenzung entziehen und sich gerade nicht in eine Definition pressen lassen. Das Sportwissenschaftliche Lexikon trägt diesem Umstand Rechnung, in dem es wie folgt formuliert:

⁷ Urheber dieser Devise war wohl Henri Didon, allerdings populär wurde sie erst durch Pierre de Coubertin. Vgl. Müller (2008).

⁸ Die Buchstaben c-s-g stehen für die Maßeinheiten, mit denen in einer Vielzahl von Sportarten gemessen wird: [engl.] c = centimetre, s = seconds und g = gram.

⁹ Auch das Schachspiel wird in einigen Länder zum Bereich des Sports gezählt, m. E. ist Schach*spiel* aber primär ein *Spiel* und daher zum Sport im weiteren Sinne zu zählen.

¹⁰ Landesstelle für den Schulsport NRW (o.J.), Rahmenvorgaben für den Schulsport.

„Seit Beginn des 20. Jahrhunderts hat sich S. [= Sport] zu einem umgangssprachlichen, weltweit gebrauchten Begriff entwickelt. Eine präzise oder gar eindeutige begriffliche Abgrenzung lässt sich deshalb nicht vornehmen. Was im allem. unter S. verstanden wird, ist weniger eine Frage wissenschaftlicher Dimensionsanalysen, sondern wird weit mehr vom alltagstheoretischen Gebrauch sowie von den historisch gewachsenen und tradierten Einbindungen in soziale, ökonomische, politische und rechtliche Gegebenheiten bestimmt.“¹¹

Wir haben gesehen, dass eine Absolut-Definition von Sport nicht möglich ist. Das vorstehende Zitat von Prohl und Röthig stützt diese Sichtweise, indem es auf die jeweiligen *Gegebenheiten* verweist, die sich allerdings im steten Wandel befinden und daher eine feste Umgrenzung – und nichts anderes wäre eine Definition – verhindern. Es gilt nun, die Aufmerksamkeit dem Doping im Sport zuzuwenden, um zu sehen, ob auch der Dopingbegriff derartige Definitionsprobleme bereitet.

2.2 Was ist Doping?

Im Gegensatz zum Sportbegriff scheint die gängige *Dopingdefinition* – zumindest aus Sicht der WADA¹² – eher einfach zu sein. Sie wird oftmals auf die Formel *Doping ist, was auf der Liste steht*¹³ gebracht. Damit ist gemeint, dass die Einnahme von Substanzen und die Anwendung von Methoden, die auf einer Verbotliste der Welt-Anti-Doping-Agentur (WADA) stehen, als nicht zulässig betrachtet werden. In den aktuellen WADA-Dokumenten wird Doping wie folgt festgelegt:

„Doping is defined as the occurrence of one or more of the anti-doping rule violations set forth in Article 2.1 through Article 2.8 of the Code.“¹⁴

In den Artikeln 2.1 bis 2.8 werden die Bestimmungen konkretisiert. Dort heißt es:

„2.1 Presence of a Prohibited Substance or Metabolites or Markers in an Athlete’s Sample

2.2 Use or Attempted Use by an Athlete of a Prohibited Substance or a Prohibited Method

2.3 Refusing or failing without compelling justification to submit to Sample collection after notification as authorized in applicable anti-doping rules, or otherwise evading Sample collection

2.4 Violation of applicable requirements regarding Athlete availability for Out-of-Competition Testing, including failure to file required whereabouts information and missed tests which are declared based on rules which comply with the International Standard for Testing. Any combination of three missed tests

¹¹ Röthig/Prohl (2003).

¹² Für die WADA ist eine klare Dopingdefinition von enormer Bedeutung, um Verstöße gegen Anti-dopingbestimmungen mit Strafen belegen zu können, d. h. ohne eine *eindeutige* Dopingdefinition ginge die juristische Operationalisierbarkeit verloren.

¹³ Siehe auch den einleitenden Abschnitt im Beitrag von Jelkmann in diesem Band.

¹⁴ WADA, World Anti-Doping Code (2009).

and/or filing failures within an eighteen-month period as determined by Anti-Doping Organizations with jurisdiction over the Athlete shall constitute an anti-doping rule violation

2.5 Tampering or Attempted Tampering with any part of Doping Control

2.6 Possession of Prohibited Substances and Prohibited Methods

2.7 Trafficking or Attempted Trafficking in any Prohibited Substance or Prohibited Method

2.8 Administration or Attempted administration to any Athlete In-Competition of any Prohibited Method or Prohibited Substance, or administration or Attempted administration to any Athlete Out-of-Competition of any Prohibited Method or any Prohibited Substance that is prohibited Out-of-Competition, or assisting, encouraging, aiding, abetting, covering up or any other type of complicity involving an anti-doping rule violation or any Attempted anti-doping rule violation.“¹⁵

Mit anderen Worten, die Verstöße gegen die Dopingbestimmungen behandeln a) das Vorhandensein eines verbotenen Wirkstoffs, b) die Anwendung verbotener Wirkstoffe und Methoden, c) die Weigerung der Probenahme, d) Verstöße gegen die Verfügbarkeit für Trainingskontrollen, e) eine Einflussnahme auf Dopingkontrollverfahren, f) der Besitz verbotener Wirkstoffe und verbotener Methoden sowie g) das In-den-Verkehr-Bringen von verbotenen Wirkstoffen/Methoden und schließlich h) die Verabreichung von verbotenen Wirkstoffen/Methoden.

Wir sehen hier eine positivistische Definition des Dopings, d. h. rein über eine Liste von pharmakologischen Wirkstoffgruppen und Methoden, die für eine Anwendung im Sport nicht erlaubt sind. Man erkennt in einer solchen Definition deutlich die Handschrift der Medizin- und Rechtswissenschaften, denn philosophisch-ethische Aspekte spielen hier zunächst keine Rolle.

3. Blutdoping

Blutdoping kann auf unterschiedliche Weise vonstatten gehen. Entweder mit fremdem oder mit eigenem Blut. In der Folge der Olympischen Spiele in München (1972) erreichte das Thema *Eigenblutdoping* über die Kreise von medizinisch-wissenschaftlichen Experten hinaus eine gewisse Öffentlichkeit. Dem finnischen Langstreckenläufer Lasse Virén wurde nachgesagt, er habe sich der leistungssteigernden Möglichkeiten des Eigenblutdopings bedient.¹⁶ Da (Eigen-)Blutdoping die Ausdauerleistungsfähigkeit verbessert, ist es durchaus denkbar, dass sich Virén, der 1972 und 1976 die Goldmedaille über 5000 und 10.000 Meter gewann, diese Methode zu Nutze gemacht hat. Seit Ende der 1980er Jahre ist die synthetische Herstellung von Erythropoetin (EPO) bekannt, mit der Folge, dass das Blutdoping an Bedeutung verlor. Erst mit dem Nachweis-

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Zur näheren Erklärung aus medizinischer Sicht siehe Jelkmann in diesem Band.

verfahren für EPO um das Jahr 2000 erlebte das klassische Blutdoping seine Renaissance.¹⁷

Das Blutdoping ist nun ein Fall, an dem sich eine grundsätzliche Problematik der Dopingdefinitionsversuche (nicht nur für die Definition der WADA) aufzeigen lässt. Es ist das Problem der Begründung dessen, was auf die Verbotsliste gesetzt werden soll. Aus Sicht der WADA gibt es nämlich eine Unterscheidung zwischen dem *natürlichen* und *künstlichen* Sport, besser gesagt: zwischen der *natürlichen* und *künstlichen* Leistungssteigerung im Sport.

Das Blutdoping fällt unter die Rubrik der verbotenen Methoden. Es zählt zu den verbotenen Methoden, die zur Erhöhung des Sauerstofftransfers zu rechnen sind. In der WADA-Verbotsliste wird es wie folgt beschrieben:

„The following are prohibited:

1. Blood doping, including the use of autologous, homologous or heterologous blood or red blood cell products of any origin.
2. *Artificially* [Hervorhebung, AM] enhancing the uptake, transport or delivery of oxygen, including but not limited to perfluorochemicals, efaproxiral (RSR13) and modified haemoglobin products (e. g. haemoglobin-based blood substitutes, microencapsulated haemoglobin products).¹⁸

Es wird hier also von einer *künstlichen* Erhöhung der Aufnahme, des Transports oder der Abgabe von Sauerstoff gesprochen. Diese würde dem Athleten, der eine solche Praktik anwendet, einen Vorteil verschaffen gegenüber einem Athleten, der seinen Sport auf scheinbar *natürliche* Weise ausübt. Dies sei als Doping zu betrachten und entsprechend zu sanktionieren.

Beim Blutdoping, besser gesagt beim Eigenblutdoping, haben wir den besonderen Fall, dass das Mittel, das zum Zwecke des Dopings gebraucht wird, eben nicht künstlich ist, sondern das eigene Blut, also wenn man so will, eine der ureigensten Bestandteile des menschlichen Körpers. Mit anderen Worten: Etwas Natürliches wird durch die widernatürliche Wiederzuführung zu etwas Künstlichem und macht infolgedessen den daraus resultierenden Leistungszuwachs zu einer künstlichen Leistungssteigerung, d. h. zu Doping. In einem solchen *Dschungel* von Natürlichkeits- und Künstlichkeitszuschreibungen kann die philosophische Analyse eine Orientierungshilfe sein.

4. Sportphilosophische Anmerkungen

4.1 Sportphilosophie und Sportethik

Was können Philosophie und Ethik zum Verständnis des Dopingproblems im Sport überhaupt beitragen? Zunächst gilt es festzuhalten, dass Ethik hier als Teildisziplin der Philosophie verstanden wird. Während es der Philosophie um Orientierungshilfen im Allgemeinen geht, versucht die Ethik, konkrete Leitlinien für (richtiges/falsches)

¹⁷ Vgl. Meutgens (2007), S. 137 f.

¹⁸ WADA, Prohibited List (2009).

Handeln aufzuzeigen. Diejenige philosophische Teildisziplin, die sich insbesondere den Fragestellungen des Sports verschrieben hat, ist die Sportphilosophie. Auch in diesem philosophischen Spezialgebiet kann die Sportethik als eine Teildisziplin der Sportphilosophie verstanden werden. So definiert beispielsweise Meinberg *Sportethik* als

„das theoretische Instrument, das über die moralische Dimension des Sports aufzuklären versucht; sie hat die *sportmoralische Praxis* zu ihrem Gegenstand, den sie beschreibt, analysiert und erklärt, um ihn besser verstehen zu können. Insofern sie nicht bei der Beschreibung ihres Objektes stehen bleibt, will sie Bestehendes kritisch bewerten. Ihr geht es also auch um eine *Verbesserung* der sportmoralischen Praxis – und dazu benötigt sie ein *Maß*, das nicht der Sportwirklichkeit entstammt. In diesem Sinne transzendiert Ethik die Realität. Denn die Sportethik wurzelt in der Leitfrage: Was ist ein humaner Sport?“¹⁹

Court/Hollman konkretisieren die Rolle der Sportethik in Bezug auf die Dopingproblematik:

„Wenn die *Ethik* das Doping zum Gegenstand erhebt, tut sie dies unter ihrem Anspruch, als ‚Spezialistin‘ für die Bewertung moralischer Handlungsprobleme aufzutreten [...]. Sie macht den anderen das Problem des Dopings betreffenden Wissenschaften (wie der Medizin, der Pädagogik [...]) keine Konkurrenz, indem sie sich anmaßt, über deren eigene Sachgebiete kundig zu sein, sondern sie versucht, das ethisch Bedeutsame in ihnen ans Tageslicht zu holen.“²⁰

Das ethisch Bedeutsame in Bezug auf die Verbotsliste der WADA ist zunächst die unzureichend reflektierte Künstlichkeitszuschreibung und somit die implizite Annahme eines irgendwie gearteten natürlichen Sports.

4.2 Doping aus philosophisch-ethischer Sicht

Wie wir oben gesehen haben, verfolgt die WADA bei ihrer Dopingdefinition einen pragmatisch-positivistischen Ansatz, d. h. die Umgrenzung dessen, was als Doping gelten soll, muss operationalisierbar sein, um Sanktionen verhängen zu können.

Vergleicht man den Sport nun mit der Arbeitswelt und der Musik, so kann man leicht ersehen, dass das „Doping“ eines Managers in Form von Methylamphetamin, um länger arbeiten zu können, oder das „Doping“ eines professionellen Musikers (z. B. die Medikamenteneinnahme gegen Lampenfieber) gar nicht sanktioniert werden. Manager und Musiker unterliegen eben nicht den Richtlinien der WADA und daher kann man ihr Verhalten im strengen Sinn auch nicht als Doping bezeichnen. Dass wir aber im Sport so strikte Maßstäbe anwenden und den Substanzmissbrauch zur Leistungssteigerung verbieten, liegt also nicht in den Substanzen selbst begründet, sondern hat andere Motive. In Bezug auf das Eigenblutdoping führt Stygermeer einen bedeutenden Aspekt in die Debatte ein, i. e. das Problem der individuellen Leistungszuschreibung im Falle des Dopings im Sport:

¹⁹ Meinberg (1998), S. 498-504.

²⁰ Court/Hollmann (1998), ebd., S. 97-105.

„Das sogenannte Eigenblut-Doping, bei dem vor dem Wettkampf entnommenes körpereigenes Blut dem Leib wieder zugeführt wird, erfüllt daher eindeutig den Tatbestand einer (biochemischen) Indifferenzierung von individueller Verursachung und multifunktionaler Mitwirkung der sportlichen Leistung. Denn die in zeitlicher Einheit zu vollbringende Leistung ist im Hinblick auf bestimmte biochemische Reserven aufgeteilt und an einen früheren, vorsportlichen Zustand delegiert.“²¹

Das heißt, die eindeutige Leitungszuschreibung zu einem Athleten zu einem bestimmten Zeitpunkt, geht verloren. Wie dem auch sei, mit Blick auf die Argumentation der WADA sollen im Weiteren die Aspekte *Fairness* und *Gesundheit* thematisiert werden. Die WADA versucht mit dem Rückgriff auf derartige Kategorien, den Kampf gegen das Doping zu legitimieren.

4.3 Der „Geist“ des Sports – Am Beispiel Gesundheit und Fairness

Der Grundgedanke des Welt-Anti-Doping-Codes ist auf die Erhaltung der Werte ausgerichtet, die als ursprünglich mit dem Sport verbunden betrachtet werden. Diese Werte werden von der WADA mit dem Begriff *Sportsgeist* zusammengefasst. Das Doping stehe diesem Sportsgeist entgegen.

„Anti-doping programs seek to preserve what is intrinsically valuable about sport. This intrinsic value is often referred to as 'the spirit of sport', it is the essence of Olympism; it is how we play true. The spirit of sport is the celebration of the human spirit, body and mind, and is characterized by the following values:

- Ethics, fair play and honesty
- Health
- Excellence in performance
- Character and education
- Fun and joy
- Teamwork
- Dedication and commitment
- Respect for rules and laws
- Respect for self and other Participants
- Courage
- Community and solidarity

Doping is fundamentally contrary to the spirit of sport.“²²

Es wird immer wieder betont, dass Doping gesundheitsschädlich sei, dabei wird aber oft vergessen, dass der moderne Leistungssport per se die Gesundheit der Athleten schädigt. Es ist indes denkbar – gegebenenfalls unter ärztlicher Kontrolle – zu dopen, und zwar genau so, dass es eben gerade (noch) nicht gesundheitsschädlich ist. In diesem Fall fiele das Gesundheitsargument als Argument gegen Doping weg. Der Philosoph

²¹ Stygermeier (1999), S. 125.

²² WADA, World Anti-Doping Code (2009).

und Bioethiker Julian Savulescu, der an der Oxford University lehrt, provoziert mit eben dieser Position, die er gemeinsam mit Foddy und Clayton 2004 publizierte, die konservativen Kreise des Sports und der Sportwissenschaft und fordert mit dem Appell zur Dopingfreigabe – unter Beachtung der Gesundheit des Athleten – Gegenreaktionen heraus.

„The welfare of the athlete must be our primary concern. If a drug does not expose an athlete to excessive risk, we should allow it even if it enhances performance.“²³

Die Forderung von Savulescu et al. klingt auf den ersten Blick plausibel, allerdings verkennen die Autoren, dass sie durch eine Dopingfreigabe andere Athleten unter Zwang setzten, auch zu dopen. Es wäre den Athleten die Möglichkeit genommen, frei zu entscheiden, ob sie ihre Leistung auf *natürlichem* Wege erbringen wollen.²⁴

Bezogen auf das Fairnessargument bzw. die damit implizierte Chancengleichheit der Athleten mag eine banale Gegenüberstellung von Kosten hilfreich sein. So kann ein Höhentraining auf dem Kilimandscharo einen Sportler leicht 4000 € kosten. Hingegen kostet EPO, dass sich ein nicht ganz so wohlhabender Athlet verbotenerweise besorgt, nur 400 €. So benennt Arnd Krüger EPO-Doping bezeichnenderweise „als das Höhentraining des kleinen Mannes (bzw. der kleinen Frau)“.²⁵

Ein weiteres Beispiel, das den Gedanken der Chancengleichheit ins Wanken bringt, ist die Tatsache, dass Athleten – bedingt durch ihre genetische Disposition – Vorteile gegenüber anderen Athleten haben können wie der finnische Skilangläufer Eero Mäntyranta.

„Wäre Mäntyranta heute noch Athlet, würde man ihm vermutlich vorwerfen, er habe seine Gene gedopt. Er hatte viel mehr Sauerstoff transportierende rote Blutkörperchen in seinem Blut als andere Sportler – ein deutlicher Vorsprung gegenüber seinen Konkurrenten. Wie sich der Athlet diesen Vorteil gesichert hatte, blieb bis 1993 ungeklärt. Selbst Mäntyranta wusste bis dahin nicht, woher seine schier unerschöpfliche Ausdauer kam. Erst eine DNA-Analyse ergab, dass eines seiner Gene eine Punktmutation hatte: ausgerechnet das Gen für den Rezeptor des Dopingklassikers Erythropoetin (EPO), das im Körper die Produktion roter Blutkörperchen anregt. Dieser winzige Unterschied machte den kleinen Mann zum Supersportler.“²⁶

4.4 *Natürlichkeit vs. Künstlichkeit*

Nun, da wir wissen, dass die WADA eine Dichotomie zwischen *natürlicher* und *künstlicher* Leistungssteigerung im Sport propagiert, gilt es aus philosophischer Sicht zu

²³ Savulescu/Foddy/Claytonc (2004), p. 670.

²⁴ Siehe hierzu Abschnitt 4.4.

²⁵ Krüger (2000).

²⁶ Le Ker (2008).

fragen: Gibt es so etwas überhaupt: *natürlichen* Sport? Können wir in Bezug auf den Menschen überhaupt sinnvollerweise von *Natürlichkeit* sprechen?²⁷

Zunächst ist es Jean-Jaques Rousseau (1712-1778), der in den Sportwissenschaften mit dem oft zitierten Slogan *Zurück zur Natur* wahrgenommen wird. Eine derartige, meist oberflächliche Rousseau-Rezeption verleitet zur Annahme, es könne so etwas wie *natürlichen Sport* geben. Allerdings werden hier meist Mythen und Missverständnisse kolportiert.²⁸

„Wenn ROUSSEAU die N[atur] gegen die Kultur (Konvention) in Schutz nimmt, so spricht er aus einem gesellschaftlich-geschichtsphilosophischen Interesse: sein Begriff der N., der auch den ästhetischen Einschlag der Künstler hat, die immer aufs neue zum Studium der N. auffordern, hat normativen Charakter, sofern er zur Überwindung der künstlichen Schranken zwischen Menschen und der damit verbundenen Heuchelei, Verstellung, Lüge usw. anleiten soll.“²⁹

In der Einleitung der Reclam-Ausgabe von Rousseaus Erziehungsroman *Emile* mahnt Martin Rang ausdrücklich:

„Wer im ‚Emile‘ diese Seite der Gesellschaftskritik übersieht und diesen Ton schmerzlicher Resignation [...] überhört und sich nur an die positiv scheinenden pädagogischen Maximen hält, hat dieses Buch schlecht verstanden.“³⁰

Für die Suche nach den Bedingungen der Möglichkeit von natürlichem Sport scheint auch der Blick in die philosophische Anthropologie fruchtbar zu sein. Es ist Helmuth Plessner (1892-1985), der in seiner Schrift *Die Stufen des Organischen und der Mensch* aus dem Jahr 1928, insbesondere in den Abschnitten zu den *Anthropologischen Grundgesetzen*, den Menschen als *von Natur aus künstlich* bestimmt. Nach Plessner lebt der Mensch nur, wenn er sein Leben führt. Er (der Mensch) sei von Natur aus halb.³¹ Bezogen auf den Sport hieße das – ein wenig überspitzt formuliert –, dass es so etwas wie natürlichen Sport gar nicht geben könne und gerade das Künstliche des Sports den Menschen als Mensch ausmache.

„Existentiell bedürftig, hälftenhaft, nackt ist dem Menschen die Künstlichkeit wesensentsprechender Ausdruck seiner Natur. Sie ist der mit der Exzentrizität gesetzte Umweg zu einem zweiten Vaterland, in dem er Heimat und absolute Verwurzelung findet. [...] Künstlichkeit im Handeln, Denken und Träumen ist das innere Mittel, wodurch der Mensch als lebendiges Naturwesen mit sich in Einklang steht.“³²

²⁷ Zur Frage von Natürlichkeit und Künstlichkeit siehe u. a. Ransch-Trill (2000) sowie Pawlenka (2004), pp. 293-308.

²⁸ Siehe ausführlich Schulz (1982).

²⁹ Kaulbach (2007), 1 CD-ROM.

³⁰ Rousseau (2004).

³¹ Vgl. Plessner (1975), S. 309 ff.

³² Ebd., S. 316.

5. Fazit

Die Anti-Doping Strategie der WADA basiert auf der Annahme, es gäbe so etwas wie *natürlichen* Sport. Diesem natürlichen Sport steht das Konstrukt eines durch künstliche Leistungssteigerung erzeugten *un-natürlichen* Sports gegenüber. Mit dem flüchtigen Blick auf zwei prominente Beispiele, die sich aus philosophischer Sicht dem Thema Natur widmen (Rousseau und Plessner), konnte skizziert werden, dass erstens das Rousseau'sche Naturverständnis nicht zur Legitimation der Idee natürlichen Sports geeignet ist. Rousseaus Kritik an dem Naturverlust (seiner Zeit) ist eher als grundsätzliche Gesellschaftskritik zu verstehen. Zweitens es ist im Sinne Plessners eben nicht möglich, von natürlichem Sport zu sprechen, da der Mensch (quasi von Natur aus) künstlich ist. Anders formuliert: die Künstlichkeit ist die Natur des Menschen; es erscheint somit logisch unmöglich, etwas Natürliches aus etwas Künstlichem zu gestalten.

Nichtsdestotrotz hat das Natur-Konzept als eine Art Überkorrektur im Sinne Rousseaus eine gewisse Bedeutung für die Bestimmung eines humanen Sports, allerdings ist es zur Legitimation von Anti-Dopingrichtlinien eher ungeeignet. Es folgt daraus m. E. aber nicht, dass Doping freigegeben werden sollte – wie dies beispielsweise Savulescu et al. fordern –, allerdings müssen die aktuellen Argumente, die zur Ablehnung angeführt werden, kritisch hinterfragt werden. Ansonsten fühlten sich womöglich all jene im Recht, die mit *natürlichen Mitteln* dopen. Jedoch der ehemalige Leichtathletik-Trainer von Katrin Krabbe, Thomas Springstein, hält die leistungssteigernde Wirkung spezieller Gemüsesorten für begrenzt, denn so Springstein: „Vom Spinatessen allein werden meine Mädchen nicht richtig schnell.“³³

Literatur

1. Böhme (1992). Gernot Böhme: Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit, Frankfurt 1992.
2. Court/Hollmann (1998): Jürgen Court und Wildor Hollmann, Doping, in: O. Grupe und D. Mieth (Hrsg.), Lexikon der Ethik im Sport, Schorndorf 1998, S. 97-105.
3. Gehlen (2004): Arnold Gehlen, Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt, Wiebelsheim 2004.
4. Goldman/Klatz (1995): Bob Goldman and Ronald Klatz, Death in the Locker Room II – Drugs & Sports, Chicago: 1995. <http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,569346,00.htm> [03.09.2009].
5. Kaulbach (2007): Friedrich Kaulbach, Natur, Historisches Wörterbuch der Philosophie: [Computer Date], Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Hrsg.), Darmstadt 2007, 1 CD-ROM.
6. Krüger (2000): Arnd Krüger, Ethische Fragestellungen im Leistungssport am Beispiel des Dopings, „Sport und Gesellschaft – Kirche und Sport“, (2000),

³³ Reuter (1998).

- http://www.landeskirche-braunschweig.de/uploads/download/2000_09_Krueger.pdf [03.09.2009].
7. Landesstelle für den Schulsport NRW (o.J.): Landesstelle für den Schulsport NRW, Rahmenvorgaben für den Schulsport, http://www.schulsport-nrw.de/info/08_service/-pdf/rahmenvorgaben.pdf [13.10.2009].
 8. Le Ker (2008): Heike Le Ker, Gendoping. Die Erbgutschleicher kommen, DER SPIEGEL (04.08.2008).
 9. Meinberg (1998): Eckhard Meinberg, Sportethik/Moral des Sports, in: O. Grupe und D. Mieth (Hrsg.), Lexikon der Ethik im Sport, Schorndorf 1998, S. 498-504.
 10. Meutgens (2007): Ralf Meutgens, Doping im Radsport, Kiel 2007.
 11. Müller (2007): Arno Müller, Das Spiel mit dem Körper – Ethische Reflexionen zum Gen-Doping im Sport, Ethik & Unterricht, Zeitschrift für die Fächergruppe Ethik/Werte und Normen/LER/Praktische Philosophie 3 (2007), S. 39-45.
 12. Müller (2008): Norbert Müller, Die olympische Devise „citius, altius, fortius“ und ihr Urheber Henri Didon, Mainz 2008, <http://www.sport.uni-mainz.de/mueller-/Texte/DIDON.pdf> [08.06.2009].
 13. Pawlenka (2004): Claudia Pawlenka, Doping im Sport im Spannungsfeld von Natürlichkeit und Künstlichkeit, in: Claudia Pawlenka (Hrsg.), Sportethik: Regeln – Fairneß – Doping, Paderborn 2004, S. 293-308.
 14. Plessner (1975): Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin u. a. 1975.
 15. Ränsch-Trill (2000): Barbara Ränsch-Trill (Hrsg.), Natürlichkeit und Künstlichkeit – philosophische Diskussionsgrundlagen zum Problem der Körper-Inszenierung; Tagung der dvs-Sektion Sportphilosophie vom 12.-13.11.1998 in Köln. 1. ed. Schriften der Deutschen Vereinigung für Sportwissenschaft; 110. Hamburg 2000.
 16. Reuter (1998): Wolfgang Reuter: DOPING – Die Schnellmacher, FOCUS Nr. 14 (1998), http://www.focus.de/sport/mehrsport/doping-die-schnellmacher_aid_171646.html [11.11.2009]
 17. Rost (1993/94): Richard Rost, Vorlesung: Prävention und Rehabilitation im Sport (DSHS Köln: WS 1993/94).
 18. Röthig/Prohl (2003): Peter Röthig und Robert Prohl, Sport, in: Peter Röthig und Robert Prohl (Hrsg.), Sportwissenschaftliches Lexikon, Schorndorf 2003.
 19. Rousseau (2004): Jean-Jaques Rousseau, Emile oder über die Erziehung, Stuttgart 2004.
 20. Savulescu/Foddy/Clayton (2004): Julian Savulescu, Bennett Foddy and Megan Clayton, Why we should allow performance enhancing drugs in sport, British Journal of Sports Medicine 38 (2004), pp. 666-670.
 21. Scheler (1995): Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bonn 1995.
 22. Schulz (1982): Norbert Schulz, Das Rousseau-Bild in der Sportpädagogik: Kritik und Neuansatz, St. Augustin 1982.
 23. Stygermeer (1999): Moth Stygermeer, Der Sport und seine Ethik: zur Grundlegung einer Dogmatik des Sports, Berlin 1999.

24. WADA (2009): WADA, Prohibited List, (2009) http://www.wada-ama.org/Documents/World_Anti-Doping_Program/WADP-Prohibited-list/WADA_Prohibited_List_2009_EN.pdf [01.10.2009].
25. WADA (2009): WADA, World Anti-Doping Code, (2009) http://www.wada-ama.org/Documents/World_Anti-Doping_Program/WADA_Anti-Doping_CODE_2009_EN.pdf [01.10.2009].

Sektion III. Die Kraft des Blutes im interkulturellen Vergleich

Blut als Medium und Substanz. Alte und neue Bedeutungen in Ostafrika

Walter Bruchhausen

Denkt man daran, wie viel Blut in vor- und außerchristlichen Gesellschaften, die früher als Stämme, Naturvölker oder traditionelle Kulturen bezeichnet wurden, bei Opfern fließt und wie häufig dort bei Heilbehandlungen blutige Hauteinritzungen mit oder ohne Schröpfen vorgenommen werden,¹ drängt sich der Gedanke auf, Blut müsse die Vorstellungswelt und Heilkunde dieser Gruppen bestimmen. Schließlich war und ist auch im außereuropäischen Wissen selbstverständlich, dass zuviel Blutverlust Tod und Blut daher Leben bedeutet. Die vor allem in Lateinamerika verbreitete Zurückhaltung gegenüber den medizinischen Maßnahmen von Blutproben oder -spende, wie sie sich u. a. in indianischen Gruppen Guatemalas findet, soll daher rühren, dass der Verlust von Blut als einer nicht erneuerbaren und lebensnotwendigen Substanz eine dauerhafte Schwächung bedeutet.² Auch in der Fortpflanzung, in der ein Zusammenhang zwischen weiblicher Monatsblutung und Fruchtbarkeit offenkundig ist, spielen Konzepte zur Funktion des Blutes häufig eine Rolle. Die Vererbung des Blutes erfolgt in vielen ostafrikanischen Vorstellungen im Gegensatz zur männlichen Samenflüssigkeit über die mütterliche Linie, was sich wohl auch in der Häufigkeit matrilinearere Gesellschaften widerspiegelt, und Blutsbrüderschaft spielte im 19. Jahrhundert eine große Rolle.³

Doch die Erwartung einer großen medizinischen Bedeutung des Blutes könnte eine eurozentrische Projektion sein. Denn anders als bei den muslimischen, christlichen und jüdischen Erben der griechischen Humoralpathologie, in der das Blut der vielleicht wichtigste der vier Krankheit und Gesundheit begründenden Körpersäfte war, hat das Blut trotz seiner sichtbaren Präsenz in vielen außereuropäischen Gesellschaften offenbar keine zentrale Rolle in den Lehren der Heilkunde gespielt.⁴ Diese vielleicht überraschende Beobachtung möchte ich auf eine kulturgeschichtliche These zurückführen. Demnach wäre es – wie eben in der antiken Naturphilosophie und hippokratischen Medizin, vielleicht auch in Ayurveda und chinesischen Medizintraditionen – Naturalisierung (und damit sowohl geringere Spiritualisierung als auch geringere Sozialisierung von Körper und Krankheit), die eine solche medizinische Bedeutung von Blut an sich

¹ Bartels (1893), S. 265-271.

² Foster/Anderson (1978), S. 227.

³ White (2000), S. 159-160.

⁴ Bezeichnend ist, dass wenn das Schlagwort „Blut“ in Lehrbüchern der Ethnomedizin bzw. Medical Anthropology überhaupt auftaucht, dies meistens mit Verweis auf die Humoralpathologie, vermeintliche Parallelen zu ihr oder zu anderen eher naturalistischen Medizinformen wie Ayurveda erfolgt, z. B. für die klassische Antike Foster/Anderson (1978), S. 56-57; für Südamerika Greifeld (1995), S. 118, und Greifeld/Schmidt (2003), S. 109; für Afrika Kutalek (2003), S. 42; für Indien Postert (2003), S. 92. In der ersten Auflage dieser deutschsprachigen Standard-Einführung fehlt das Schlagwort Blut – im Gegensatz zu z. B. Galle oder Schleim – noch ganz, Pfeleiderer/Bichmann (1985).

hervorrufen. Dagegen dient in einer Welt, in der Medizin stärker mit engsten Sozialbeziehungen, Geistern und Magie, d. h. Gesellschaftsstrukturen, unsichtbaren Wesen oder Wirkungen verbunden ist, Blut eher nur als Medium für den Kontakt mit menschlicher Umwelt oder Geistwesen bzw. für Zauber.

Zu dieser vielleicht allzu starken These führt eine ganze Reihe von Beobachtungen, die im Folgenden dargelegt werden sollen.

1. Blut in Oral- und Schriftkulturen: Zwischen Geistern und Naturbegriff

Für Ostafrika möchte ich argumentieren, dass es durch den Kontakt mit Islam, Christentum und europäischer Medizin zu einer entsprechenden Essentialisierung des Blutes als Faktor der Gesundheit gekommen ist. Ob Ähnliches für andere Begegnungen mit Schriftkulturen in anderen Erdteilen ebenfalls gilt, ob also z. B. Südasien erst der Kontakt mit dem vedischen Wissen um natürliche Ursachen von Gesundheit und Krankheit durch seinen Weg über buddhistische Traditionen auch die schamanistischen Vorstellungen im Himalaya verändert hat, kann ich mangels Material und eigener Anschauung nicht beurteilen. Insofern kann ich die nahe liegende vergleichende Fragestellung, wie bei meiner früheren Beschäftigung mit Besessenheitsvorstellungen den Großraum um den Indischen Ozean in seinen afrikanischen, arabischen und asiatischen Gebieten gemeinsam zu behandeln, hier nicht durchführen. Für eine deskriptive Darstellung des Auftauchens von Blut in Vorstellungen und Praktiken Südasiens könnten die mir bekannten ethnographischen Berichte ausreichen, für eine Analyse im Hinblick auf die hier verfolgte These ist jedoch die Beschränkung auf Ostafrika zwingend erforderlich.

Aus dem ethnographischen Material zu Asien sei nur auf ein einziges Beispiel aus dem Himalaya-Schamanismus kurz eingegangen. Dieses Beispiel erscheint in interkultureller Perspektive deshalb wichtig, weil im so genannten Neoschamanismus oder modernen westlichen Schamanismus, der als jüngere esoterische Religionsform in nordatlantischen Industrienationen inzwischen auch intensiv ethnologisch und religionswissenschaftlich erforscht wird, neben anderen fundamentalen Umdeutungen der nordasiatischen und indianischen Konzepte und Rituale gerade auch die Rolle des Blutes weitgehend unberücksichtigt bleibt. Der so genannte moderne westliche Schamanismus ist zwar natur- und körperbezogen – das Gefühl der Verbundenheit mit der Natur und das Erleben der eigenen Leiblichkeit spielen eine große Rolle – aber er ist eben auch unblutig, wie nach vielen Jahrhunderten der Prägung Europas durch stark spiritualistisch-symbolisierende Religion nicht anders zu erwarten. Gegenüber dem blutriefenden Durchbohren der Brusthaut mit Stöcken und Seilen in indianischen Sonnentänzen wirkt Piercing geradezu symbolisch, und Tieropfer kommen in der nicht selten mit Vegetarismus verbundenen Bewegung nicht vor – mit Ausnahme von zumeist nicht hinzu gezählten neogermanischen Versionen.

Auch bei der Frage, welche Ähnlichkeiten und Unterschiede asiatischer und indianischer Schamanismus zu den von mir interviewten afrikanischen Geistmedien aufweisen, stehen psychische Phänomene von Seelenreisen und Geistbesessenheit im Vordergrund. Der 1980 uraufgeführte Film „Schamanen im blinden Land“ des Ethnologen Michael Oppitz, langjährigen Direktors des Züricher Völkerkunde-Museums, kann hier

die Augen öffnen. In diesem mit fast vier Stunden längsten Film, der je am Stück im deutschen Fernsehen gezeigt worden war, kommen neben langen dauernden Gesängen auch blutige Opfer vor. Aufgrund dieser offenbar hohen Bedeutung von Blutvergießen sei aus einem anderen Werk von Oppitz eine kurze Ritualbeschreibung zitiert, nämlich eine Passage über die großen Seancen bei den Magar, einem Bergvolk im nordwestlichen Himalaya:

„Die Enthauptung des Opfertiers mit einem khorcio-Messer wird niemals vom Schamanen, sondern von Assistenten vollzogen [...]. Sekunden nach der Enthauptung springt der Schamane herbei und trinkt, besessen von seinem Ahnengeist, mit gierigen Zügen vom warmen Kopfblut des Opfers. Wird er von einem zweiten Schamanen sekundiert, so stürzt dieser zum Rumpf des frisch geschlachteten Opfertiers, um ein gleiches zu tun. Erst nachdem der oberste Hilfsgeist gespeist, gestärkt und befriedigt ist, wird das restliche aus dem Tier auslaufende Blut in einen Topf gelassen, zwecks späterer Verwendung.“⁵

Das Blut hat also hier nur eine Hilfsfunktion, um den Besitz ergreifenden Geist zu stärken und zu befriedigen, es ist nicht selbst eine Substanz, deren Manipulation Krankheit oder Heilung bedeutet. Andererseits ist Blut unerlässlich, um die Beziehung zu dem Geist fruchtbar zu gestalten, eine rein geistige oder geistliche Kontaktaufnahme scheint keineswegs ausreichend. Damit ist diese Schamanismusform zugleich körperlicher als der so genannte westliche Schamanismus (d. h. auch westliche Religiosität insgesamt) und spiritueller als westliche Medizin.

2. Blut in den traditionellen Gesellschaften Ostafrikas

Während man im bis heute nachwirkenden Geschichtsbild des ethnologischen Evolutionismus, der im späten 19. Jahrhundert alle menschlichen Gruppen angeblich notwendig zu durchlaufenden Entwicklungsstufen zuordnete und so den Kolonialimperialismus widerspiegelte und rechtfertigte, eine weltweite Gleichheit sogenannter „primitiver“ Vorstellungen annahm, hat die spätere Ethnologie – auch bei gewissen soziostrukturellen Ähnlichkeiten – die kulturelle Vielfalt herausgearbeitet, und das auch im Hinblick auf die Medizin. Für die Frage nach traditionellen Vorstellungen ist es also unbedingt jeweils erforderlich, sich verschiedene Gesellschaftsformen und Epochen getrennt anzuschauen, um unterschiedliche Bedeutungen und Entwicklungen in den Blick zu bekommen. Ich will dies für drei Gesellschaftstypen in Ostafrika tun, das ich von allen außereuropäischen Regionen aus eigener Anschauung am besten kenne und mit dem ich mich wissenschaftlich am intensivsten auseinandergesetzt habe. Ich habe dort fast zwei Jahre im Gebiet der großen Seen ärztlich gearbeitet, dessen landwirtschaftliche Fruchtbarkeit hohe Bevölkerungsdichte und dadurch zentralisierte Königreiche erlaubte. Zwischen diesem Gebiet und der ostafrikanischen Küste liegen Savannenlandschaften, die zwangsläufig weniger große Gesellschaften hervorbringen. An ihrem südöstlichen Rand war ich für insgesamt fast ein Jahr vor allem als Feldforscher

⁵ Oppitz (1994), S. 384-385.

in einer Bevölkerung tätig, die in der Vergangenheit eher in matrilinearen Stammes- und Clangesellschaften organisiert war. Und schließlich gibt es die schon seit dem Mittelalter zunehmend islamisierte und städtische Küste, wo ich in der inzwischen ausgeprägt multiethnischen tansanischen Hauptstadt Dar es Salaam insgesamt etwa ein halbes Jahr verbracht habe. Für diese drei Gesellschaftsformen Königreich, Clanverbände und muslimische Stadt sollen zentrale Vorstellungs- und Umgangsweisen zu Blut aufgewiesen und ihre Veränderung durch koloniales System und europäisch bestimmte Moderne angesprochen werden.

2.1 Humoralpathologisches Erbe an der islamisierten Küste

Der Blick auf die Bedeutung des Blutes in Ostafrika soll geographisch da begonnen werden, wo auch der europäische Forscher begann, nämlich an der Küste, die durch den langen, sogar schon vorislamischen Kontakt mit Arabern geprägt ist. Die portugiesischen Seefahrer fanden hier bereits städtische Zivilisationen vor und hinterließen zahlreiche romanische Lehnwörter für neue Arten von Handelswaren, Mobiliar und Gebäuden – aber eben nicht für die Medizin. Dieser Bereich war zu einem bestimmten, wenngleich insgesamt kleinen Teil schon durch das Arabische geprägt.

Im 19. Jahrhundert waren Araber nicht nur als Handelspartner und städtische Siedler präsent, sondern auch als Herrschaftsapparat des Sultans der Insel Sansibar mit ihrem gegenüberliegenden afrikanischen Festland. Prinzessin Salme von Oman und Sansibar, später in Europa verheiratet, erwähnt in ihren Erinnerungen unter den Maßnahmen, die bei Krankheitsfällen im Sultanspalast von Sansibar Mitte des 19. Jahrhunderts ergriffen wurden, auch humoralpathologisches Erbe, nämlich Schröpfen oder Aderlass und Auslösen von Erbrechen.⁶

Verschiedene Medizinethnographien belegen das Weiterleben dieser Medizintradition bis heute, so für Kenia die Studien von Marc Swartz in Mombasa⁷ und Ulrich Schulz-Burgdorf in Lamu. Allerdings erscheint die Humoralpathologie neben der durchaus vorhandenen Form der Vier-Säfte-Lehre von Blut, Schleim, Gelber und Schwarzer Galle, wie sie für das europäische Mittelalter bis in die Neuzeit charakteristisch war, auch noch als unmittelbarer mit leiblichen Wahrnehmungen verbundene Lehre von den vier die Säfte konstituierenden Qualitäten heiß und kalt, feucht und trocken.⁸ Die Säftelehre und aus ihr abgeleitete pflanzliche Heilmittel, mit Graden von 1 bis 4, finden sich vor allem in den Koranschulen und der heilkundlichen Praxis ihrer Absolventen, die stärker popularisierte Form ist zumeist auf das „Heiß-Kalt-Schema“ reduziert.⁹

Für den Blutfluss gibt es einen eigenen therapeutischen Experten. Denn neben den diversen Ritual- und Geisterexperten, den Knochensetzern, Tiergift-Spezialisten, Hebammen und Beschneidern findet sich die Verbindung von Masseur und Schröpfer

⁶ Ruete (2000), S. 184-192.

⁷ Swartz (1997), S. 89-114.

⁸ Schulz-Burgdorf (1998), S. 48-50.

⁹ Schulz-Burgdorf (1994), S. 85-86.

(„fundi wa kukanda/kuumika“).¹⁰ Entscheidende Aufgabe und Fähigkeit des Masseurs ist bei Kopfschmerzen, den „Blutbahnen“ („mishipa“) zu „folgen“, ist doch die Ursache des Kopfschmerzes eine „Gefäßverkrampfung“, „das ‚(Sich-)Zusammenziehen‘ der Blutgefäße im Kopf“ („kichwa [...] chenye mishipa inayovutan“).¹¹ Der Kreislauf spielt in der arabisch geprägten Medizin Ostafrikas insgesamt eine gewisse Rolle, das Erlernen von „Hand- und Fußpulsfühlen“ gehört zu den Übungen des Lehrlings.¹²

Während in Ostafrika die allgemein verbreiteten medizinischen Begriffe für Heiler, Vergiften/Verhexen oder Trommelritual zur Heilung – mganga, kuloga/kuroga und ngoma – aus den Bantu-Sprachen stammen,¹³ ist das einzige Wort für Blut, damu, wie viele Begriffe aus Religion und Recht arabischen Ursprungs. Das spricht gegen eine zentrale Rolle des Blutes in einer ursprünglichen Bantu-Vorstellungswelt, wie sie sich nach sprachlichen Indizien über einen großen Teil des subsaharischen Afrika ausgebreitet haben soll. Zentral wären in der Bantu-Tradition demnach das rituelle Herstellen von Verbindung mitsamt dem Experten dafür (bestimmter Heilungs- und Heilertyp), die Schadensursache physisches oder magisches Gift („Hexerei“) und die Trommel-Tanz-Zeremonien (ngoma), nicht aber bestimmte körperliche Substanzen oder Merkmale. Einschränkend ist festzuhalten, dass auch das inzwischen häufigste ostafrikanische Wort für Geister, jini, arabisch-koranischen Ursprungs ist. Doch daneben lassen sich eben noch heute zahlreiche andere Bezeichnungen afrikanischer Herkunft finden, so dass die arabische Besetzung oder Verdrängung der Begrifflichkeit offenbar nicht im Entferntesten so gründlich wie beim Blut vor sich ging.

2.2 Blutige Praktiken im „Hinterland“

Im kolonialzeitlich so genannten „Hinterland“, also außerhalb der von arabischer Schriftkultur beeinflussten Küste, gab es schon vor Ankunft der europäischen Kolonialgesellschaften neben den Hautritzungen aus kosmetisch-rituellen Gründen blutiges Schröpfen, so bei den Waganda im heutigen Uganda.¹⁴ Ein eigentlicher Aderlass mit gezielter Eröffnung größerer Gefäße findet sich jedoch offenbar nur bei den Hirtenvölkern des nördlichen Ostafrika und ihrer Behandlung von Rindern, so bei den Masai und bei Völkern im Gebiet der Großen Seen,¹⁵ wie auch mit speziellem Pfeil-und-Bogen in Bernhard Grzimeks Film „Serengeti darf nicht sterben“. ¹⁶ Ein entsprechender Aderlass dient aber nicht nur der Behandlung des Rinds, sondern auch zur Gewinnung von Blut für den menschlichen Verzehr, zur Stärkung Kranker, aber auch Gesunder. Hier magisch-rituelle von physisch-therapeutischen Motiven von einander unterscheiden zu wollen, wäre wieder eine europäische Projektion in fremdes Denken, denn sie

¹⁰ Schulz-Burgdorf (1994), S. 80.

¹¹ Schulz-Burgdorf (1998), S. 51-53.

¹² Schulz-Burgdorf (1998), S. 69.

¹³ Janzen (1983), S. 99-138.

¹⁴ Ashe, Robert Pickering, *Two Kings of Uganda, or, life by the shores of Victoria Nyanza, being an account of a residence of 6 years in Eastern Equatorial Africa*, London 1889, S. 318, zit. n. Buschan (1941), S. 370.

¹⁵ Rhese (1910); Buschan (1941), S. 377.

¹⁶ Kinseher (2003), S. 154.

setzt eine Unterscheidung von Natürlichem und Übernatürlichem voraus, die so in afrikanischen Traditionen nicht gegeben ist.

In vor- und frühkolonialen Berichten ist beim Opfern von Tieren das Blut als eigene Gabe insbesondere an die Geister der Ahnen allgegenwärtig, so auch als Grabbeigabe, während das Fleisch des Opfertiers dem Leichenschmaus dient.¹⁷ Da die verschiedenen Formen von Wohlergehen beim ostafrikanischen Ritualexperten nicht getrennt sind, handelt es sich hierbei durchaus auch um eine Maßnahme zugunsten der Gesundheit der Lebenden, denn der Zorn unzufriedener Ahnen ist eine häufige Krankheitsursache.

Bei den von mir besuchten ostafrikanischen Geistmedien spielte hingegen trotz gelegentlicher Hinweise auf das Opfern von Tauben, Hühnern und Ziegen Blut heute kaum noch eine zentrale Rolle in den Gaben an die Geister, die besessen machen oder stören. Offenbar ist nicht das Blut selbst, sondern – wie schon im Himalaya-Schamanismus gesehen – die stellvertretende Aufnahme einer Opfergabe für den Geist durch sein Geistmedium entscheidend, so dass das Blut durch andere Gaben wie etwa Soft Drinks oder bei Nicht-Muslimen Alkohol zu ersetzen ist.

Das oberflächliche Einritzen der Haut, die Skarifikation, ist hingegen ein weit, fast allgemein verbreitetes Verfahren. Es gehört zu den tropenärztlichen Allgemeinplätzen, dass man in Afrika die Krankengeschichte an den Hautnarben über den jeweiligen Organen ablesen könne. Allerdings dient es wohl doch insgesamt mehr der Anregung von Hyperämie bzw. Entzündungsreaktionen und dem Einbringen von Stoffen als dem Herauslassen des Blutes, wie die Tatsache zeigt, dass es mit demselben Wort wie das Impfen – nämlich „kuchanja“ – bezeichnet wird. Insofern gilt es als intensivere Alternative zum Einreiben („kupaka“). Es war bei den fast einhundert Interviews mit Heilerinnen und Heilern bezeichnenderweise einzig ein frommer muslimischer Heiler, ein geradezu als Heiliger verehrter Mann, der betonte, dass durch die Schnitte auf schmerzenden Gliedern Blut herausfließen solle („ukatoa damu“). Das spräche wiederum dafür, dass die Auslasstherapie hier eher ein aus der arabisch-islamischen Welt importiertes Verfahren als die ursprüngliche Vorstellung ist.

2.3 Fließen und Stocken in den innerafrikanischen Königreichen

In der dritten Gesellschaftsform Ostafrikas, den zentralisierten Königreichen im Gebiet der großen Seen, also den Territorien der heutigen Staaten Burundi und Ruanda, Süduganda und Nordwestansania, lässt sich in der so genannten traditionellen Medizin noch eine weitere, ganz andere Sicht des Blutes feststellen. Nach der ausgesprochen gründlichen Medizinethnographie von Christopher Taylor, „Milk, Honey and Money. Changing Concepts in Rwandan Healing“ von 1992, war die ruandische Gesellschaft von dem Gedanken geprägt, dass es einen beständigen und ungestörten Fluss von allem Lebensnotwendigen geben müsse: Regenfälle, doch ohne unangenehme Überraschungen, Weitergabe von Kuhmilch, Hirsegrütze und Bier, die ja sonst schlecht werden, aber eben auch von Körperflüssigkeiten wie Brustmilch, Speichel – und nicht zuletzt Blut. Eine Blockade oder ein Übermaß des Fließens wäre – als Trockenheit bzw. Überschwemmung – ausgesprochen schlecht. Höchste Macht und Aufgabe des Königs war

¹⁷ Johnston (1962), S. 63.

es gewesen, dieses Fließen sicherzustellen. Das ging soweit, dass diejenigen, die solche Blockaden verkörperten, vernichtet werden mussten. Junge Frauen, die keine Brüste hatten oder keine erste Menstruation erlebten, waren als blockierte, damit unfruchtbare Personen eine Gefahr für das Land und deshalb zu ergreifen, um ihr verdorbenes Blut jenseits der Landesgrenzen zu vergießen, damit es nicht Ruanda unfruchtbar mache.¹⁸

Außer solchen drastischen Maßnahmen, die mit Kolonialherrschaft und Missionierung verschwanden, hatte diese Vorstellung von Fließen als gut und Blockade als schlecht auch für das Verständnis von Gesundheit, Krankheit und Heilung Konsequenzen. Vergiften oder Schwarze Magie – diese Unterscheidung zwischen beidem ist nur bei einer naturwissenschaftlichen Differenz von toxikologischer und anderer Wirkung möglich – bestehen demnach im Entziehen oder Blockieren von Blut.¹⁹ Für die weibliche Monatsblutung gibt es mehrere Möglichkeiten des Schadenszaubers: Man kann Blut von einer Geburt oder einer Menstruation in einem Medizinbehälter verschließen und so bewirken, dass in Zukunft keine Entbindung oder Regelblutung mehr möglich sein wird. Man kann das Blut jedoch auch mit Medizin in ein schnell fließendes Gewässer tröpfeln, wodurch es zu schweren, vielleicht tödlichen Blutflüssen kommen soll.²⁰ Ebenso soll es möglich sein, durch Verkochen von Menstruationsblut in einem bisher unbenutzten Topf ein Mädchen durch Versiegen seiner Monatsblutung unfruchtbar zu machen.²¹ Vor diesem Hintergrund gewinnen für mich meine Mitte der 1990er Jahre hauptsächlich aus Infertilitätsfällen bestehenden Sprechstunden – denn mit fast allem Anderen kamen die einheimischen Mitarbeiter ohne mich sehr gut zurecht – erst heute noch einmal eine neue Bedeutung.

Wie wichtig das Fließen von Blut nach außen in der Medizin ist, hatte ich hingegen schon damals wiederholt mitbekommen. Bei einer fraglichen Meningitisepidemie kamen viele Erkrankte nicht oder zu spät ins Krankenhaus, weil der örtliche Verwaltungschef befohlen hatte, dass zuerst tiefe Schnitte im schmerzhaft-steifen Nacken anzubringen und deren Wirkung abzuwarten wäre, bevor jemand ins Krankenhaus gebracht würde. Auch in Ruanda sah man bei den meisten chronischen Beschwerden am schmerzenden Ort die Narben der Vorbehandlung durch Hautschnitte.

Eindrucksvoll bestätigt wird die traditionelle Bedeutung des Fließens von Blut gerade dort, wo sich ein Heiler modernen Problemen zuwendet.²² Das verschwenderische Vergießen von Blut entspricht dem Verhalten in einer traditionellen Gesellschaft, wo man nichts, insbesondere keine verderblichen Güter wie Milch oder andere flüssige Nahrung, für sich behalten soll, sondern freigebig an andere weitergeben soll, um sich so verpflichtete Mitmenschen zu schaffen und später, insbesondere im Bedarfsfall, Erwidern erwarten zu können. Der französische Ethnologe Marcel Mauss hat dies in einer einflussreichen Schrift, deren Konzept später selbst sehr einflussreich zum

¹⁸ Taylor (1992), p. 12 bzw. pp. 37-38.

¹⁹ Taylor (1992), pp. 66-67.

²⁰ Taylor (1992), p. 94.

²¹ Ebd.

²² Taylor (1992), pp. 192-195.

besseren Verständnis des Blut- und Organspendewesens hergezogen wurde,²³ „Die Gabe“ genannt.²⁴ Demgegenüber beruhen modernere Gesellschaften auf „Waren“, man behält etwas möglichst für sich, um es zum gegebenen Zeitpunkt gegen etwas mit gleichem Wert einzutauschen. Nun stehen viele Afrikaner in dieser gesellschaftlichen Umbruchssituation vor der Entscheidung, entweder der Logik der Gabe zu folgen und dadurch arm zu bleiben bzw. zu werden, oder aber der Logik der Ware entsprechend zu sparen, aber dafür zu riskieren, sozial isoliert und vielleicht sogar als Hexer verfolgt zu werden. Wenn behalten statt fließen lassen, sparen statt verschwenden angesagt ist, so ritzt dieser Heiler nicht mehr, wie die meisten seiner traditionelleren Kollegen, die Haut ein, sondern gibt nur schweißtreibende Mittel, die Blutgefäße innerlich öffnen und so den Blutfluss ermöglichen sollen, ohne Blut zu verlieren.

3. Blut im kolonialen und postkolonialen Ostafrika

Mit diesem letzten Heiler, der seine Ausdrucks- und Behandlungsweise der europäischen Moderne angepasst hat, stellt sich unweigerlich die Frage, die jede Beschäftigung mit dem Thema Blut in Ostafrika so schwierig, aber gleichzeitig auch so interessant macht, nämlich den Einfluss des Kontakts mit der Medizin der Missionare und Kolonialherren und später der internationalen Gesundheitspolitik zu identifizieren.

3.1 *Blutsauger als Verkörperung von Ausbeutung*

Am eindrucksvollsten wird dieser Einfluss dort, wo ein Komplex älterer Vorstellungen mit neuen Erfahrungen durch die Kolonialherrschaft verbunden wird. Dazu gehört vor allem der Begriff Mumiani, der aus dem Arabischen und Persischen in den ostafrikanischen Sprachgebrauch gelangt ist. Er bezeichnet zunächst, wie auch im deutschen Lehnwort Mumie und in der frühneuzeitlichen europäischen Medizin etwa bei Paracelsus, als „mumia“ die balsamierte Leiche, aber auch lediglich Substanz von dieser Mumie oder das Mumienpech. Ein deutscher Ostafrika-Missionar übersetzte den entsprechenden Wörterbucheintrag so:

„Dunkelfarbige, gummiähnliche Substanz, die von manchen Arabern, Indern und Swahilis gebraucht wird bei Krämpfen, Fieberfrost ... und gebrochenen Beinen etc. Es wird äußerlich angewandt, aber auch geschmolzen in Butter-schmalz zum Trinken als Medizin eingenommen. Man sagt, daß diese Substanz von Persien gebracht wurde. Aber viele Eingeborene glauben fest, daß es getrocknetes und geronnenes menschliches Blut ist, das von ermordeten Opfern für diesen Zweck gewonnen wurde. Wenn das Gerücht umgeht, das [!] Mumiani gesucht wird, sind die Eingeborenen in einer Stadt von Schrecken erfüllt und gehen selten nach Sonnenuntergang aus ihren Häusern.“²⁵

²³ Titmuss (1970).

²⁴ Mauss (1923/24).

²⁵ Bundschuh (1976), S. 264-266; zu mumiani in Ostafrika Baker (1946); Middleton (1992), S. 223, Anm. 43.

Die angebliche oder tatsächliche Herstellung von „momiani“ aus dafür in Krankenhäusern „geschlachteten“ Menschen kam wohl zuerst in Indien auf.²⁶ Diese Bedeutung war dann in Ostafrika die vorherrschende, die Bezeichnung wurde aber unter der Kolonialherrschaft auch auf diejenigen übertragen, denen die Gewinnung von Blut zugeschrieben wurde. Die amerikanische Historikerin Louise White hat die für Europäer zumeist absurd anmutenden afrikanischen Gerüchte um Blutraub in beeindruckenden Studien untersucht und zu einem Buch über Vampirgerüchte zusammengefasst, weil eine solche Analyse viel über die afrikanische Wahrnehmung des kolonialen Systems und daraus resultierende Ängste aussagt. Demnach kamen erst ein halbes Jahrhundert, nachdem die ersten europäischen Missionare die Bedeutung von mumiani als getrocknetem Blut festgestellt hatten, nämlich nach dem Ersten Weltkrieg, die ersten Gerüchte darüber auf, dass Europäer oder Afrikaner in europäischem Auftrag hinter dem Blut von Afrikanern her seien, um daraus Heilmittel herzustellen. Bemerkenswerterweise waren es die gerade eingeführten Feuerwehren, denen wegen der roten Farbe ihrer Ausrüstung und ihrer engen Verbindung zur Kolonialmacht die Ausführung des Blutraubs nachgesagt wurde. Das Swahili-Wort für Feuerwehrmänner, wazimamoto, wörtlich „die, die das Heiße auslöschten“, wurde in der Alltagssprache wie mumiani zum Wort für „Blutsauger“.

Besonders allein stehende Frauen galten in der Zeit zwischen den Weltkriegen als gefährdet, wie zwei Interviews aus Nairobi in Kenia dazu zeigen. Durch Auftreten als Freier am Tage würden die Feuerwehrmänner allein lebende Frauen auskundschaften und:

„[...] in der Nacht zurückkehren und ihre Arbeit tun. [...] Diese Leute hatten eine Art Gummi-Saugröhre bei sich, die sie in deine Hände stecken würden, während du schläfst, und das Blut aus deinem Körper ziehen und dich liegen lassen, und am Ende würdest Du sterben.“²⁷

Eine andere Frau betonte nach Schilderung desselben Vorgehens:

„[...] sie würden Dein Blut ins Krankenhaus mitnehmen und Dich tot liegen lassen. [...] Sie banden Verbände über Deinen Mund, und diese Männer, die für die Feuerwehr arbeiten, waren geschickt, wenn sie Dich schlafend fanden, könnten sie Dein Blut derart leise abzapfen, dass Du nicht aufwachen würdest – tatsächlich würdest Du niemals mehr aufwachen.“²⁸

Diese Gerüchte liegen Jahrzehnte vor der Zeit, in der in Afrika Bluttransfusionen aus Blutkonserven eingeführt worden sind, d. h. sie bezogen sich nicht auf tatsächliche therapeutische Maßnahmen der Kolonialmedizin. Vielmehr wurden ältere Vorstellungen vom Blut als Heilmittel mit einzelnen neuen Beobachtungen verbunden: Blutproben für diagnostische Tests wie schon seit Längerem auf Malaria, Blutentnahmen, die mit Pipetten per Mund gesogen und aufbewahrt wurden, rote Kapseln in der Apotheke, roter Lippenstift bei einer Krankenschwester, ein Kolonialarzt, der abends

²⁶ Arnold (1993), S. 220-221.

²⁷ White (2000), S. 157 [Übersetzung W.B.].

²⁸ Ebd.

Rotwein schlürft, und die Metaphorik des Blutes im christlichen Abendmahls-gottesdienst konnten Bestätigung des Verdachts und Auslöser neuer Gerüchte sein. Das Überleben von Europäern in den Tropen und die Behandlung europäischer Krankheiten schien vielen von afrikanischem Blut abzuhängen.

Gerade beim Blut dürfte auch Vorstellung vom Lebensgeist eine Rolle gespielt haben. Noch aus den 1950er Jahren werden große Schwierigkeiten berichtet, Blutspender nach geburtshilflichen Eingriffen zu bekommen. Als damals in einem Missionskrankenhaus im Kongo eine Frau nach einer geplatzten Eileiterschwangerschaft dringend Blut brauchte, wollte niemand Blut spenden, weil – so verstand es die britische Hebamme – dies bedeutet hätte, „deinen Geist in einen anderen Geist hineinzugeben“.²⁹ Die Blutspende zur Transfusion galt dann zunehmend als Verpflichtung innerhalb der Familie – bis das Risiko der Übertragung von HIV und die aus der Verhütung davon entstandene Möglichkeit der Diagnose von HIV diese Praxis zugunsten der getesteten Blutspende verschwinden ließen.

Das Blut war nicht die einzige Körpersubstanz, deren ältere Verwendung als Heilmittel nun mit der europäischen Medizin in Verbindung gebracht wurde. So wie in Hexerei-Vorstellungen der Verzehr von Menschenfleisch und in vielen traditionellen Heilmitteln Leichenteile eine zentrale Rolle spielten, wurde nun auch den angeblichen Mumiani, d. h. Europäern und ihren afrikanischen Helfern, die ja tatsächlich Gehirne, Skelette, Organe und Gewebe für anatomische und pathologische Zwecke sammelten, die Jagd nach Menschen für Medizinern angehängen. In den letzten Jahren hat die kriminelle Beschaffung von Leichenteilen wiederholt für Schlagzeilen gesorgt. Hier spielt inzwischen vor allem die Haut eine Rolle, Menschen, nicht zuletzt Albinos, wurden schon bei lebendigem Leibe gehäutet, um möglichst wirksame Medizin zu bekommen. Bezeichnenderweise glauben auch heute viele Afrikaner, dass dies nicht nur im Auftrag skrupelloser afrikanischer Heiler geschieht, sondern dass in der europäischen Medizin Nachfrage nach Haut besteht, wobei die inzwischen allgemein verbreitete Praxis der Hauttransplantation hier im Hintergrund stehen dürfte. Ritualmorde zur Gewinnung von Medizin sind allerdings im südlicheren Afrika wohl wesentlich häufiger als im östlichen.³⁰

3.2 Bluthochdruck als moderner Import

Es ist also wohl nicht übertrieben zu sagen, dass der Bedeutungszuwachs des Blutes in der Medizin Ostafrikas durch die Begegnung zuerst mit der arabischen und später der europäischen Medizin gekommen ist. Inzwischen gilt dies auch für Diagnosen, die so genannte traditionelle Heiler aus der europäischen Medizin übernommen haben. Wenn man sie befragt oder sich die Listen anschaut, die vor ihren Ständen die behandelten Beschwerden anzeigen, gehört dazu gelegentlich auch Bluthochdruck als neue Krankheitsentität, für die das englische Lehnwort „blood pressure“ bzw. seine Abkürzung „BP“ genommen wird.³¹ Dass diese Krankheit neben Schwindel und Kopfschmerz

²⁹ Hunt (2006), p. 223.

³⁰ Becker (2007), S. 87-212.

³¹ Zum einheimischen Krankheitserleben von „BP“ Strahl (2006).

auch zu Schlaganfall führen kann, gehört zunehmend zum Wissen von Heilern und Allgemeinbevölkerung, weshalb der Begriff BP auch für die Symptome und Folgen des Bluthochdrucks verwendet wird, wie mein Interview mit einem heilkundigen islamischen Sheik belegt:

„Blutdruck jeder Art, es gibt Blutdruck des Drucks (pressure), es gibt Blutdruck einer Seite [wohl Hemiplegie, halbseitige Lähmung nach Schlaganfall; W.B.], es gibt Blutdruck der Verminderung männlicher Potenz, es gibt Blutdruck der Gliederschwellung, es gibt Blutdruck der Gewichtszunahme.“³²

Dass die (ja eher seltenen) Beschwerden der umkomplizierten arteriellen Hypertonie auch bei Verwendung pflanzlicher Mittel abklingen können, wird beobachtet und damit eine entsprechende Expertise der traditionellen Heiler angenommen. Hingegen gilt die Behandlung der ausgeprägten Blutarmut (upungufu wa damu) als Domäne der Krankenhausmedizin, in leichteren Fällen mit Medikamenten, in schweren, lebensbedrohlichen durch Transfusionen zu behandeln.

4. Schluss

Hoffentlich ist durch die behandelten Beispiele deutlich geworden, wie irreführend es wäre, nach Blut in Ostafrika nur oder hauptsächlich in seiner Eigenbedeutung zu fragen. Vielmehr stellt die zumeist untergeordnete Rolle, die das Blut selbst in den verbreiteten Vorstellungswelten von allgemeinem Fließen oder von Kontakten zu Geistern spielt, den entscheidenden Unterschied zum Blut zuerst in der arabischsprachigen, später in der modernen, aus Europa importierten Medizin dar. Dieser Unterschied schwindet jedoch mit vermehrtem Kontakt zunehmend, allerdings unter teilweise bemerkenswerten hybriden Vorstellungen wie dem Blutsauger für die europäische Medizin. Blut war also in Ostafrika nicht unbedingt immer ein ganz besonderer Saft, ist es aber im Zuge der Globalisierung zunehmend geworden. Es hat seine Aufgaben als Medium in der Vermittlung und Symbolisierung von Beziehungen zwischen Menschen und zu den Geistern zugunsten einer Rolle als lebensnotwendige Substanz, die es auch zur geraubten und käuflichen Ware machen kann, verloren. Damit stellt das Blut gleichsam ein körperbezogenes Spiegelbild dessen dar, was den Ostafrikanern durch den erzwungenen und unterprivilegierten Eintritt in die Weltgesellschaft widerfahren ist. Blut ist so heute nicht nur eine allgemein anerkannte physische Lebensnotwendigkeit, zugleich gefährdet wie auch gefährlich, sondern mit der Dialektik von Ausbluten und Blutspende auch ein aussagekräftiges Symbol für ostafrikanisches Leben in seiner Spannung zwischen der Logik der Gabe und der Ware, zwischen sozialer Einbindung und dem Zwang zur einsamen Selbstbehauptung, zwischen mitmenschlicher Fürsorge und nachbarschaftlicher wie anonymer Ausbeutung, zwischen Lokalem und Globalem.

³² Swahili: „BP aina zote kuna BP ya pressure, kuna BP ya upande mmoja, kuna BP ya nguvu za kiume inapungua, kuna BP ya uvimbe, kuna BP ya kuongezeka uzito“, S.M.M.S (2001): Interview, Chikundi/Tansania 5.11.2001 [Übersetzung W.B.].

Literatur

1. Arnold (1993): David Arnold, *Colonizing the body. State medicine and epidemic disease in nineteenth-century India*, Berkeley 1993.
2. Baker (1946): E. C. Baker, *Mumiani*, *Tanganyika Notes & Records* 21 (1946), pp. 108-109.
3. Bartels (1893): Max Bartels, *Die Medizin der Naturvölker. Ethnologische Beiträge zur Urgeschichte der Medizin*, Leipzig 1893.
4. Becker (2007): Oliver Becker, „Muti Morde“ in Afrika: Töten für okkulte Medizin, in: Burghart Schmidt und Rolf Schulte (Hrsg.), *Witchcraft in Modern Africa. Witches, Witch-Hunts and Magical Imaginaries*, Hamburg 2007, S. 87-212.
5. Bundschuh (1976): Alkuin Bundschuh, *Ost-Afrika. Land und Leute. Aufzeichnungen aus der Sicht eines langjährigen Missionars*, St. Ottilien 1976.
6. Buschan (1941): Georg Buschan, *Über Medizinzauber und Heilkunst im Leben der Völker. Geschichte der Urheilkunde, ihre Entwicklung und Ausstrahlung bis in die Gegenwart*, Berlin 1941.
7. Foster/Anderson (1978): George M. Foster and Barbara Gallatin Anderson, *Medical Anthropology*, New York 1978.
8. Greifeld (1995): Katarina Greifeld, *Medizinische Systeme Mittel- und Südamerikas*, in: Beatrix Pfeleiderer, Katarina Greifeld, Wolfgang Bichmann (Hrsg.), *Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Ethnomedizin*, Berlin ²1995, S. 111-138.
9. Greifeld/Schmidt (2003): Katarina Greifeld und Bettina E. Schmidt, *Medizinische Systeme Süd- und Afroamerikas* in: Katarina Greifeld (Hrsg.), *Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Medizinethnologie*, Berlin ³2003, S. 105-132.
10. Hunt (2006): Nancy Rose Hunt, *A colonial lexicon of birth ritual, medicalization, and mobility*, Durham ²2006.
11. Janzen (1983): John M. Janzen, *Towards a historical perspective on African medicine and health*, in: Joachim Sterly (Hrsg.), *Ethnomedizin und Medizingeschichte. Symposium vom 2. bis zum 4. Mai 1980 in Hamburg*, Berlin 1983 (= *Beiträge zur Ethnomedizin, Ethnobotanik und Ethnozoologie, VIII*), S. 99-138.
12. Johnston (1962): Harry H. Johnston, *Der Epfumo und die Erste Frau*, in: Marie-Louise Lüscher (Hrsg.), *Tam Tam und andere Erzählungen aus Ost-, West- und Zentralafrika*, Zürich 1962, zit. n. Taschenbuchausgabe 1991, S. 43-64.
13. Kinseher (2003): Richard Kinseher, *Der Bogen in Kultur, Musik und Medizin, als Werkzeug und Waffe*, Norderstedt ²2003.
14. Kutalek (2003): Ruth Kutalek, *Medizinische Systeme in Afrika*, in: Katarina Greifeld (Hrsg.), *Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Medizinethnologie*, Berlin ³2003, S. 39-67.
15. Mauss (1923/24): Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, *L'Année Sociologique* (1923-1924), zit. n. deutscher Ausgabe: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1968.
16. Middleton (1992): John Francis Middleton, *The world of the Swahili: an African mercantile civilization*, New Haven 1992.

17. Oppitz (1994): Michael Oppitz, Opfer im Ritus, in Dietmar Kamper, Gustav Wulf (Hrsg.), *Anthropologie nach dem Tode des Menschen: Vervollkommnung und Unverbesserlichkeit*, Frankfurt am Main 1994, S. 370-392.
18. Pfeleiderer/Bichmann (1985): Beatrix Pfeleiderer und Wolfgang Bichmann (Hrsg.), *Krankheit und Kultur. Eine Einführung in die Ethnomedizin*, Berlin 1985.
19. Postert (2003): Christian Postert, Medizinische Systeme Ost- und Südasiens, in: Katarina Greifeld (Hrsg.), *Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Medizinethnologie*, Berlin 2003, S. 69-104.
20. Rhese (1910): Hermann Rhese, *Kiziba. Land und Leute. Eine Monographie*, Stuttgart 1910.
21. Ruete (2000): Emily Ruete, geb. Prinzessin Salme von Oman und Sansibar, *Leben im Sultanspalast. Memoiren aus dem 19. Jahrhundert*, Berlin 2000 [Original: *Memoiren einer arabischen Prinzessin (1886)*], S. 184-192.
22. Schulz-Burgdorf (1994): Ulrich Schulz-Burgdorf, *Kutambua Ugonjwa. Leibbezug und Medizindiskurs in einigen Swahilitexten*, Diss. phil. Hamburg 1998.
23. Schulz-Burgdorf (1998): Ulrich Schulz-Burgdorf, *Aspekte der Swahili Volksmedizin im Lamu-Archipel Kenyas*, Münster 1994 (= *Ethnologische Beiträge zu sozio-kultureller Dynamik*, 7).
24. Strahl (2006): Hildegard Strahl, *Pressure of Life – Pressure of Blood. Local Illness Experience Related to Hypertension in a Lower Middle-Class Society of Dar es Salaam, Tanzania*, Herbolzheim 2006 (= *Sozioökonomische Prozesse in Asien und Afrika*, 11).
25. Swartz (1997): Marc J. Swartz, *Illness and morality in the Mombasa Swahili community: A metaphorical model in an Islamic culture*, *Culture, Medicine and Psychiatry* 21 (1997), pp. 89-114.
26. Taylor (1992): Christopher C. Taylor, *Milk, honey and money: changing concepts in Rwandan healing*, Washington 1992.
27. Titmuss (1970): Richard M. Titmuss, *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*, London 1970.
28. White (2000): Luise White, *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley 2000.

Schmutziges Blut, sauberes Blut: Konnotationen positiver und negativer Kraft in hinduistisch geprägten Kulturen Indiens

Katrin Seele

1. Vorbemerkungen

Blut ist in hinduistisch geprägten Kulturen Indiens sehr unterschiedlich konnotiert, wie die Beispiele Menstruation und Blutspende zeigen können. Aber was sind hinduistisch geprägte Kulturen Indiens? Warum reicht es nicht aus, hier vom „Hinduismus“ zu sprechen? Weder „Hinduismus“ noch „Religion“ sind im indischen Begriffsrepertoire vorhanden. „Hindu“ ist keine Selbstbezeichnung, sondern eine Fremdbezeichnung, eingeführt aus dem Persischen, um die „Leute am Indus“ zu bezeichnen. Das Wort „Hindu“ in diesem Sinne kommt schon in altpersischen Inschriften um 500 v. Chr. vor, allerdings in dieser rein geographischen Konnotation.

Als im Jahr 711/712 muslimische Einwanderer in das Indusgebiet eindrangen, bezeichneten sie die am Indus heimischen Menschen ebenfalls als Hindus, im Gegensatz zu sich selbst, den *Ārabī*¹ oder anderen Volksstämmen. Dass die Bezeichnung „Hindu“ eine religiöse Konnotation bekam, ist dem islamischen Steuersystem zu verdanken, nach dem „Nicht-Muslime eine zusätzliche Steuer zu zahlen haben, die sogenannte Kopfsteuer (*jizya*)“.²

„Die Folge war, dass es seit dem 8. Jahrhundert im westlichsten Teil von Indien für die Steuereinzahler zwei Kategorien von Menschen gab: Muslime und Hindus. Diese Begriffe stehen für Eroberer und Einheimische, später, nach ersten Bekehrungen, für Gläubige und Ungläubige und in beiden Fällen für Steuerklassen: ein Hindu ist, wer sich den Schutz des Staates durch zusätzliche Steuern verdienen muss.“³

Was wie eine Anekdote der Geschichte klingt, bestimmt heute noch die Begriffsdefinition in Indien, denn laut Definition der indischen Verfassung schließt der Hinduismus Jainismus, Buddhismus und Sikhismus ein; Hindu ist also – überspitzt formuliert – immer noch, wer kein Muslim ist.

Dieser aus religionswissenschaftlicher Perspektive verwirrenden Einteilung steht die Wahrnehmung von Hinduismus, Buddhismus, Jainismus und Sikhismus als eigenen

¹ Die Umschrift von Begriffen aus dem Sanskrit/Hindi ins Deutsche ist aus drucktechnischen Gründen in Ermangelung einiger Diakritika hier nicht vollständig philologisch korrekt möglich. Lange und kurze Vokale unterscheide ich philologisch korrekt durch die Angabe der Vokallänge (Beispiel: ā). Dentale und Retroflexe dagegen werden gleichermaßen als Dentale wiedergegeben. Die velaren und palatalen Nasale werden als dentale Nasele (n) wiedergegeben. Alle Sibilanten werden als „s“ dargestellt.

² Stietencron (2001), S. 8.

³ Ebd., S. 8 f.

Religionen mit eigenen Schriften, Ritualen und Traditionen gegenüber. Aus diesen Gründen vermeide ich hier den Begriff „Hinduismus“ weitestgehend.

Folgende Eigenschaften sind hinduistisch geprägten Kulturen Indiens gemein:⁴

1. Dharma: hinduistisch geprägte Kulturen Indiens sind weniger über Rechte, als über Pflichten definiert: jeder Mensch hat bestimmte Pflichten zu erfüllen. Es gibt einige allgemeine Pflichten (z. B. Gewaltfreiheit), aber hauptsächlich sind die Pflichten spezifisch: sie hängen von der gesellschaftlichen Position (Kaste), dem Lebensalter und dem Geschlecht ab.
2. Samsāra: hinduistisch geprägte Kulturen Indiens gehen davon aus, dass mit dem physischen Tod nicht das Selbst (ātman) stirbt, sondern dass das Selbst zahllose physische Existenzen durchlebt.
3. Karma: hinduistisch geprägte Kulturen Indiens gehen davon aus, dass die Taten und Handlungen innerhalb einer physischen Existenzphase die folgende physische Existenzphase kausal beeinflussen: Wer viele negative Tatfolgen auf sich lädt, verursacht damit eine schlechtere Existenz in der Folgephase.

All diesen Mechanismen wird in hinduistisch geprägten Kulturen Indiens eine Wirkweise ähnlich Naturgesetzen zugeschrieben, d. h. es gibt kein göttliches System mit Sünde, Strafe und Vergebung, sondern Tat und Tatfolgen sind kausal verknüpft. Die Frage nach Gerechtigkeit oder Angemessenheit von Karma, Dharma und Samsāra stellt sich damit nicht.

2. Menstruation: „schmutziges Blut“

2.1 Anthropologisch-soziologische Perspektive

Aufgrund zahlreicher medizinsoziologischer Publikationen basierend auf quantitativen und qualitativen Befragungen von indischen Mädchen und Frauen unterschiedlicher Regionen, Kasten und Bildungsschichten⁵ kann die gegenwärtige Konnotation von Menarche und Menstruation in hinduistisch geprägten Kulturen Indiens nachvollzogen werden.

Das bei der Menstruation abgesonderte Blut ist in den hinduistisch geprägten Alltagsdiskursen in Indien dabei durchweg negativ konnotiert. Es wird als „schmutziges Blut“⁶ bezeichnet und wird daher als eine grundsätzlich andere Substanz als das „kraftspendende“ Blut⁷ wahrgenommen, das sich innerhalb der Blutgefäße des menschlichen Blutkreislaufs befindet und das beispielsweise bei der Blutspende eine zentrale Rolle spielt. *Ganda kboon*, „schmutziges Blut“, ist aber in der Wahrnehmung hinduistisch geprägter Kulturen Indiens nicht nur schmutzig, sondern wird aufgrund der ihm zugeschriebenen Verunreinigung als gefährlich und Krankheiten verursachend wahrgenommen.

⁴ Vgl. Seele (2006).

⁵ Bhatt (2005), Chaturvedi et al. (1991), Dube (1988), Garg et al. (2001), Hoerster et al. (2003), Narayan et al. (2001), Snowdon et al. (1983), Skandhan et al. (1988), Ullrich (1992), Walker (1997).

⁶ Hindi: *ganda kboon*; Garg et al. (2001), S. 18.

⁷ Garg et al. (2001), S. 18.

nommen, sowohl für die menstruierende Frau, als auch für ihr Umfeld. So äußerte eine von Garg befragte Bewohnerin eines Slums in Delhi:

„Menstruationsblut ist schmutzig. Seine Ausscheidung ist sehr wichtig. Wenn es ausgeschieden ist, kann der Körper gesund sein, sonst aber kann es zur Entwicklung verschiedener Krankheiten führen.“⁸

In den Alltagsdiskursen der Havik-Brahmanen in Südindien wird das Menstruationsblut gar als infektiös bezeichnet: Demzufolge enthält es während der ersten drei Tage viele Keime, die die menstruierende Frau selbst und andere gefährden können. Diesem „schmutzigen“, noch nicht ausgeschiedenen Blut wird folgende Schwächung des weiblichen Organismus zugeschrieben: Alle Nerven, Venen und Arterien sowie die Gebärmutter der menstruierenden Frau seien geöffnet, und daher sei die Frau besonders anfällig für Krankheiten wie auch für übernatürliche Kräfte.⁹

Die zugeschriebene Schwächung geht vom „schmutzigen Blut“ für die Menstruierende wie auch für andere Menschen aus,¹⁰ und sie wird als schwächend nicht nur für lebende Organismen, sondern auch für abstrakte Gebilde, beispielsweise Unternehmungen, angesehen. Diese dem Menstruationsblut zugewiesene extrem negative Kraft führt zu zahlreichen Verhaltensvorschriften und Tabus sowie zu einer vorübergehenden Unberührbarkeit der Frau. Die dem Menstruationsblut zugeschriebenen negativen Eigenschaften führen ferner dazu, dass Diskurse über die Menstruation selten offen geführt werden: Nicht nur dem Menstruationsblut selber wird Verunreinigung zugeschrieben, sondern auch das Gespräch darüber gilt als „schmutzig“, so dass junge Mädchen nicht selten von der Menarche überrascht werden, ohne mit ihrer Mutter darüber zu sprechen.¹¹

Die dem Menstruationsblut zugeschriebene Verunreinigung und negative Kraft führen dazu, dass eine menstruierende Frau generell als unrein und ansteckend gilt. Bei den Havik-Brahmanen gilt der Speichel menstruierender Frauen beispielsweise als derart verunreinigt und verunreinigend, dass sie außerhalb des Hauses der Familie essen und ihren Essplatz nach der Mahlzeit dreimal rituell mit Kuhdung reinigen müssen.¹²

Wiederkehrende Befragungen von Frauen derselben Peergroup in Abständen mehrerer Jahrzehnte haben jedoch gezeigt, dass mit zunehmender Urbanisierung, Globalisierung, Säkularisierung und besserem Bildungsstand der indischen Frauen in den letzten 20 Jahren die dem Menstruationsblut zugeschriebene Verunreinigung und damit die Stigmatisierung der menstruierenden Frau stark zurückgegangen sind.¹³ In dem Maße, in dem die dem Menstruationsblut und der Menstruierenden zugeschriebene Verunreinigung abnehmen, nimmt auch die Bedeutung von Tabus in städtischen Gebieten und in Familien mit hohem Lebens- und Bildungsstand ab. Viele mit der Menstruation verbundene Tabus und Verhaltensvorschriften sind jedoch gerade im

⁸ Ebd., Übersetzung ins Deutsche durch die Autorin.

⁹ Ullrich (1992), S. 32.

¹⁰ Narayan et al. (2001), S. 231.

¹¹ Skandhan et al. (1988), S. 151.

¹² Ullrich (1992), S. 32.

¹³ Ebd., S. 19.

ländlichen Raum und in orthodoxen, meist hochkastigen Familien nach wie vor relevant. Die Tabus und Verhaltensvorschriften gelten dabei nicht nur für menstruierende Frauen, sondern auch für Frauen mit blutigem Ausfluss jenseits der Menopause.¹⁴

Da eine menstruierende Frau generell als unrein gilt, darf sie während der Menstruation weder religiöse noch soziale Funktionen wahrnehmen: sie darf keine Tempel besuchen, keine Götterstatuen oder heiligen Texte berühren,¹⁵ sie darf nicht den Haushalt führen, nicht die Küche betreten, manchmal nicht einmal das Haus, oft auch nicht die Schule. Ihre Aufgaben und Pflichten im Haushalt werden während der Menstruation von anderen Familienangehörigen übernommen. In manchen hinduistischen Gruppierungen dürfen Menstruierende sich nicht um ihre Kinder kümmern.¹⁶

In einigen hinduistischen Gemeinschaften wird dem Menstruationsblut magische Kraft, die zur Unfruchtbarkeit führen kann, zugeschrieben. Daher müssen Textilien und Einlagen, die mit Menstruationsblut in Berührung gekommen sind, zur Vermeidung dieser Magie vergraben werden.¹⁷ Dass dem Menstruationsblut bedrohliche magische Kräfte zugeschrieben werden, zeigt auch die Verhaltensvorschrift einiger hinduistischer Gemeinschaften, die besagt, dass Frauen das Blatt eines bestimmten Baumes sowie etwas Eisernes zur Toilette mitnehmen müssen, um böse Geister fernzuhalten.¹⁸ Die als magisch gefährlich geltenden Handlungen sind vielfältig: Die Abgeschiedenheit der Menstruierenden vom Haushalt muss eine ungerade Anzahl an Tagen betragen, während der Abgeschiedenheit darf sie nicht mit leerem Magen Vögel ansehen, und fressen Hunde Speisereste, die sie zurückgelassen hat, so werden ihr Bauchschmerzen vorausgesagt.¹⁹ Der Berührung der Menstruierenden werden derart negative Kräfte zugeschrieben, dass sie keine Pflanze berühren darf, da diese welken könnte, und keine Speisevorräte, da diese verderben würden.

Weitere verbreitete Vorschriften sind: Eine Menstruierende darf nicht auf einer Türschwelle sitzen. Sie darf vor dem Baden keine Männer sehen. Sie darf keine Kinder berühren. Sie darf mittags nicht ausgehen. Wenn sie zur Schule geht, muss sie ein Neem-Blatt und etwas Eisernes mitnehmen. Die Mutter oder eine Witwe dürfen nicht die Erste sein, die ein Mädchen während der ersten Menstruation sehen. Eidechsen dürfen nicht die blutigen Tücher fressen.²⁰ Berührt eine Menstruierende einen verheirateten Mann, so kann dies sein Leben verkürzen. Schaut sie einen anderen Menschen an, so wird dieser rituell verunreinigt. Berührt sie etwas Hölzernes oder Metallenes, werden Menschen, die dasselbe Holz oder Metall berühren, unrein.

In einigen hinduistischen Gemeinschaften Indiens besteht ein Bade- und Waschverbot für Menstruierende. Auch frische Kleidung und das Kämmen der Haare sind hier für Menstruierende tabu. Dies wird von den betroffenen Frauen als besonders belastend bezeichnet, da der ihnen zugeschriebene rituell unreine Status somit mit

¹⁴ Ullrich (1992), S. 33.

¹⁵ Garg et al. (2001), S. 21.

¹⁶ Chaturvedi et al. (1991), S. 349.

¹⁷ Garg et al. (2001), S. 21.

¹⁸ Narayan et al. (2001), S. 229.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., S. 231.

einem tatsächlich hygienisch unreinen Zustand einhergeht – in einer Gesellschaft, in der das tägliche Bad obligatorisch ist.²¹

Für die zahlreichen und zum Teil die Lebensqualität der Menstruierenden stark einschränkenden Verhaltensvorschriften und Tabus werden in der Forschungsliteratur verschiedene Gründe angeführt: Als ein häufiger Grund wird die Angst vor mit dem „schmutzigen Blut“ einhergehenden Gefährdungen für die Menstruierende und Menschen in ihrer Nähe genannt.²² Eine andere Lesart bezeichnet die restriktiven Tabus als Strafe für die Frau, weil die Menstruation anzeigt, dass sie nicht schwanger ist und damit ihr Dharma der Fortpflanzung nicht erfüllt: indem sie nicht schwanger ist, verwehrt sie den vielen Seelen, die auf eine Inkarnation warten, das Leben.²³

Schließlich gelten in hinduistisch geprägten Kulturen Indiens biologische Intervalle, Übergänge und körperliche Veränderungsprozesse häufig als unrein – so auch die Geburt oder der Tod. Eine Gebärende gilt beispielsweise als ähnlich unrein wie Leichenträger oder ein Hund. Dass der Menstruation als biologischem Intervall eine verunreinigende Kraft zugeschrieben wird, reiht sich also in eine Vielzahl von korrelierenden Zuschreibungen ein.²⁴

2.2 Mythologisch-religiöse Perspektive: Sita und Anti-Sita

Angesichts der stark negativen Konnotation des „schmutzigen“ Menstruationsbluts und der damit einhergehenden Zuschreibung von ritueller und physischer Unreinheit der gesamten Person ist es erstaunlich, dass Weiblichkeit und Menstruation in der hinduistischen Mythologie dennoch eine Rolle spielen. In einer hinduistischen Spielart, dem Saktismus, gilt die Urkraft des Universums, Sakti, als weiblich. In anderen hinduistischen Traditionen spielen Frauen eine wichtige Rolle als Muttergottheit oder als Gemahlinnen von Göttern.

Einer der berühmtesten Hindu-Tempel, in denen eine Muttergottheit verehrt wird, ist der Kamakhya-Tempel in Guwahati, Assam, im Nordosten Indiens. Dort wird die Göttin Kamakhya in Form einer steinernen Yoni, einer Vulva, verehrt. Die steinerne Yoni wird im Tempelinnern von einer natürlichen Wasserquelle befeuchtet. Einmal im Jahr, zur sommerlichen Regenzeit, färbt sich das Wasser der die Yoni befeuchtenden Quelle aufgrund einer, wie wir heute wissen, erhöhten Einspülung von Eisenoxid rot. Diese Rotfärbung gilt den Gläubigen als göttliche Menstruation. Mit dieser göttlichen Menstruation sind – ähnlich der menschlichen Menstruation in hinduistisch geprägten Kulturen Indiens – zahlreiche Konnotationen und Verhaltensvorschriften verknüpft: Hier gibt es zu Beginn der „Blutung“ ein großes, festliches Ritual.²⁵ Ähnlich der Isolation von menstruierenden Frauen und ihrem Ausschluss aus dem Haushalt während der Menstruation bleibt der Kamakhya-Tempel im Sommer zur „Menstruation“ Kamakhyas für vier Tage für Pilger und Gläubige geschlossen. Lediglich Priester haben

²¹ Ullrich (1992), S. 34.

²² Narayan et al. (2001), S. 231.

²³ Ullrich (1992), S. 33 f.

²⁴ Michaels (1998), S. 198.

²⁵ Harding (1998), S. XXVIII f.

Zugang zur Höhle im Innern des Tempels, die die Yoni beinhaltet, und bedecken diese mit einem Stück roten Tuch, das das „Blut“ aufsaugen soll. Während dieser Zeit gelten besondere Verhaltensvorschriften für sowohl männliche als auch weibliche Gläubige: sie dürfen während dieser Tage nicht kochen, keine religiösen Rituale oder Gottesdienste feiern, keine heiligen Texte lesen.²⁶ Der Anwesenheit am Tempel in den Tagen der göttlichen Menstruation wird von Gläubigen ein besonders hoher ritueller Wert zugesprochen, so dass tausende Pilger aus ganz Indien anreisen.²⁷ Am Ende des viertägigen Ausschlusses der Pilger aus dem Tempel erhalten die Gläubigen als *Prasad*, als von der Göttin geweihte Gabe, *Angadbak*, Menstruationsblut der Göttin, als Getränk, sowie *Angabasta*, ein Stück des roten, befeuchteten Stoffes, der die menstruiende Yoni bedeckt hat.²⁸ Hier zeigt sich, dass das göttliche Menstruationsblut im Gegensatz zum menschlichen nicht als „schmutzig“, infiziert oder toxisch gilt, sondern als derart weihvoll, dass es getrunken wird. Im Gegensatz zur infektiösen, krankheits-erregenden Natur menschlichen Menstruationsblutes wird dem göttlichen Menstruationsblut sogar die Kraft zugeschrieben, Krankheiten zu heilen.²⁹

Die Ambivalenz der dem Menstruationsblut zugeschriebenen Kräfte wird mit einem Blick auf den mythologischen Ursprung eines ambivalenten weiblichen Rollenbildes in der Tradition hinduistisch geprägter Kulturen Indiens verständlicher. Das in der patriarchalisch und patrilinear dominierten Gesellschaft idealisierte weibliche Rollenbild ist an das Vorbild der Göttin Sita angelehnt, in das junge Frauen seit Generationen hineinsozialisiert werden: Sita ist die aufopferungsvolle Gattin Ramas, der ihr Ein und Alles ist. All ihre Gedanken und Handlungen, Wünsche und Träume sind auf ihn gerichtet. Ihr Leben hat nur in ihrer Rolle als seine Ehefrau Bedeutung.³⁰ Dem Mythos nach wird Sita einst vom Dämonen Ravana entführt, der sie begehrt und zu verführen versucht. Sita jedoch bleibt ihrem Ehemann treu. Als dieser sie rettet, misstraut er ihrer Treue. Sita beweist ihrem misstrauischen Ehemann daraufhin in der legendären Feuerprobe ihre Treue: sie besteigt einen brennenden Scheiterhaufen. Da sie unschuldig ist, wird sie vom Feuergott Agni errettet. Diese Treue, Ergebenheit und Bereitschaft zur Selbstaufopferung der Ehefrau bis in den Tod gelten als weibliche Ideale. Noch in den 1970er Jahren war es üblich, dass Frauen bereits vor der Menarche verheiratet wurden und dass sie ihr Leben lang einen ähnlichen Status wie Kinder hatten.³¹ Dieses idealisierte Frauenbild ist damit mehr oder weniger asexuell, es ist kindlich, rein, sanft und unschuldig. Das Phänomen der Menstruation steht dazu im Gegensatz.

Göttinnen wie Kamakhya bilden ein Gegenmodell zu diesem ewig kindlich-naiven Frauenkonzept: Die wichtigen Hindu-Göttinnen sind entweder unabhängig von Männern, oder sie dominieren oder erniedrigen diese.³² Oft werden ihnen Blutopfer

²⁶ Chawla (2002).

²⁷ Shastri (2005), S. 3.

²⁸ Chawla (2002).

²⁹ Walker (1997), S. 21.

³⁰ Kinsley (1998), S. 6.

³¹ Ullrich (1992), S. 23.

³² Kinsley (1998), S. 6.

dargebracht – so auch Kamakhya. Die göttliche Menstruation ist somit auf der Symbol-ebene ein Indiz für die Nicht-Kindlichkeit und damit die physische Reife der Göttin. Ihr Menstruationsblut wird mit Fruchtbarkeit assoziiert, gleichzeitig flößt das Blut Furcht ein.³³ Die menstruierende, erwachsene, selbstbewusste Frau ist schwieriger kontrollierbar und weniger berechenbar als die kindlich-naive Sita. Sie ist das entgegengesetzte, in einer patriarchalischen Gesellschaft gefürchtete Rollenmodell, eine Anti-Sita. Sie stellt insofern eine Bedrohung für die geltenden Normen der patriarchalisch-patrilinär geordneten Gesellschaft dar und muss als Göttin besänftigt werden.³⁴

Auch mythologisch wurde versucht, dieser mit dem Menstruationsblut verknüpfen, rein weiblich zugänglichen Kraft – im wahrsten Sinne des Wortes – Herr zu werden: Einem indischen Mythos zufolge waren es ursprünglich die Männer, die menstruierten. Weil aber – so die Sage – Frauen sich über die menstruierenden Männer lustig machten, verfluchte der Gott Brahma die Frauen, so dass sie anstatt der Männer fortan menstruierten mussten. Einem anderen Mythos zufolge gab es zunächst gar keine Menstruation. Aufgrund eines Streits zwischen den Göttern Brahma und Indra allerdings verfluchte Indra alle Menschen zur Menstruation. Da begannen angeblich die Männer, zu meditieren und nach strengen religiösen Vorschriften zu leben, und wurden wegen ihrer frommen Lebensführung von der Menstruation befreit. Den Frauen hingegen fehlte es dem Mythos nach an Disziplin, weswegen sie verflucht bleiben und – zur Strafe – weiter menstruierten müssen.³⁵

3. Blutspende: Gibt es „sauberes Blut“?

Im Vergleich zur Menstruation ist Blutspende ein relativ junges Diskursthema in hinduistisch geprägten Kulturen Indiens: 1942 wurde die erste indische Blutbank gegründet. Seitdem wurde Blut auf zwei Wegen gesammelt: Durch Bezahlung der Spender (paid donation), und durch das Ersetzen entnommener Blutkonserven durch Familienangehörige des Empfängers (family replacement donation). 1989 wurde die bezahlte Spende durch den Obersten Gerichtshof verboten; auch die Ersatzspende durch Familienangehörige soll abgeschafft werden. Erwünscht ist, dass in Blutbanken ausschließlich freiwillig, anonym und unbezahlt gegebene Blutkonserven lagern, nicht zuletzt, weil sich diese Blutkonserven als die sichersten erwiesen haben.³⁶ Allerdings mangelt es indischen Blutbanken an solchem Blut: Nur 2 bis 3 % der indischen Bevölkerung spenden regelmäßig Blut.³⁷ Gleichwohl ist die Blutspende ein präsent Thema in hinduistisch geprägten Kulturen Indiens, da sie zunehmend politisch und religiös instrumentalisiert wird. Im Gegensatz zum „schmutzigen Blut“, dem Menstruationsblut, wird dem Blut, das im Rahmen der Blutspende gegeben wird, in der Regel eine positive Konnotation beigemessen, und es gilt als wertvoll.

³³ Walker (1997), S. 19.

³⁴ Ullrich (1992), S. 26.

³⁵ Ebd., S. 28.

³⁶ Vgl. Titmuss (1997).

³⁷ Copeman (2009), S. 12.

Ein Beispiel für die Aufladung des Blutes und der Blutspende mit politischen Intentionen ist die Blutspende des späteren ersten indischen Präsidenten, Jawahar Lal Nehru, in der Phase unmittelbar vor der Unabhängigkeit Indiens (1947). Nehrus Politik stand für eine geeinte indische Nation, ungeachtet ethnischer, religiöser oder kastenbedingter Unterschiede. Diese Politik konnte eine Blutspende symbolisch unterstützen: Die Blutspende kann selbst als ein Akt der Überwindung von Kastenunterschieden interpretiert werden, da im Rahmen der Bluttransfusion lediglich die Blutgruppe des übertragenen Blutes relevant ist, nicht aber die Kaste oder Religion des Spenders und Empfängers. Blutspende kann damit in politischen Diskursen hinduistisch geprägter Kulturen Indiens als Nehruvianischer Akt bezeichnet werden.³⁸

Nehru wurde allerdings von seinen eigenen politischen Anhängern aus ganz anderen, tief in der hinduistischen Kultur verankerten Motiven wegen seiner Blutspende kritisiert: sie protestierten, dass Nehrus Gesundheit, die sie im Rahmen der Blutspende in Gefahr sahen, ein nationales Gut sei, das geschützt werden müsse. Daher solle er derart zerstörerische „Opfer“ wie die Blutspende unterlassen.³⁹ Der Begriff „Opfer“ hat in diesem Zusammenhang mit Blut in den Diskursen im Umfeld der indischen Unabhängigkeitsbewegung zwei Konnotationen: zum einen spielt er auf die Freiheitskämpfer der indischen Unabhängigkeitsbewegung an, die ihr Leben für die Unabhängigkeit Indiens gaben. Dieses Opfern des eigenen Lebens für die Nation ist unter indischen Soldaten noch heute hoch angesehen. Auf Hindi wurde dieser Tod für den Zweck der indischen Unabhängigkeit als *bali-dan* bezeichnet, ein Begriff, der eigentlich für ein religiöses Blutopfer (z. B. das rituelle Opfern einer Ziege im Tempel) verwendet wird.⁴⁰ Das religiöse Blutopfer stellt also die zweite Konnotation dar. Nehru aber, der als Vater der jungen zu gründenden indischen Nation galt, stand diese Form von Opfer nach Ansicht seiner politischen Anhänger nicht zu: Seine Blutspende galt nicht als Opfer *für die* Nation, sondern als Opferung *der* Nation.⁴¹

Das Beispiel zeigt, dass Blut in hinduistisch geprägten Kulturen Indiens ein hoher Wert zugeschrieben wird und dass Blutverlust gleichermaßen als Kraftverlust gilt. Eine hinduistische Göttin, der regelmäßig Blutopfer dargebracht werden, ist die Göttin Kali. Dem Mythos nach wurde die Welt einst von einem Dämonen bedroht, den niemand besiegen konnte, da immer, wenn er verletzt wurde und sein Blut die Erde berührte, aus dem Blut ein weiterer Dämon entstand. Das austretende Blut war also die Vermehrungskraft des Dämonen, und somit der Grund seiner Unbesiegbarkeit. Kali konnte den Dämon besiegen, indem sie ihn köpfte und alles Blut aus seinem Körper heraus trank. Der Blutverlust also zwang den Dämonen in die Knie. Diese Konnotationen von Blut mit Kraft und Blutverlust mit Kraftverlust machen es kompliziert, in hinduistisch geprägten Kulturen Indiens freiwillige Blutspender zu gewinnen. Hinzu kommt, dass

³⁸ Ebd., S. 170.

³⁹ Ebd., S. 69.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

Samen und Blut in der indischen Kultur oft nahezu gleichgesetzt werden.⁴² Daher ist der Blutverlust gerade bei Männern häufig von einer Angst vor Impotenz begleitet.⁴³

Aber auch abseits von der Angst vor Impotenz gilt der Blutverlust in Diskursen hinduistisch geprägter Kulturen Indiens als Synonym für einen Kraftverlust, und damit gilt die Blutspende als ungesund: man sagt, sie könne zum Erblinden führen, oder sie würde bei bestimmten Wetterbedingungen zum Austrocknen des Körpers oder zu einem Blutmangel führen.⁴⁴

Im Umkehrschluss gilt Blutmangel oft als Ursache für Kraftmangel und damit auch soziologisch als Rechtfertigung gegen die Blutspende. So begründeten in Befragungen einfache Arbeiter ihren Kraftmangel oftmals mit Blutmangel, der wiederum in der Art der Arbeit (und damit der niedrigen sozialen Stellung) begründet sei: „Ich bin Arbeiter. Ich habe kein Blut“.⁴⁵ Auch Slumbewohner äußerten in Befragungen einen Zusammenhang zwischen Kraftlosigkeit, Blutmangel und schlechter Stellung im Rahmen der sozialen Hierarchie: Sie gaben an, sich schwach zu fühlen und keinen Tropfen Blut im Körper zu haben.⁴⁶ Die Angst vor Kraftverlust hält also viele potenzielle Blutspender in hinduistisch-traditionell geprägten Kulturen Indiens vom Blutspenden ab.

Hinduistische Reformbewegungen dagegen stilisieren die Blutspende zum Akt der Reinigung und damit Kräftigung. Eine Argumentationsstrategie reform-hinduistischer „donor recruiter“ lautet, dass durch Blutspenden Sünden getilgt werden und somit das Karma eines Menschen verbessert wird.⁴⁷ Gaben, *dan*, sind in hinduistisch geprägten Kulturen Indiens ein üblicher Weg, die Götter milde zu stimmen und das Karma zu verbessern. Kaum ein Gläubiger würde einen Tempel mit leeren Händen betreten. Je nach Vorlieben der Gottheit werden Früchte, Getreide, Blumen, Geld, Gold oder gar Blut geopfert. Dies wird von reformierten Bewegungen als unnützlich kritisiert; stattdessen wird propagiert, ein *dan* zu entrichten, das der Gesellschaft, der Nation, der Menschheit zugute kommt, so wie eben die Blutspende. Dabei kann das Blutspenden in folgenden Aspekten an traditionelle Eigenschaften des religiösen *dan* anknüpfen:

1. Anonymität der Gabe: In hinduistisch geprägten Kulturen Indiens gilt das anonym an Fremde Gegebene als besonders tugendhaft, d.h. wirkt karmisch besonders positiv.⁴⁸
2. Anwendbarkeit als Opfer zur Erbitung göttlichen Beistands: Ein Trauernder kann mittels Blutspende der Seele des Verstorbenen beistehen, ein Kranker kann Besserung für seine Gesundheit erbitten, ein Arbeitsloser kann Arbeit erbitten, etc.⁴⁹
3. Kombinierbarkeit des *dan*-Akts mit anderen günstigen Daten: Durch die Durchführung der Blutspende an religiös, politisch oder privat bedeutsamen Tagen kann der Akt der Spende ideell mit dem Geist des kombinierten Anlasses

⁴² Alter (1994), (1999); Parry (1994), S. 214; Juergensmeyer (1991), S. 132.

⁴³ Copeman (2009), S. 22.

⁴⁴ Ebd., S. 23.

⁴⁵ Ebd., S. 24.

⁴⁶ Singh et al. (2002).

⁴⁷ Copeman (2009), S. 74.

⁴⁸ Ebd., S. 10.

⁴⁹ Ebd., S. 15.

aufgeladen werden. Eine Blutspende zum Tag der indischen Unabhängigkeit beispielsweise wird politisch aufgeladen zum nationalistischen Akt.⁵⁰

4. *Abimsa* – Gewaltlosigkeit: Bei hinduistisch geprägten Tierschutzorganisationen in Indien ersetzt die Blutspende das Opfern (*dan*) tierischen Bluts an Gottheiten, die ein Blutopfer erfordern.
5. *Pyar* – Liebe: Das mit spirituell reinigender Liebe gegebene Blut vermag Spender wie Empfänger mit Kraft und Energie aufzuladen.⁵¹ Dies liegt daran, dass in hinduistisch geprägten Kulturen Indiens die „westlich-dualistische Trennung zwischen Materie und Geist, Substanz und Akzidenz [nicht] passt. [...] Psychische Qualitäten wie Kummer, Hass, Liebe werden nahezu substantialistisch, Materie meist auch ‚seelisch‘ verstanden.“⁵² In ähnlicher Weise wird mit Hass zubereitetem Essen beispielsweise die Kraft, krank zu machen, zugeschrieben.
6. *Reinheit*: Blut, gegeben als traditionelles *dan* (uneigennützig, anonym, mit Liebe), ist gleichzeitig rein und reinigend.⁵³
7. *Steigerbarkeit des karmischen Nutzens*: Durch eine Blutspende an bestimmten, rituell besonders günstigen Tagen kann die karmisch positive Wirkung potenziert werden. Gleiches gilt für die Spende von Blut im Rahmen der Komponententherapie, die dazu führt, dass mit einem Spendeakt mehrere helfende Portionen gewonnen und damit theoretisch gleich mehrere Leben gerettet werden können. Die Segnungen aller Geretteten gelten dabei dem unbekanntem Spender als kraftspendend.⁵⁴

Aber auch medizinisch-naturwissenschaftliche und rein pragmatische Argumente werden von Spender-Anwerbern angeführt, um die durch traditionelle Lehren zugeschriebene entkräftende Wirkung des Blutverlustes zu negieren und der Blutspende stattdessen eine kräftigende Wirkung zuzuschreiben. Durch diese Argumentation wird der medizinische Nutzen der Blutspende für den Spendenden betont, was streng genommen dazu führt, dass die Blutspende als *dan* nicht mehr selbstlos geschieht und somit kein *dan* im traditionellen Sinne mehr ist. Dies gilt zumindest dann, wenn für den Spendenden der Eigennutz überwiegt. Typische Argumente im Rahmen dieser Argumentationsstrategie sind:

1. *Zellerneuerung spendet Kraft*: Das Blut ist voller alter Zellen. Durch die Blutspende kann man alte Zellen abgeben und bekommt dafür (dank der reproduktiven Kraft des Körpers) junge, frische Zellen zurück.⁵⁵
2. *Blutspende reinigt*: Da Blut, das viele alte Zellen enthält, mit Unreinheit konnotiert wird, ist die Blutspende ein reinigender Akt.⁵⁶
3. *Blutspende als präventiv-diagnostischer Akt*: Da jeder Blutspende eine kostenlose körperliche Untersuchung des potenziellen Spenders vorausgeht, hilft sie, Krankheiten

⁵⁰ Ebd., S. 16.

⁵¹ Ebd., S. 22.

⁵² Michaels (1998), S. 198.

⁵³ Copeman (2009), S. 27.

⁵⁴ Ebd., S. 41.

⁵⁵ Ebd., S. 22 f.

⁵⁶ Ebd., S. 25.

oder Mängel frühzeitig zu erkennen und ist oft für einkommensschwache Bürger die einzige Möglichkeit für einen Gesundheits-Checkup.⁵⁷

4. *Spenderaskese*: Dadurch, dass nur Blut spenden kann, wessen Lebenswandel gewissen Standards genügt (gesunde Ernährung, kein Drogenkonsum, keine ausgeprägte Promiskuität etc.), erzieht das Blutspenden zu einem asketischen Lebenswandel, der für den Spender gleichermaßen gesund und kräftigend ist.⁵⁸ Blut, das gespendet werden kann, gilt damit als „sauberes Blut“, im Gegensatz zum „schmutzigen“ Menstruationsblut oder dem Blut der Menschen, denen ein unasketischer Lebenswandel zugeschrieben oder im der Spende vorausgehenden Gesundheits-Checkup nachgewiesen wird.

4. Fazit

Blut, das haben die oben erläuterten Beispiele gezeigt, ist in Indien sehr unterschiedlich konnotiert und wird in sehr unterschiedlicher Weise religiös, kulturell, medizinisch und politisch instrumentalisiert, um bestimmte Interessen zu verfolgen.

Gibt es ein Gemeinsames, ein *Tertium comparationis*, anhand dessen diese diversen Konnotationen beurteilt und bemessen werden können?

Ein Prinzip, der in den Argumentationsstrategien der unterschiedlichen Diskurse wiederholt eine Rolle spielt, ist Reinheit. Reinheit ist bei allen Handlungen von Akteuren hinduistisch geprägter Kulturen Indiens ein zentrales Entscheidungskriterium, denn körperliche und rituelle Reinheit sind für eine Verbesserung im Dharma-Karma-Samsāra-Komplex unerlässlich. Mary Douglas interpretiert dieses Reinheitsstreben als Streben nach sozialer Ordnung, die dem Schutz vor Fremdeinwirkung dient: Für sie ist Dreck Unordnung,⁵⁹ „matter out of place“.⁶⁰ Diese Betrachtung von „Schmutz“ zeigt, wieso etwas in einem bestimmten Kontext als unrein gelten kann, in einem anderen Kontext dagegen als rein, so wie es das Beispiel der blutigen Binden verdeutlichen kann, die – stammen sie von einer menstruierenden Sterblichen – als extrem unrein und schadbringend gelten, die dagegen – entstammen sie der göttlichen Menstruation Kamakhya – als heilbringend angesehen werden. Auch menschliches Menstruationsblut kann in bestimmten Kontexten die unreine und schadbringende Konnotation verlieren: So werden einer indischen Göttin, Matangi, blutige Binden Menstruierender als Gabe dargebracht, so wie anderen Göttern Gold, Tiere oder Früchte geopfert werden. Die gesellschaftlichen Normen definieren also jeweils, in welchen Kontexten Blut als rein oder unrein gilt. Michaels interpretiert diesen Mechanismus als „Versuch [...], kulturell erworbene, tradierte und erlernte Kategorien und Orientierungen aufrechtzuerhalten, auch gegen neue Erfahrungen und besseres Wissen.“⁶¹ Ähnliches kann man auch für die Blutspende festhalten: indem das transferierte Blut als *dan*, als

⁵⁷ Ebd., S. 19.

⁵⁸ Ebd., S. 174.

⁵⁹ Douglas (2002), S. 2.

⁶⁰ Ebd., S. 50.

⁶¹ Michaels (1998), S. 205.

religiöse Gabe verstanden wird, die per definitionem gleichzeitig rein und reinigend ist, wird die Blutspende zu einem wünschenswerten religiösen Akt, in dem die physiologische Qualität der gegebenen Flüssigkeit keine zentrale Rolle spielt.

Literatur

1. Alter (1994): Joseph Alter, Celibacy, Sexuality, and the Transformation of Gender into Nationalism in North India, *Journal of Asian Studies* 53 (1994), 1, S. 45-66.
2. Alter (1999): Joseph Alter, Heaps of Health, *Metaphysical Fitness: Ayurveda and the Ontology of Good Health in Medical Anthropology*, *Current Anthropology* 40 (1999), Supplement, S. 43-66.
3. Bhatt (2005): R. Bhatt, M. Bhat, Perceptions of Indian Women regarding Menstruation, *International Journal of Gynaecology and Obstetrics* 88 (2005), pp. 164-167.
4. Chaturvedi et al. (1991): Santosh K. Chaturvedi and Prabha S. Chandra, Socio-cultural Aspects of menstrual Attitudes and premenstrual Experiences in India, *Social Science & Medicine* 32 (1991), 3, pp. 349-351.
5. Chawla (2002): Janet Chawla, Celebrating the Divine Feminine Principle, *Boloji* 2002, <http://www.boloji.com/wfs/wfs082.htm> [19.10.2009].
6. Copeman (2009): Jacob Copeman, *Veins of Devotion. Blood Donation and Religious Experience in North India*, New Brunswick/ New Jersey/ London 2009.
7. Douglas (2002): Mary Douglas, *Purity and Danger*, London and New York 2002.
8. Dube (1988): Leela Dube, On the Construction of Gender: Hindu Girls in Patrilineal India, *Economic and Political Weekly* 23 (1988), 18, pp. WS11-WS19.
9. Garg et al. (2001): Suneela Garg, Nandini Sharma, Ragini Sahay, Socio-cultural aspects of menstruation in an urban slum in Delhi, India, *Reproductive Health Matters* 9 (2001), 17, pp. 16-25.
10. Harding (1998): Elizabeth U. Harding, *Kali: the black goddess of Dakshineswar*, Delhi 1998.
11. Hoerster et al. (2003): Katherine D. Hoerster, Joan C. Chrisler, Jennifer Gorman Rose, Attitudes Toward and Experience with Menstruation in the US and India, *Women & Health* 38 (2003), 3, pp. 77-95.
12. Juergensmeyer (1991): Mark Juergensmeyer, *Radhasoami Reality: The Logic of a Modern Faith*, Princeton 1991.
13. Kinsley (1998): David R. Kinsley, *Tantric Visions of the Divine Feminine: The Ten Mahavidyas*, Delhi 1998.
14. Michaels (1998): Axel Michaels, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München 1998.
15. Narayan et al. (2001): K.A. Narayan, D.K. Srinivasa, P.J. Pelto et al., Puberty Rituals, Reproductive Knowledge and Health of Adolescent Schoolgirls in South India, *Asia-Pacific Population Journal* 16/2 (2001), pp. 225-238.
16. Parry (1994): Jonathan Parry, *Death in Banaras*, Cambridge 1994.
17. Seele (2006): Katrin Seele, „Das bist Du!“ Das „Selbst“ (ātman) und das „Andere“ in der Philosophie der frühen Upanisaden und bei Buddha, Würzburg 2006.

18. Shastri (2005): Biswanarayan Shastri, *The Mother Goddess Kamakhya*, Ishani I (2005), 2/3, pp. 1-4.
19. Singh et al. (2002): Bir Singh, R.M. Pandey, N. D'Souza et al., Knowledge, Attitudes, and Socio-Demographic Factors Differentiating Blood Donors from Non-Donors in an Urban Slum of Delhi, *Indian Journal of Community Medicine* 27 (2002), 3, pp. 118-123.
20. Skandhan et al. (1988): K.P. Skandhan, A.K. Pandya, S. Skandhan et al., Menarche: Prior Knowledge and Experience, *Adolescence* 23 (1988), 89, pp. 149-154.
21. Snowdon et al. (1983): Robert Snowdon and Barbara Christian, Patterns and Perceptions of Menstruation: A World Health Organization International Collaborative Study in Egypt, India, Indonesia, Jamaica, Mexico, Pakistan, Philippines, Republic of Korea, United Kingdom and Yugoslavia, Hampshire 1983.
22. Stietencron (2001): Heinrich von Stietencron, *Der Hinduismus*, München 2001.
23. Titmuss (1997): Richard M. Titmuss, *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*, New York 1997.
24. Ullrich (1992): H. E. Ullrich, Menstrual Taboos Among Havik Brahmin Women: A Study of Ritual Change, *Sex Roles* 26 (1992), 1/2, pp. 19-40.
25. Walker (1997): Anne E. Walker, *The menstrual Cycle*, Oxford 1997.

Die Bedeutung des Blutes im tibetischen Kulturraum: „Blut“ als *humor* und Therapiemedium in der Tibetischen Medizin

Tatjana Grützmann

1. Einleitung

Philosophen und Ärzte aller Kulturen haben jahrtausendlang versucht, die Geheimnisse des Blutes zu ergründen. Im Abendland schlug man den naturwissenschaftlichen Weg ein; bereits in der Antike differenzierten Mediziner zwischen Venen und Arterien, und im ausgehenden Mittelalter und der frühen Neuzeit wurde das Blut erstmalig als Kreislauf beschrieben.¹ In großen asiatischen Kulturen ging man den entgegengesetzten Weg und versuchte, beobachtete Phänomene zu interpretieren, indem man sich auf biologisch-philosophische Erklärungsmodelle stützte.² Hier wurde der menschliche Körper im Laufe der Jahrhunderte weniger als in westlichen Kulturen auf das empirisch Messbare reduziert, und der Zugang zu den innerkörperlichen Phänomenen, dem Blut und den *humores*, weist viele Parallelen zur Antiken Humoralpathologie auf.

Bei der Betrachtung der unterschiedlichen Sichtweisen auf das Blut wird ein gemeinsames Verständnis aller Kulturen deutlich: „Blut ist ein ganz besonderer Saft.“³ Diese Besonderheit des „roten Saftes“ wird im Folgenden in Hinblick auf die tibetische Kultur untersucht. Tibet⁴ und solche Gebiete, die ethnisch gesehen zu Tibet gehören, eignen sich hierfür besonders, da das Blut hier in vielschichtiger Weise, zum einen in seiner physischen Erscheinung, zum anderen als nicht-physisches, feinstoffliches Phänomen, gedeutet wird. Kapitel 2 gibt einen kursorischen Überblick über volkstümliche Bräuche, schamanische Riten und buddhistische Zeremonien, in denen das Blut eine zentrale Rolle spielt.

Darüber hinaus zeigt die vorliegende Untersuchung, dass es im Antiken Griechenland und im tibetischen Kulturraum ähnliche Konzepte von Krankheit und Gesundheit gab, in deren Zentrum das Blut als *humor* sowie als Diagnose- und Therapiemedium stand (Kapitel 3). Im Weiteren wird am Beispiel der Pulsdiagnose gezeigt, in welcher Weise „Blut“ als physisches und abstraktes Phänomen in der Traditionellen Tibetischen Medizin (ITM) heutzutage Anwendung findet (Kapitel 4).

¹ Vgl. Achner (2009), S. 42, 61-66; Rádl (1970), S. 126.

² Vgl. Kaufmann (1985), S. 82.

³ Mephistos Worte in Goethes Faust 1, Studierzimmer II.

⁴ Im Folgenden wird mit der Bezeichnung „Tibet“ nicht allein auf die Autonome Region Tibet (ART) verwiesen, sondern allgemein auf den tibetischen Kulturraum. Hierzu zählen Regionen, in denen Tibeter oder tibetisch sprechende Gruppen leben. Diese Regionen umfassen unter anderem: Im Nordosten die Region Amdo, im Südosten die Region Kham, im Westen wird im Allgemeinen der grenzüberschreitende Kulturraum Ladakh und Zangskar hierzu gerechnet sowie Teile Nord-Nepals, Darjilings, Westbengalens, Kalimpong und der Staat Bhutan. (Vgl.: Tibet Initiative Deutschland e.V.; <http://www.tibet-munich.de/>) [01.11.2009].

2. Kulturelle, schamanische und religiöse Bedeutung des Blutes

Im engeren Sinne bedeutet „Kultur“ immer auch das Vorhandensein von Verhaltensregeln, Bräuchen und Tabus in einer ethnischen Gemeinschaft. Diese sind häufig an eine Religion oder zumindest an ein spirituelles Konzept, ein Sinnsystem (oder an Aberglauben) geknüpft. Tibet und Gebiete, die ethnisch gesehen zu Tibet gehören, haben diesbezüglich eine sehr starke religiöse Prägung. Die folgenden Beispiele verdeutlichen den Einfluss von Aberglaube, Schamanismus und Buddhismus im Umgang mit menschlichem und „göttlichem“ Blut.

2.1 Blut im Kontext von Weiblichkeit und Geburt

Vor dem Einzug der Schulmedizin in Tibet,⁵ Anfang des 20. Jahrhunderts, besaßen tibetische Ärzte keine fundierten Kenntnisse über die biologischen Zusammenhänge bei der Entstehung eines Kindes. Die gängige Auffassung war, dass der väterliche Samen die Knochen, das Gehirn und das Rückenmark des Kindes hervorbringe, das mütterliche Blut das Fleisch und die Eingeweide.⁶

Bei der Geburt wurden das weibliche Blut und die Plazenta – und werden teilweise auch heutzutage noch – mit Verunreinigung assoziiert. Man hatte in erster Linie jedoch nicht vor physischer Verunreinigung Angst, sondern fürchtete insbesondere die spirituelle Beschmutzung; z. B. bestand die Befürchtung, dass ein falscher Umgang mit der Plazenta die Ernte verderben oder Lokalgötter erzürnen könne.⁷ Letzteres hätte zur Folge, dass die bei der Geburt Beteiligten gesundheitliche Probleme davon tragen könnten. Aus diesem Grund wurden nach einer Geburt zumeist Reinigungsrituale mit Räucherwerk oder heiligem Wasser vollzogen, und häufig wurde ein Mönch damit beauftragt, an der Geburtsstätte Mantras zu rezitieren.⁸ Diese Bräuche werden auch heute noch – überwiegend in ländlichen Regionen – vollzogen.⁹

In der Geschichte des Okzident sind ähnliche Vorstellungen vom weiblichen Blut als etwas Unreinem bekannt. Schwangere Körper wurden einerseits als schutz- und hilfsbedürftig, andererseits oftmals als unrein angesehen. Besonders unrein war das Blut

⁵ Bereits Anfang des 20. Jahrhunderts wurden in Tibet vereinzelt Krankenstationen von Westlern errichtet. Diese waren in der Hand von britischen diplomatischen Offizieren oder christlichen Missionaren und wurden von den Tibetern mit größter Skepsis empfangen (vgl. Adams [2002], S. 207 f.). In den 1960ern wurden seitens der chinesischen Regierung erstmalig sog. *barefoot doctors* in die Autonome Region Tibet geschickt, welche eine 3- bis 6-monatige Ausbildung absolviert hatten und minimale medizinische Versorgung in entlegenen Dörfern leisten konnten. (Vgl. Tibet Information Network [2002], S. 11).

⁶ Vgl. Asshauer (1993), S. 65 (zitiert nach Chayet [1993], S. 181).

⁷ Üblicherweise wird die Plazenta in ländlichen Gebieten auf dem Grundstück der Familie vergraben; vgl. Samuel, G. (2006).

⁸ Vgl. Chertow (2008), p. 157 f.; Pinto (1999), p. 160 ff.; Rozario/Samuel (2002), p. 191 ff.

⁹ Vgl. Rozario/Samuel (2002), p. 183 ff.; Tibet Information Network (2002), p. 48 ff.

von „nicht ausgesegnete[n] verstorbene[n] Wöchnerinnen“¹⁰, die aus diesem Grunde bis ins 17. Jahrhundert nicht in geweihter Erde bestattet wurden.¹¹

In Tibet hatte die negative Konnotation des Blutes zur Konsequenz, dass Geburten häufig in Stallungen ausgelagert wurden, in denen unzulängliche hygienische Bedingungen und in den Wintermonaten extreme Kälte herrschten. Daher kam es bei einer Vielzahl der gebärenden Frauen und Neugeborenen zu Infektionen, die häufig tödlich endeten. Chinesische Statistiken geben die Neugeborenensterblichkeit für die Zeit vor der Annektierung Tibets sogar mit 43 % an.¹² Die chinesische Regierung reagierte auf die hohe Sterblichkeit in den 1970er Jahren mit flächendeckenden Gesundheits- und Aufklärungskampagnen, um werdende Mütter über Hygiene, Schwangerschaft und Geburt zu informieren und so die Mütter- und Neugeborenensterblichkeit zu verringern.¹³ Diese Maßnahmen führten dazu, dass vielerorts die negative Konnotation des „Blutes als spirituelle Beschmutzung“ aufgeweicht werden konnte.

2.2 Bedeutung des Blutes im Tibetischen Buddhismus

In der vorbuddhistischen Zeit fand hauptsächlich das physische menschliche Blut Anwendung in Volksbräuchen und schamanischen Riten.¹⁴ Die meisten dieser Bräuche und Riten fußten in einer eigenständigen Kosmologie, die alles, was existiert, als unterschiedliche Representationen des Kosmos versteht. Die verschiedenen Mikrokosmen wie der Körper, das eigene Heim und die Umgebung sind hierbei gleichwertig und werden gemäß diesem Verständnis von göttlichen Kräften durchzogen.¹⁵ Da alle Mikrokosmen miteinander verwoben und im Austausch seien, können in der „formbaren“ Welt Veränderungen – bspw. mittels Ritualen – vorgenommen werden, die sich dann auf die physische Welt auswirkten.¹⁶

Mit Einführung des Buddhismus im 3. Jahrhundert n. Chr., gewann das Blut zudem in seiner metaphysischen Form an Bedeutung, insbesondere was das Blut einzelner, zumeist weiblicher Gottheiten betrifft. Hierbei ergab sich eine Vermischung mit den bereits bestehenden volkstümlichen Bräuchen und schamanischen Riten. Diese Aneignung der lokalen Volksmythologie durch den Buddhismus wurde häufig von klerischer Seite her gefördert, um bei der Bevölkerung eine größere Akzeptanz der neuen Staatsreligion zu bewirken. So wurden schamanische Berg- und Wasserwesen zur buddhistischen Doktrin konvertiert und zu Erhaltern der buddhistischen Lehre erklärt.¹⁷

Die Vermischung der Bräuche führte jedoch auch dazu, dass schamanische Elemente Einzug in buddhistische Rituale fanden; hierzu zählen auch rituelle Blutopfer.

¹⁰ Labouvie (2007), S. 216.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. „Changes transform childbirth in Tibet“, in: China Daily, 19.01.2005; http://www.chinadaily.com.cn/english/doc/2005-01/19/content_410163.htm [01.11.2009].

¹³ Vgl. Goldstein/Beall (2002), p. 27 f.

¹⁴ Vgl. Steinmann (1996), p. 179-218; Ramble (1999), pp. 3-33.

¹⁵ Vgl. Huber (1999), S. 77-104.

¹⁶ Vgl. Ramble (1999), p. 3-33.

¹⁷ Vgl. Steinmann (1996).

Heutzutage finden sich noch Relikte dieser Tradition; vom Luröl-Fest in Amdo (nordosttibetische Region) bspw. ist bekannt, dass die Ältesten einer Gemeinschaft den zu ehrenden Gottheiten Blut darreichen.¹⁸

Ein genereller traditioneller Brauch ist das Beschwichtigen von Klan-Gottheiten (*pho lha*) oder Lokalgottheiten (*yul lha*) mittels tierischer Blutopfer, um Unheil abzuwenden oder glückliche Umstände herbei zu führen. Die traditionellen Blutopfer werden jedoch zunehmend von vegetarischen Opfergaben nach hinduistischem Vorbild (z. B. Blumen und Getreide) abgelöst; häufig werden in Tibet symbolische Teigopfer (zumeist in Form eines Tieres) verwendet.¹⁹ In Bengalen und Nepal werden zu feierlichen Anlässen auch heutzutage noch Blutopfer dargebracht; meist sind es Ritual-Tänzer, die aus der Halsschlagader eines Opfertieres Blut trinken.²⁰ Diese Praxis wird jedoch durch die voranschreitende Ethisierung des Buddhismus, Hinduismus und Jainismus zunehmend tabuisiert.²¹

Schamanische Elemente wie das Trinken von Tierblut finden sich traditionell vorwiegend in der tantrischen buddhistischen Lehre, dem Tantrayana²² (bzw. Vajrayana), welches von seiner ursprünglichen Ausrichtung her weniger philosophisch, sondern eher praxisorientiert angelegt ist; Kult und Ritual nehmen daher eine bedeutende Rolle ein. Einer der wichtigsten Kultgegenstände in tantrischen Ritualen ist die Schädel-schale (tibetisch *Thod pa*; sanskrit *kapala*), die aus der Schädelkalotte eines menschlichen Schädels gefertigt ist. Sie dient als Altar-, Weihe- oder Opfergegenstand, und man bewahrt in ihr besondere Substanzen wie tierisches oder traditionell auch menschliches Blut auf; der blutgefüllte Schädel heißt *Asbrakapala*.²³ Ursprünglich diente die Schädel-schale den Tantrikern als Almosenschale, aus der sie aßen und tranken. In Ritualen steht sie symbolisch für den Tod, die Vergänglichkeit, und ist eine Quelle magischer Kraft. Die größten Kräfte werden solchen Schädeln zugeschrieben, die aus den Knochen von Verbrechern oder Hingerichteten angefertigt sind.²⁴

Wenn in Ritualen gesegnete Substanzen (traditionell Blut) aus der Schale getrunken werden, soll dieser Akt symbolisieren, wie eine zornvolle Gottheit²⁵ das Blut ihrer Opfer trinkt. Auf vielen Thangkas (Rollbildern) ist dargestellt, wie zornvolle Gottheiten das Blut oder Fleisch eines dämonischen Feindes (z. B. Mara, dem „Teufel“ oder Rudra, dem „Gott der Vernichtung“) in einer Schädelnasse tragen bzw. daraus

¹⁸ Vgl. Epstein/Wenbin (1998), S. 131 ff.; Kerin (2000), S. 324 f.

¹⁹ Vgl. Ramble (1996), pp. 141-153; Steinmann (1996), pp. 179-218.

²⁰ Vgl. Michaels (2007), S. 91 f., 99.

²¹ Ebd. S. 104.

²² Das Vajrayana ist eine Strömung des Mahayana-Buddhismus, welche Elemente des hinduistischen Tantra enthält. Historisch gesehen hat diese Schule insbesondere für den tibetischen Buddhismus Bedeutung. Das Vajrayana gehört neben dem Mahayana und dem Hinayana zu den drei großen Hauptrichtungen des Buddhismus.

²³ Vgl. McArthur (2004), S. 149; „Medizinhistorisches Museum“, A. Kugener, <http://www.kugener.com>.

²⁴ Museum, Goldschmiedehaus Ahlen; http://www.museumimgoldschmiedehaus.de/ausstellung_buddhismus und „Medizinhistorisches Museum“, A. Kugener, <http://www.kugener.com>.

²⁵ Zornvolle Gottheiten gelten als Beschützer des Dharma; hierzu zählen u. a. Mahakala (Beschützer der Lehre) und Yama (Gott des Todes).

trinken. Neben dem Blut des Feindes kann die Schale auch die Organe (vorzugsweise das Herz) des Widersachers enthalten. Bei der Darstellung friedlicher Gottheiten (z. B. Padmasambhava) enthält die Schädelschale zumeist einen abstrakten Inhalt wie „Weisheitsnektar“ oder „Lebenswasser“.²⁶

Neben dem Blut von Widersachern spielt auch das weibliche Menstruationsblut in der Kultausübung eine besondere Rolle. Die Konnotation des Begriffs „Blut“ hängt hierbei davon ab, ob es sich bei dem Blut um das einer sterblichen Frau oder das einer Göttin handelt.

2.2.1 Das Blut einer Sterblichen

Frauen haben traditionell eine untergeordnete Stellung im Buddhismus. Wenn eine Frau menstruiert, wird sie zudem von bestimmten Handlungen ausgeschlossen. Hierzu zählen u. a. das Anfertigen von rituellen Objekten, die Durchführung von Ritualen und das Betreten bestimmter heiliger Räume oder Orte. Das zugrundeliegende Konzept hierbei besagt, dass das Menstruationsblut unrein sei und die heiligen Objekte bzw. Räume beschmutzen könne. Während des Luröl-Festes (s. o.) ist es bspw. menstruienden, schwangeren und generell verheirateten Frauen untersagt, an den rituellen Handlungen teilzunehmen. Junge Frauen hingegen, die nicht in eine der genannten Kategorien fallen, dürfen sich aktiv einbringen.²⁷

Das Konzept „Unreinheit des weiblichen Körpers“ scheint aber in erster Linie ein soziokulturelles Konstrukt bzw. eine Selbstauflegung der Frauen zu sein, da es in buddhistischen Texten nicht zu finden ist. Die Tibetologin C. Makley gibt die Äußerung einer jungen Tibeterin zu diesem Thema wie folgt wieder: „She explained that there was not any written ‚rule‘ about such taboos, but that it was one way that women could respect the Buddha by staying away from sacred places when unclean.“²⁸

Die Vorstellung vom weiblichen Blut als etwas Unreinem ist nicht allein auf Tibet oder den Buddhismus beschränkt, sondern findet sich auch in der Geschichte vieler westlicher Kulturen, in denen man teilweise „im Menstruationsblut einen Macht beladenen Körpersaft mit verderbender Kraft [sah], der bestimmte Nahrungsmittel zum Faulen bringen, andere verderben konnte.“²⁹ Bis in die Frühe Neuzeit wurden dem Blut besondere Kräfte zugeschrieben, durch die man Krankheiten heilen oder Liebeszauber verüben konnte.³⁰

2.2.2 Das Blut einer Göttin

Auf Pilgerreisen besuchen Buddhisten zahlreiche heilige Orte, die von einer oder mehreren Gottheiten bewohnt sind; der Berg *Tsa Ri* in Südost-Tibet stellt einen solchen Ort dar. Der obere Teil dieses Berges gilt als Wohnort einer männlichen tantrischen Gottheit; ein See unterhalb des Gipfels ist der Aufenthaltsort einer weiblichen tantrischen

²⁶ Vgl. McArthur (2004), S. 149.

²⁷ Vgl. Epstein/Wenbin (1998), S. 131 ff.; Kerin (2000), S. 325.

²⁸ Makley, Charlene, zitiert nach Kerin (2000), S. 325.

²⁹ Labouvie (2007), S. 205.

³⁰ Vgl. ebd. und Knust in diesem Band.

Gottheit.³¹ Dieser Erklärung liegt eine besondere Kosmologie zugrunde, deren Wurzeln in der vorbuddhistischen Zeit liegen. Die Landschaft wird hiernach als beseelt betrachtet; häufig bildet ein Gewässer das weibliche Pendant zu einem (männlichen) Berggipfel.³² Die Tibeter sehen sich traditionell eingebettet in die Landschaft, speziell in die Geographie ihres Wohn- bzw. Geburtsortes. Weiterhin gibt es in diesem Verständnis eine Übereinstimmung zwischen dem eigenen Körper und der jeweiligen Landschaft. Der menschliche weibliche Körper wird z. B. mit weiblichen Aspekten der Landschaft (z. B. mit Seen³³ und anderen Gewässern) assoziiert.³⁴

Es gibt drei Wege, die um den Berg *Tsa Ri* herum führen; Frauen ist es generell nicht gestattet, sich auf den beiden Wegen, die dem Berggipfel am nächsten sind, aufzuhalten, da der Gipfel ein sehr reiner, heiliger Ort ist, der gemäß der gängigen Auffassung durch die Anwesenheit der Frauen beschmutzt werden könnte.³⁵ Interessanterweise wird, wie dargelegt, vor allem das weibliche Menstruationsblut als beschmutzend angesehen. Hinsichtlich des Menstruationsblutes einer Göttin gestaltet sich dies jedoch ganz anders; der See unterhalb des Gipfels „is believed to be the collection of the female deity’s menstrual blood“³⁶ und gilt als sehr kraftvoll und zugleich gefährlich.

Bemerkenswert ist: Der Hintergrund des Verbots für Frauen ist nicht der, dass diese vor den Kräften des „Blut-Sees“ geschützt werden müssten, sondern – ganz im Gegenteil – dass sie durch ihre „niedere Geburt“³⁷ und Unreinheit dem Ort Schaden könnten: „[...] women are of inferior birth and impure. There are many powerful *mandalas* on the mountain that are divine and pure, and women are polluting.“³⁸ (Aussage eines Mönches vor Ort).

Zusammenfassend lässt sich schließen, dass der göttliche weibliche „Körper“ und das göttliche Menstruationsblut als heilig und kraftvoll verehrt werden, während sterbliche Frauen (vor allem hinsichtlich ihres Blutes) als unrein und beschmutzend für heilige Orte und Praktiken gelten.

3. Die Bedeutung von „Blut“ in der Humoralpathologie

Als sich im 3. Jahrhundert n. Ch. der Buddhismus in Tibet verbreitete, wurde die Traditionelle Tibetische Medizin (ITM) vom indischen, buddhistisch geprägten Diagnose- und Behandlungssystem sehr stark beeinflusst und geformt. Insbesondere die indische Konstitutionslehre³⁹ mit ihren drei im Körper waltenden Wirkprinzipien floss in die

³¹ Vgl. Kerin (2000), p. 324.

³² Vgl. Karmay (1996), pp. 59-75.

³³ Durch das Trinken aus einem solchen heiligen See können gemäß des buddhistischen Verständnisses unter anderem Sünden getilgt werden (vgl. Ramble [1999], pp. 3-33).

³⁴ Vgl. Chertow (2008), p. 157; Ramble (1996), pp. 141-153.

³⁵ Vgl. Kerin (2000), p. 324.

³⁶ Ebd.

³⁷ Das tibetische Wort *skeye dman* bedeutet sowohl „Frau“ als auch „niedere Geburt“.

³⁸ Kerin (2000), p. 324.

³⁹ In der Ayurveda-Medizin wird zwischen den Prinzipien Vata, Pitta und Kapha unterschieden (vgl. Schwarz/Schwepe [1998], S. 39).

TTM ein, sowie andere zur damaligen Zeit gängige Naturheilverfahren (bspw. aus der Traditionellen Chinesischen Medizin).⁴⁰

Bis Mitte des 20. Jahrhunderts war die TTM das einzig gängige Medizinsystem in Tibet. Einen abrupten Wandel erfuhr das System 1949 durch den Einmarsch der chinesischen Volksbefreiungsarmee, und schließlich in den Jahrzehnten nach der Besetzung Tibets (1959) durch die Volksrepublik China. Während dieser Zeit wurden die Tibeter zu einem radikalen Bruch mit ihren Traditionen, ihrem Glauben und ihrer Kultur gezwungen, da traditionelle und religiöse Praktiken von offizieller Seite oft als Behinderungen auf dem Weg zu einem kommunistischen China wahrgenommen wurden.⁴¹ Im Rahmen dieser Entwicklungen wurden die meisten Medizinschulen zerstört, und zahlreiche tibetische Ärzte fielen den Säuberungsmaßnahmen zum Opfer. In den 1970er Jahren wurde es tibetischen Ärzten von offizieller Seite erneut gestattet, zu praktizieren und auszubilden, und heute ist die TTM wieder ein fester Bestandteil der tibetischen Kultur und eine gelebte Tradition.

3.1 „Blut“ als humor in der Tibetischen Säftelehre

Das zugrundeliegende Körper-Seele-Konzept der TTM beruht auf der Vorstellung, dass Körper und Geist jedes Menschen einen Mikrokosmos bilden. In diesem walten verschiedene Elemente und Wirkkräfte, die zusammen die vibrierende Lebenskraft darstellen und Mensch und Kosmos miteinander verbinden.⁴² Zu den fünf Elementen zählen: Erde, Wasser, Feuer, Wind (Luft) und Äther (Raum). Der Äther vermischt sich in dieser Konzeption mit den anderen vier Elementen, welche bestimmte Qualitäten haben wie: heiß oder kalt, trocken oder feucht.⁴³

Die fünf Elemente bilden auch die Körpersäfte (siehe Tabelle 1), welche, zumal sie gemäß der TTM den menschlichen Körper durchziehen, treffender als „Wirkkräfte“ oder „Wirkprinzipien“ bezeichnet werden können. Das Wirkprinzip „Wind“ bspw. (siehe unten) kann man sich nur schwerlich als „Saft“ im wörtlichen Sinne vorstellen. Der Begriff „Saft“ wird allerdings in vielen wissenschaftlichen Abhandlungen über die TTM verwendet, da dies die direkte Übersetzung des Terminus *humor* aus der Antiken Griechischen Medizin ist.⁴⁴ *Humor* wiederum ist – eher als „Saft“ – dem tibetischen Verständnis der Wirkprinzipien angemessener, da der Ausdruck „ohnehin nicht nur die Flüssigkeiten und anderen stofflichen Bestandteile des Körpers bezeichnet, sondern in seiner Hauptbedeutung metaphorischer Art ist und ‚feinstoffliche Prinzipien‘ der Lebensenergie bezeichnet.“⁴⁵

Die Wirkprinzipien bilden nach dem Verständnis der TTM die subtilen Körperkanäle, welche in der Diagnose und in den Therapieformen eine essentielle Bedeutung

⁴⁰ Vgl. Gyamtso/Kölliker (2007), S. 12 f., 20.

⁴¹ Vgl. Adams (2002), p. 207 f.; Schwartz (2008), S. 4 f.

⁴² Vgl. Asshauer (1993), S. 61.

⁴³ Vgl. Asshauer (1993), S. 62.

⁴⁴ Vgl. Clifford (1986), S. 127.

⁴⁵ Clifford (1986), S. 127.

haben.⁴⁶ Zu diesen zählen: 1.) *rLung* (gesprochen: Lung), Wind; 2.) *mKbris pa* (gesprochen: Tripa), Galle; und 3.) *Bad kan* (gesprochen: Bäkän), Schleim. Sie bilden den vitalen Antrieb im Körper-Seele-Gefüge und sind verantwortlich für Transport, Abbau und Aufbau-Prozesse.⁴⁷ Nicht nur im indischen, sondern auch im mongolischen Medizinsystem⁴⁸ gibt es Entsprechungen dieser triadischen Aufteilung.

„Blut“ bezeichnet nun einen *vierten* Saft; dieser ist jedoch noch abstrakter als das Wirkprinzip „Wind“ zu verstehen, nämlich als übergeordnete Instanz:

„Wind und Schleim werden als kalte Säfte den heißen Säften Galle und Blut gegenübergestellt. Das Blut nimmt in diesem Vierer-Schema die Stelle eines theoretisch nicht existenten vierten Saftes ein. Es enthält die Energien der drei [anderen] Säfte [...]“⁴⁹

„Wind“ wird als wichtigste Wirkkraft angesehen, da sie Träger des Bewusstseins ist; sie vermittelt daher zwischen Geist und Körper und bindet das Bewusstsein an den Körper. Zudem steuert sie als bewegendende Kraft das Zentralnervensystem. Im Vergleich hierzu ist der Wirkungsbereich der anderen beiden Säfte, Galle und Schleim, physiologischer zu verstehen: „Galle“ ist für die Regulation des Blutkreislaufs, für die Temperatur und Verdauung zuständig; „Schleim“ ist das materiellste Prinzip von allen; seine Aufgaben liegen in der Verwaltung des Flüssigkeitshaushalts, des Lymphsystems, und es steuert die Körperform.⁵⁰

Element	Humor	Eigenschaften
Wasser	Schleim	trocken-kalt
Luft	Wind	feucht-warm (neutral)
Erde	Schleim	trocken-kalt
Feuer	Galle	trocken-warm
ÄTHER	BLUT	(übergeord. Instanzen)

Abb. 1: Zuordnung der Elemente, Wirkprinzipien und deren Eigenschaften in der Tibetischen Säftelehre⁵¹

Wenn sich diese zentralen Wirkprinzipien im Ungleichgewicht befinden, erkrankt der Mensch. „Krankheit“ ist demnach als eine Stagnation oder Blockade der Wirkkräfte, die nicht mehr frei zirkulieren können, zu verstehen. Diesem Verständnis liegt zugrunde, dass die Einheit „Mensch“ aus mehreren Ebenen bzw. Mikrokosmen besteht, die in Wechselwirkung miteinander stehen. Ein Ereignis auf der einen Ebene führt aufgrund dieser Wechselwirkung immer auch zur Darstellung des jeweiligen Phänomens auf einer

⁴⁶ Da die Elemente den gesamten Kosmos durchziehen, finden sie sich auch in der Nahrung und den Heilpflanzen in unterschiedlicher Mischung wieder.

⁴⁷ Vgl. Gyamtsö/Kölliker (2007), S. 22; Schwarz/Schwepe (1998), S. 38 ff.

⁴⁸ Die mongolischen Entsprechungen lauten: Chi, Schara und Badgan (vgl. Kaufmann [1985], S. 146).

⁴⁹ Asshauer (1993), S. 74.

⁵⁰ Vgl. Schwarz/Schwepe (1998), S. 40-46.

⁵¹ Vgl. Asshauer (1993), S. 73, Tsarong (1992), S. 26; Schwarz (1998), S. 40-46.

anderen Ebene.⁵² Auch der Psychosomatik – speziell der Konversion nach Sigmund Freud – liegt dieses Prinzip zugrunde.⁵³

Häufig ist die nach westlichen Maßstäben genaue Benennung einer Erkrankung sekundär, da in der TTM der Mensch immer als Ganzes gesehen wird. Die isolierte Behandlung eines einzelnen Organs würde aus Sicht der TTM unter Umständen keine tief wirkende Heilung erzielen, sondern die eigentliche Ursache der Erkrankung nur verlagern.

Zusammenfassend können die Ursachen für ein Ungleichgewicht der Wirkprinzipien externe Faktoren oder psychosomatischer/geistiger Natur sein. Zu den externen Faktoren zählen: Ernährung, Lebensstil, saisonale Bedingungen (Klima, Jahreszeiten) und subtile Bedingungen (Viren, Bakterien).⁵⁴ Die psychosomatischen Ursachen beziehen sich hauptsächlich auf „falsches Denken“, was auf die drei sog. Geistesgifte Begierde (Wind-Ungleichgewicht), Hass (Galle-Ungleichgewicht) und Unwissenheit (Schleim-Ungleichgewicht) zurückgeführt wird.⁵⁵ Weitere Ursachen, die man aus naturwissenschaftlicher Sicht eher dem Bereich „Aberglaube“ zurechnet, sind: Schlechtes Karma, Einfluss der Planeten und Einfluss von Geistern/Dämonen.⁵⁶

3.2 „Blut“ in der Säftelehre des Antiken Griechenland

Analog zur Anbindung der TTM an den Buddhismus befanden sich medizinische Schulen im Antiken Griechenland unter dem starken Einfluss philosophischer Schulen und stützten sich auf deren Theorien über die Beschaffenheit des Kosmos und des Menschen, um Konzepte über Krankheit und Gesundheit zu erarbeiten.⁵⁷ Als allgemein anerkanntes Prinzip galt in der vorsokratischen Zeit zwischen dem 6. und 5. Jahrhundert v. Chr., „every substance (matter) is live and in constant movement.“⁵⁸ Alkmeon von Kroton (ca. 530 v. Chr.) vertrat als einer der Ersten die Theorie, dass diese Grundelemente, die in ständiger Bewegung seien, sich fortwährend mischen, entmischen, vereinigen und trennen würden. Gesundheit beschrieb er als eine Balance zwischen den im Körper waltenden Gegensätzen warm und kalt, nass und trocken, bitter und süß.⁵⁹

Empedokles (ca. 490-430 v. Chr.) vertrat mit seiner Elementenlehre eine ähnliche Theorie, dass nämlich alles in der Welt ein Mischen bzw. Entmischen der vier Elemente Wasser, Erde, Feuer und Luft sei. Die Elemente könnten sich jedoch nicht aus eigener Kraft bewegen und würden daher „durch die Kräfte *Liebe* und *Hass* bewegt“⁶⁰. Im 2. Jahrhundert übernahm Galenos von Pergamon die Elementenlehre in sein System der

⁵² Vgl. Gyamtso/Kölliker (2007), S. 111, 68 ff.

⁵³ Mit dem Begriff „Konversion“ wird in der Psychoanalyse die Umwandlung eines psychischen Konfliktes in körperliche Symptome bezeichnet, ohne dass ein organischer Befund dafür vorliegt.

⁵⁴ Vgl. Gyamtso/Kölliker (2007), S. 108 f.

⁵⁵ Vgl. Asshauer (1993), S. 86.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 86 f.

⁵⁷ Vgl. Bujalkova/Straka/Kureckova (2001), p. 490.

⁵⁸ Ebd., p. 489.

⁵⁹ Vgl. ebd., p. 490.

⁶⁰ Vgl. Kunzmann/Burkard/Wiedmann (1999), S. 31; Bujalkova/Straka/Kureckova (2001), p. 490 f.

Vier-Säfte-Lehre;⁶¹ ähnlich zur Tibetischen Lehre beschrieb er, wie die vier Elemente auch in den vier Körpersäften wirken:⁶² Gesundheit (*eukrasia*) sei dann gewährleistet, wenn eine Balance zwischen den Säften vorliege; bei einem Ungleichgewicht komme es zur Krankheit (*dyskrasia*).⁶³

Galen stützte sich in seinen Darlegungen auf das *Corpus Hippocraticum* und speziell auf die Schrift „Peri physeos anthropou“ (Über die Natur des Menschen), in welcher erstmalig vier grundlegende (Kardinal-)Säfte bezeichnet sind: Blut, Schleim, schwarze Galle, gelbe Galle.⁶⁴ Diesen ordnete Galen die in Tabelle 2 aufgelisteten Grundqualitäten bzw. Eigenschaften zu.⁶⁵

Element	Humor	Eigenschaften
Wasser	Schleim	feucht-kalt
Luft	Blut	feucht-warm
Erde	Schwarze Galle	trocken-kalt
Feuer	Gelbe Galle	trocken-warm

Abb. 2: Zuordnung der Elemente, Säfte und deren Eigenschaften in der Griechischen Säftelehre⁶⁶

Darüber hinaus wurden den vier Säften im Mittelalter vier Temperamente zugeordnet: Dem Sanguiniker „Blut“, „Schleim“ dem Phlegmatiker; „gelbe Galle“ entspricht dem Choleriker, „schwarze Galle“ dem Melancholiker.⁶⁷

Galen wies den Säften nicht nur Eigenschaften zu, sondern entwickelte ein ausgeklügeltes Analogien-System, in welchem er mikro- und makrokosmische Ebenen beschreibt. Für den Saft „Blut“ lauten diese Analogien wie folgt:

Humor:	Blut
Element:	Luft
Eigenschaften:	warm, feucht
Kardinalorgan:	Herz (Leber)
Jahreszeit:	Frühling
Tageszeit:	Morgen
Lebensabschnitt:	Kindheit
Krankheit:	Fieber
Abfluss-Stelle:	Nase
Sonstige Eigenschaften:	rot, süß, macht heiter ⁶⁸

⁶¹ Vgl. Achner (2009), S. 65 ff.; Asshauer (1993), S. 20.

⁶² Einige Untersuchungen gehen davon aus, dass die Verknüpfung der Elementenlehre des Empedokles mit der Humoralpathologie weniger verbreitet war als bisweilen angenommen (vgl. Nutton (2005), S. 117). Die Empiriker bspw. lehnten diese Lehre entschieden ab (vgl. Achner [2009], S. 68).

⁶³ Vgl. Bujalkova/Straka/Kureckova (2001), p. 489 ff.; Achner (2009), S. 67.

⁶⁴ Vgl. Achner (2009), S. 66 f.

⁶⁵ Vgl. Achner (2009), S. 68; Asshauer (1993), S. 20.

⁶⁶ Vgl. Jankrift (2005), S. 25, S. 21; Achner (2009), S. 68; Schöner (1964), S. 20.

⁶⁷ Vgl. Achner (2009), S. 67 f.

Die Säftelehre des Antiken Griechenland scheint prima facie auf den tatsächlichen physisch vorhandenen Säften zu gründen. Einzelne Philosophen und Mediziner vertraten zu der Zeit jedoch die Ansicht, dass ein Ungleichgewicht der Humorsäfte immer auch mit einer Veränderung des Pneumas einhergehe, die Ursache einer Erkrankung daher stets auf zweierlei Ebenen liege. Ein Vertreter dieser Position war Aretaios von Kappadokien (ca. 1. Jahrhundert n. Chr.), der erklärte, dass das Pneuma „seinen Sitz im Herzen“ habe und in „enger Verbindung zu den Säften“⁶⁹ stehe. Seiner Meinung nach ist das Pneuma „eine sich stofflich manifestierende Lebenskraft, die schon die Hippokratiker kannten“, sie steuert „physiologische Vorgänge und bewegt sich mit dem Blut durch den Körper.“⁷⁰

3.3 Tibetische versus Griechische Säftelehre

Die Ausführungen in den Kapitel 3.1 und 3.2 belegen, dass Mediziner und Philosophen der Antike ein ähnliches Körper-Geist-Verständnis hatten wie tibetische Ärzte. Beide Systeme sehen den Menschen eingebettet in die Harmonie des Kosmos. Eine Krankheit bedeutet jeweils den Verlust dieser Harmonie und zeigt ein Ungleichgewicht der Körpersäfte an. Bereits Platon (427-347 v. Chr.) lehrte, dass Mikro- und Makrokosmos bzw. Mensch und Welt, aus den gleichen Bausteinen bestehen, die sich alle in einem harmonischen Verhältnis zueinander befinden.⁷¹ Eine Erkrankung betrifft demgemäß nicht nur ein einzelnes Organ, sondern immer den gesamten Organismus. Das Ziel ärztlichen Handelns besteht in beiden Lehren, der griechischen und der tibetischen, darin, das Gleichgewicht der Säfte zu erhalten bzw. wieder herzustellen.⁷²

Auch bezüglich der Analogien (Mikro- und Makroebenen) gibt es nicht nur zahlreiche Überschneidungen, sondern viele Zuordnungen (wie die Eigenschaften der Säfte; vgl. Tabelle 3 und 4) sind sogar deckungsgleich.

Element	Humor	Eigenschaften
Wasser	Schleim	<i>feucht</i> -kalt
Luft	Blut	feucht-warm
Erde	Schwarze Galle	trocken-kalt
Feuer	Gelbe Galle	trocken-warm

Abb. 3: Zuordnung der Säfte, Elemente und Eigenschaften in der Griechischen Säftelehre (Unterschiede zur Tibetischen Säftelehre sind kursiv und fett hervorgehoben)⁷³

⁶⁸ Vgl. Jankrift (2003), S. 8 f.; Schöner (1964), S. 92-95.

⁶⁹ Achner (2009), S. 75.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Vgl. Kunzmann/Burkhard/Wiedmann (1999), S. 39 ff.

⁷² Vgl. ebd., S. 21 f.

⁷³ Vgl. Asshauer (1993), S. 21; Achner (2009), S. 68.

Element	Humor	Eigenschaften
Wasser	Schleim	<i>trocken</i> -kalt
Luft	<i>Wind</i>	feucht-warm (neutral)
Erde	<i>Schleim</i>	trocken-kalt
Feuer	Galle	trocken-warm
ÄTHER	BLUT	(übergeord. Instanzen)

Abb. 4: Zuordnung der Säfte, Elemente und Eigenschaften in der Tibetischen Säftelehre (Unterschiede zur Griechischen Säftelehre sind kursiv und fett hervorgehoben)⁷⁴

Wie die tabellarische Gegenüberstellung zeigt, wird der Saft, der in beiden Systemen mit dem Element Luft assoziiert wird, im Griechischen mit „Blut“ und im Tibetischen mit „Wind“ bezeichnet. Die *Eigenschaften* der Luft-Säfte „Blut“ (griech.) und „Wind“ (tib.) sind deckungsgleich; sie werden beide als feucht-warm charakterisiert. Dies deutet darauf hin, dass es sich bei „Blut“ (griech.) und „Wind“ (tib.) um dieselben Wirkprinzipien (mit lediglich unterschiedlicher Bezeichnung) handelt. R. Kaufmann geht bezüglich dieser Divergenz sogar so weit zu sagen:

„Daß die Griechen und Römer die Tridosha-[Säfte]-Lehre nicht völlig verstanden, geht aus der Tatsache hervor, daß sie ohne Bedenken aus dem Wind (der für sie mit dem Begriff ‚Saft‘ unvereinbar war) ‚Blut‘ machten. Das konnte zwar im Detail richtig sein, doch die Frage bleibt: Wie und wodurch wird das Blut im Körper bewegt?“⁷⁵

Auch bei der Betrachtung der Kardinalorgane zeigen sich Überschneidungen; das Blut als *humor* entsteht in der Griechischen Lehre im Herzen und in der Leber,⁷⁶ die tibetische Entsprechung „Wind“ hat mehrere Lokalisationen, von denen eine ebenfalls das Herz ist.⁷⁷

Ebenso gibt es Parallelen in den Zuordnungen von Seelenstimmungen. Der griechische Saft „Blut“ wurde im Mittelalter – in Anlehnung an Galens Lehren – mit dem Sanguiniker assoziiert, der als „heiter“ und „lebhaft“ bezeichnet wird sowie „als phantasievoll, gesprächig und optimistisch“⁷⁸. „Wind“ (tib.) wird assoziiert mit Personen, die viel singen, lachen, reden und diskutieren,⁷⁹ also mit sehr ähnlichen Charakteristika. Diese Schnittmenge stützt die Argumentation, dass es sich bei „Blut“ (griech.) und „Wind“ (tib.) um Entsprechungen handelt.

Bemerkenswert ist zudem die Tatsache, dass das Wind-Prinzip dem tibetischen Arzt während der Pulsdiagnose (vgl. Kapitel 4) als Übermittler der Informationen aus dem (physischen) Blut, dem Puls, dient.⁸⁰ „Wind“ ist daher in der tibetischen Lehre –

⁷⁴ Vgl. Asshauer (1993), S. 73; Tsarong (1992), p. 26.

⁷⁵ Kaufmann (1985), S. 81.

⁷⁶ Vgl. Achner (2009), S. 67.

⁷⁷ Vgl. Kaufmann (1985), S. 77; Asshauer (1993), S. 74 f.

⁷⁸ Vgl. Jankrift (2005), S. 26 f.; Schipperges (1957), S. 220-232.

⁷⁹ Vgl. Clifford (1986), p. 129.

⁸⁰ Vgl. Amipa-Desam (2000), S. 69.

wenn auch subtil – durchaus mit dem physischen Blut assoziiert.⁸¹ Wie in Kapitel 3.1 angemerkt, ist der Terminus „Blut“ in der Säftelehre hingegen anderweitig belegt, da er ein Wirkprinzip bezeichnet, welches den anderen drei Säften übergeordnet ist.

Es gibt aber noch einen weiteren, besonders markanten Unterschied zwischen den beiden Systemen, nämlich hinsichtlich dessen, was als *Ursache* und was als *Wirkung* von Affekten bzw. Säftestörungen angesehen wird: „Affekte, wie z. B. Zorn, resultierten [in der Antiken Säftelehre] aus Veränderungen in der Mischung der Säfte und Elemente.“⁸² In der Tibetischen Säftelehre kann sich dies *genau diametral* verhalten. Hier wird „unangemessenes Denken“ als erster Auslöser für eine Säftestörung identifiziert. Affekte werden gemäß dieser Erklärung lediglich als *Begleiterscheinung* von „unangemessenem Denken“ verstanden:

„Tatsächlich ist das Denken ein wichtiger Auslöser für viele Krankheiten. Es gibt nur wenige Beschwerden, bei deren Entstehung die Denkweise keine Rolle spielt! [...] Wenn wir beispielsweise der Überzeugung sind, dass wir eine unangenehme, überlastende Arbeit ausführen müssen, werden wir uns Stress aufbürden. [...] Was die psychosomatisch orientierte Medizin und die Psychoneuroimmunologie bei uns erst jetzt herausfinden, weiß die tibetische Medizin schon seit langer Zeit: Gedanken können ganz direkt unser Immunsystem beeinflussen.“⁸³

Was externe Störungsfaktoren betrifft, weisen beide Systeme wiederum viele Parallelen auf, z. B. in Bezug auf Ernährung, Klima und Jahreszeiten, aber auch hinsichtlich Aspekten wie Verhalten, Alter und Konstitution.⁸⁴

Diese Ergebnisse lassen die Schlussfolgerung zu, dass die Antike Griechische Säftelehre plastischer und eher an konkreten Flüssigkeiten orientiert ist als die Tibetische Lehre. In letzterer werden die Säfte in erster Linie als feinstoffliche Wirkmechanismen verstanden; das Blut bspw. ist als *humor* den anderen drei Säften übergeordnet und bezeichnet nicht das physische Blut. Allerdings wird das „Wind-Prinzip“, welches in der indischen Philosophie das *prana* (den Lebenshauch) darstellt, in vielen Schriften mit dem Blut analogisiert:

„Der lebenswichtige Hauch muß ständig im ganzen Körper verteilt werden. [...] Der Blutstrom fließt unaufhörlich im Kreis und bleibt niemals stehen. [...] Die Inder fügten den Gedanken hinzu, das emsige Kreisen des roten Saftes stehe in irgendeiner Verbindung mit dem Herzen; sie verlegten jedenfalls den Sitz des vyanda-Windes in eben jenes Organ.“⁸⁵

In der Griechischen Philosophie gab es ebenfalls Ansätze eines solchen Körper-Geist-Verständnisses (vgl. 3.2), welches die Materie als grob und den Geist als hauchartig deutete.⁸⁶ Bereits Homer beschreibt in der Ilias (z. B. Il. 24. 514) den menschlichen

⁸¹ Vgl. ebd.

⁸² Achner (2009), S. 67.

⁸³ Schwarz (1998), S. 56.

⁸⁴ Vgl. Schöner (1964), S. 17-40; Achner (2009), S. 67; Schwarz (1998), S. 56.

⁸⁵ Kaufmann (1985), S. 81 f.

⁸⁶ Vgl. Asshauer (1993), S. 22.

Körper als von Wirkkräften durchzogen.⁸⁷ Und wie in Kapitel 3.2 angeführt, machte unter anderem Aretaios von Kappadokien für die Ursache einer Erkrankung nicht nur das Ungleichgewicht der Humorsäfte verantwortlich, sondern auch eine Veränderung des Pneumas.

4. Die Pulsdiagnose in der Tibetischen Medizin

Die Untersuchung in Kapitel 3 beleuchtet das Blut als feinstoffliches Phänomen in der Säftelehre der TTM. Der vorgenommene Vergleich mit der Antiken Humoralpathologie zeigt, dass die Säfte in der Tibetischen Lehre abstrakter zu verstehen sind. In den Diagnose- und Therapieformen der TTM spielt jedoch nicht nur das Blut als *humor*, sondern auch das *physische* Blut eine ganz wesentliche Rolle; zum einen in der Pulsdiagnose, zum anderen in den verschiedenen Ausleitungsverfahren. Die Pulsdiagnose bildet hierbei die Schnittstelle zwischen dem Blut als *humor* und dem Blut (Puls) als rein physischem Phänomen: „Der Puls dient als zuverlässiger ‚Bote‘ zwischen Arzt und Patient. Er übermittelt dank Blutzirkulation und Mobilität des Humorsaftes *Lung* (Wind) genaue Daten zur Identifizierung der Krankheit.“⁸⁸

4.1 Die Pulsdiagnose als Schnittstelle zwischen dem physischen Blut und den humores

Die wichtigsten diagnostischen Methoden der TTM sind: 1) Befragung, 2) visuelle Diagnose (z. B. Urinanalyse) und 3) taktile Untersuchung.⁸⁹ Zu letzterer zählt die Pulsdiagnose, welche zugleich das Herzstück sowohl der *Diagnose* als auch der *Therapie* einer Erkrankung bildet, zumal ein Arzt der TTM am Puls Erkrankungen *erkennen* und auch über den Puls *behandeln* kann.⁹⁰

Zur Durchführung der Pulsdiagnose platziert der Arzt die Kuppen seiner Zeige-, Mittel- und Ringfinger am Handgelenk des Patienten, an der *arteria radialis*, also dort, wo auch von Schulmedizinerinnen der Puls getastet wird. Zwei Gründe sind für diese Verortung ausschlaggebend: 1) am Handgelenk fließt das Blut mit einer ausgeglichenen Geschwindigkeit, was essentiell zur Charakterisierung des Pulses ist, und 2) das Handgelenk gilt als „empfindlicher Knotenpunkt“ mit wertvollen Informationen über den Blutfluss im ganzen Körper.⁹¹ Anders als in der Schulmedizin werden mit Hilfe der drei Finger drei unterschiedliche Puls-Ebenen palpirt: oberflächliche (wenig Druck), mittlere (mäßiger Druck) und tiefe (kräftiger Druck).

In der Klassifizierung der Pulse werden auf der untersten Ebene drei Klassen unterschieden: männlich, weiblich und neutral. Bspw. wird der „Pulsrhythmus einer rLung- [Wind] dominierten Person ‚männlich‘ genannt; die Arterien treten dick hervor und der entsprechende Puls ist sehr grob.“⁹² Weitere Klassifizierungen sind die Unter-

⁸⁷ Ausgabe: Nestle (1929); Schmitz (1965), S. 443 f.

⁸⁸ Amipa-Desam (2000), S. 69.

⁸⁹ Vgl. Gyamtso/Kölliker (2007), S. 117.

⁹⁰ Vgl. Asshauer (1993), S. 37.

⁹¹ Vgl. Amipa-Desam (2000), S. 72-75; Gyamtso/Kölliker (2007), S. 119.

⁹² Gyamtso/Kölliker (2007), S. 120.

scheidungen nach akuten bzw. chronischen Symptomen und nach Hitze- bzw. Kältekrankheiten.

Erfahrene Ärzte können bis zu 43 verschiedene Pulse nach Dauer, Tiefe, Kraft, Fülle oder Form der Pulsquelle differenzieren, unerfahrene Ärzte erkennen in der Regel immerhin zwölf.⁹³ Für Schulmediziner mag dies erstaunlich klingen, insbesondere wenn man die näheren Beschreibungen der Krankheits-Pulse betrachtet. Bei Erkrankungen, die sich aus einer Störung des Wirkprinzips „Wind“ ergeben, weisen die Pulse z. B. folgende Merkmale auf: leer, gespannt, arrhythmisch, „drückt sich leicht runter und springt beim Loslassen schnell wieder hoch“, „schwingend und stockend zugleich“, „pendelt hin und her“.⁹⁴

Die Diagnose und Therapie mit Hilfe des Pulses mag für westliche Mediziner exotisch erscheinen, doch auch aus der Antiken Medizin sind Beschreibungen und Bildmaterial über die Anwendung der Pulsdiagnose bekannt; Beispiele finden sich bei Galen und Praxagoras (4. Jahrhundert v. Chr.). Von Ersterem wird überliefert, dass er 27 verschiedene Pulse unterscheiden konnte, „die für Diagnostik und Prognose für ihn von entscheidender Bedeutung waren“⁹⁵. Neben den einfachen Klassifizierungen wie „stark/schwach“ oder „regelmäßig/unregelmäßig“ unterschied Galen – analog zur tibetischen Pulsdiagnostik – auch spezielle Pulse, die er bspw. als „gazellenartig“ oder „ameisenartig“ beschrieb. Die Pulsdiagnostik war vor allem im ägyptischen Alexandria, wo Galen einige Jahre studierte, weit verbreitet.⁹⁶

4.2 Die Pulsdiagnose im schulmedizinischen Kontext

Anfang des 20. Jahrhunderts erhielt die Schulmedizin erstmalig Einzug in Tibet, da britische Offiziere und christliche Missionare vereinzelt Krankenstationen errichteten.⁹⁷ Aus Angst vor dem Verlust politischer und wirtschaftlicher Privilegien reagierten viele Mönchspolitiker zu dieser Zeit mit großer Skepsis und betrieben eine Abschottungspolitik gegenüber den sich anbahnenden westlichen Einflüssen.⁹⁸ Erst Anfang der 1950er erfolgte graduell der Aufbau einer modernen Gesundheitsinfrastruktur; es gab erste Impfkampagnen von Seiten der chinesischen Regierung und in den 1960er Jahren leisteten sog. *barefoot doctors*⁹⁹ – wenn auch in geringem Maße – medizinische Versorgung in entlegenen Dörfern.¹⁰⁰ Die in diesem Rahmen durchgeführten Gesundheitskampagnen trugen maßgeblich dazu bei, dass die negative Konnotation von „(weiblichem) Blut als

⁹³ Vgl. Asshauer (1993), S. 106.

⁹⁴ Vgl. Gyamtsö/Kölliker (2007), S. 121-125; Amipa-Desam (2000), S. 81-83; Donden (1986), S. 80-100.

⁹⁵ Achner (2009), S. 66.

⁹⁶ Vgl. Jankrift (2005), S. 27; Jones (1999), S. 45-48.

⁹⁷ Vgl. Adams (2002), S. 207 f.

⁹⁸ Seele-Nyima (2001), S. 20 f.

⁹⁹ Die *barefoot doctors* hatten in der Regel lediglich eine 3- bis 6-monatige medizinische Ausbildung durchlaufen. Ihr medizinisches Wissen war daher minimal und bezog sich darauf, die Bevölkerung in ländlichen Gebieten über Hygiene und Gesundheit zu informieren, allgemeine Krankheiten zu behandeln und Erste Hilfe zu leisten.

¹⁰⁰ Tibet Information Network (2002), S. 7-11.

Beschmutzung“ aufgeweicht wurde und bspw. Geburten nur noch selten in unhygienische Stallungen ausgelagert wurden.

Heute, fast fünfzig Jahre später, ist eine Zusammenarbeit und Vernetzung zwischen Praktizierenden der Schulmedizin und Ärzten der TTM zu verzeichnen. Zum einen haben viele tibetische Ärzte inzwischen eine Doppelausbildung (sowohl in „traditioneller“ als auch in „Westlicher Medizin“), zum anderen gibt es immer mehr westliche Ärzte, die nach Tibet kommen, um die TTM zu erlernen oder Gemeinschaftsprojekte mit tibetischen Ärzten zu initiieren.¹⁰¹

Der Hamburger Internist und Akupunkteur E. Asshauer bspw. arbeitet seit über zwanzig Jahren mit tibetischen Ärzten im Exil und stellte fest, dass sie „mit diesem völlig anders funktionierenden System letztendlich zu den gleichen Ergebnissen kamen, wie er selbst mit seiner westlichen Schulmedizin“.¹⁰²

Mitglieder der ärztlichen Hilfsorganisation *meditibet* aus München unternehmen jährlich mobile Ärztetreeks in den Himalaya. Sie besuchen Klöster, Gesundheitsstationen und arbeiten vor Ort mit tibetischen Ärzten zusammen.¹⁰³ Laut *meditibet* ergänzen sich die TTM und die Westliche Medizin sehr gut, und ein nächstes gemeinschaftliches Projekt besteht in der Errichtung einer Tibetisch-Westlichen Medizinschule am Kloster Serlo.¹⁰⁴

Es zeigt sich jedoch der starke Trend, dass die TTM sich seit den 1980er Jahren zunehmend säkularisiert; die meisten Praktizierenden haben daher keinen klösterlichen Hintergrund mehr.¹⁰⁵ Tibetische Ärzte sind heutzutage mit Blutdruckmessgerät, Stethoskop und EKG vertraut, benötigen diese aber meist nicht, da sie den Blutdruck mithilfe der Pulsdiagnostik sehr akkurat ertasten können.¹⁰⁶ Auch Kliniken wie das Tibetan Medical Hospital in Lhasa machen sich vermehrt stark für integrative Gesundheitspraktiken und kombinieren traditionelle Behandlungen der TTM mit schulmedizinischen Methoden.¹⁰⁷

Durch die verstärkte Zusammenarbeit zwischen Bezirkskrankenhäusern und westlichen Medizinerinnen wurde in den letzten zehn Jahren die Effektivität der Pulsdiagnose in verschiedenen Studien mit wissenschaftlichen Methoden erforscht. So konnte nachgewiesen werden, dass mithilfe der Pulsdiagnostik eine bestehende Hypertonie auch dann festgestellt werden kann, wenn der Blutdruck des betreffenden Probanden durch Medikamente gesenkt wird und somit nicht durch Geräte messbar ist.¹⁰⁸ Dies ist möglich, da jede Krankheit einen eigenen, charakteristischen Puls aufweist (vgl. Kapitel 4.1).

Von der Effektivität der Pulsdiagnose konnte sich auch eine Gruppe deutscher Rhythmologen unter der Leitung von Professor Dr. Bernd Lüderitz (Bonn) überzeu-

¹⁰¹ Vgl. Maric-Oehler (2009), S. 27, 29.

¹⁰² Asshauer (1993), S. 9 f.

¹⁰³ Vgl. Schulz (2001), S. A2168-2170.

¹⁰⁴ Vgl. ebd. und <http://www.meditibet.de/>.

¹⁰⁵ Vgl. Tibet Information Network (2002), p. 40.

¹⁰⁶ Vgl. Thor (2002), S. A1954-1955.

¹⁰⁷ Vgl. Chertow (2003), pp. 17-28.

¹⁰⁸ Vgl. Schwarz/Schweppe (1998), S. 72.

gen, die im Jahre 1999 in der „Out Patient Clinic“ des Traditional Tibetan Medicine Hospital in Lhasa tätig waren.¹⁰⁹

5. Resümee

Die beispielhaft angeführten Berichte von Ärzten, Wissenschaftlern und ärztlichen Organisationen zeigen, dass sich die Medizinsysteme der tibetischen und der abendländischen Kultur gegenseitig befruchten. Für die Bedeutung des Blutes im tibetischen Kulturraum heißt dies, dass die im tibetischen Volksglauben verbreitete negative Konnotation, speziell des weiblichen Blutes, zunehmend aufgeweicht wird. Je weiter sich die Tibetische Medizin säkularisiert und je intensiver sich tibetische Ärzte auch mit schulmedizinischen Methoden und wissenschaftlichen Erklärungen auseinandersetzen, desto mehr wird dieses Wissen auch an die Patienten und somit an die Bevölkerung weiter gegeben.

Gleichzeitig zeigen aktuelle Studien¹¹⁰ jedoch keine Tendenz, dass die TTM durch die Schulmedizin vollständig oder auch nur dominierend abgelöst würde. Ganz im Gegenteil ist es den meisten Tibetern ein besonderes Anliegen, dass sie den Vorzug beider Behandlungsmethoden in Anspruch nehmen können:

„Wir nehmen beide Arzneien gleichzeitig. Eure westliche Medizin wirkt zwar meist sofort, aber sie unterdrückt nur die Symptomatik. Unsere Medizin braucht länger, bis sie ihre Wirksamkeit zeigt, aber sie bekämpft die Ursache ... bis wir wieder Gleichgewicht in unsere Körpersäfte gebracht haben.“¹¹¹ (Tibetischer Patient im Delek Hospital, Dharamsala)

Während sich also hinsichtlich volkstümlicher Bräuche, Riten und Konzepte über das Blut ein Paradigmenwechsel ergeben hat, behält das Blut in der TTM seine essentielle Bedeutung bei: zum einen als übergeordnete Instanz in der Säftelehre (als feinstoffliches Phänomen), zum anderen als Medium in der Pulsdiagnostik (als Schnittstelle zwischen den *humores* und dem Arzt).

Darüber hinaus zeigen die aktuellen Entwicklungen in der medizinischen Versorgung und in den internationalen Vernetzungen – zwischen Praktizierenden der TTM und Schulmedizin –, dass die Tibetische Medizin zunehmend auch im Westen Fuß fasst und wissenschaftliches Interesse weckt. Während die antike Viersäftelehre Mitte des 19. Jahrhunderts von der Zellulärpathologie abgelöst wurde,¹¹² ist nunmehr in westlichen Ländern über die Auseinandersetzung mit östlichen Medizinsystemen wie der TTM eine Rückwendung zum Körper-Geist-Verständnis der Humoralpathologie zu verzeichnen. Die Humoralpathologie ist daher „keineswegs tot, sondern befindet sich in der Phase der Weiterentwicklung“.¹¹³

¹⁰⁹ Vgl. Ricken (2007), S. 19.

¹¹⁰ Vgl. Tibet Information Network (2002); Seele-Nyima (2001), S. 98.

¹¹¹ Vouk (1995), S. 20.

¹¹² Vgl. Achner (2009), S. 68.

¹¹³ Ebd.

Die Faszination für dieses andersartige – aber historisch gesehen durchaus nicht fremdartige – Medizinsystem ergibt sich womöglich auch aus der Tatsache, dass Schulmediziner bei der Behandlung chronischer und psychosomatischer Erkrankungen häufig an Grenzen stoßen. Die TTM verspricht hingegen mithilfe eines ganzheitlichen diagnostischen Ansatzes „das Erkennen von Zusammenhängen weit über den konkreten Organbezug hinaus. Jedes Symptom ist Teil eines prozesshaft vernetzten Krankheitsbildes“.¹¹⁴ Vielleicht werden hierdurch auch urmenschliche Sehnsüchte angesprochen; die Suche nach Kohärenzen zwischen Kosmos und Körper, die Möglichkeit impliziter Analogien zwischen „dem Göttlichen“ und der dinglichen Welt und der Wunsch, das Blut als Kraft wahrzunehmen, die als „pars pro toto“ durch den ganzen Menschen wirksam werden kann.

Literatur

1. Achner (2009): Heike Achner, *Ärzte in der Antike*, Mainz 2009.
2. Amipa-Desam (2000): Tendhon Amipa-Desam, *Klassische Tibetische Medizin. Die Heilkunst aus dem Land des Dalai Lama*, München 2000.
3. Asshauer (1993): Egbert Asshauer, *Heilkunst vom Dach der Welt. Tibets sanfte Medizin*, Freiburg 1993.
4. Adams (2002): Vincanne Adams, *Establishing proof, Translating „science“ and the state in Tibetan medicine*, in: Mark Nichter and Margaret Lock (Eds.), *New Horizons in Medical Anthropology, Essays in Honour of Charles Leslie*, London/New York 2002, pp. 200-220.
5. Bujalkova/Straka/Jureckova (2001): M. Bujalkova, S. Straka, A. Jureckova, *Hippocrates' humoral pathology in nowadays' reflections*, *Bratisl Lek Listy* 102 (2001), 10, pp. 489-492.
6. Chertow (2003): Jennifer M. Chertow, *Gender, Medicine, and Modernity. Childbirth in Tibet Today – China's Control of Reproductive Choice*, *Harvard Asia Quarterly* 7 (2003), 4, pp. 17-28.
7. Chertow (2008): Jennifer M. Chertow, *Embodying the Nation. Childbirth in Contemporary Tibet*, in: Robert Barnett u. a. (Eds.), *Tibetan Modernities. Notes from the Field on Cultural and Social Change*, Leiden 2008, pp. 139-162.
8. China Daily (2005): *Changes transform childbirth in Tibet*, in: *China Daily*, 19.01.2005; http://www.chinadaily.com.cn/english/doc/2005-01/19/content_410163.htm [01.11.2009].
9. Clifford (1986): Terry Clifford, *Tibetische Heilkunst*, Bern/München/Wien 1986.
10. Donden (1986): Yeshi Donden, *Health Through Balance: An Introduction to Tibetan Medicine*, New York 1986.
11. Epstein/Wenbin (1998): Lawrence Epstein and Peng Wenbin, *Ritual, Ethnicity and Generational Identity*, in: Melvyn C. Goldstein and Matthew Kapstein (Eds.), *Buddhism in contemporary Tibet: religious revival and cultural identity*, London 1998, pp. 120-138.

¹¹⁴ Maric-Oehler (2009), S. 28.

12. Goldstein/Beall (2002): Melvyn Goldstein and Cynthia Beall, Paljor, Fertility and Family Planning in Rural Tibet, *The China Journal* 47 (2002), pp. 19-39.
13. Gyamtso/Kölliker (2007): Khenrab Gyamtso und Stephan Kölliker, *Tibetische Medizin. Eine Einführung in Geschichte, Philosophie, Heilpraxis und Arzneimittelkunde*, Baden/München 2007.
14. Hess (2007): Volker Hess, Zirkulationen – Die lebenserhaltende Kraft des Blutes in der experimentellen Rekonfiguration, in: Christina von Braun und Christoph Wulf (Hrsg.), *Mythen des Blutes*, Frankfurt am Main 2007, S. 281-295.
15. Huber (1999): Toni Huber, Putting the Gnas back into Gnas-skor. Rethinking Tibetan Pilgrimage Practice, in: Toni Huber (Ed.), *Sacred Spaces and Powerful places in Tibetan Culture: A collection of Essays (= Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives)*, pp. 77-104.
16. Jankrift (2003): Kay Peter Jankrift, *Krankheit und Heilkunde im Mittelalter; Reihe: Geschichte Kompakt; Band: Mittelalter*, Darmstadt 2003.
17. Jankrift (2005): Kay Peter Jankrift, *Mit Gott und schwarzer Magie. Medizin im Mittelalter*, Darmstadt 2005.
18. Jones (1999): Peter Murray Jones, *Heilkunst des Mittelalters in illustrierten Handschriften*, Stuttgart 1999.
19. Karmay (1996): Samten G. Karmay, The Tibetan cult of mountain deities and its political significance, in: Anne-Marie Blondeau and Ernst Steinkellner (Eds.), *Reflections of the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*, Wien 1996, pp. 59-75.
20. Kaufmann (1985): Richard Kaufmann, *Die Krankheit erspüren. Tibets Heilkunst und der Westen*, München 1985.
21. Kerin (2000): Melissa Kerin, From Periphery to Center. Tibetan Women's Journey to Sacred Artistry, in: Ellison Banks Findly (Ed.), *Women's Buddhism, Buddhism's Women; Tradition, Revision, Renewal*, Somerville 2000, pp. 319-328.
22. Kunzmann/Burkard/Wiedmann (1999): Peter Kunzmann, Franz-P. Burkard, Franz Wiedmann, *dtv-Atlas Philosophie*, München 1999.
23. Labouvie (2007): Eva Labouvie, Lebensfluss – Schwangerschaft, Geburt, Blut (16.-19. Jahrhundert), in: Christina von Braun und Christoph Wulf (Hrsg.), *Mythen des Blutes*, Frankfurt am Main 2007, S. 204-226.
24. Maric-Oehler (2009): Walburg Maric-Oehler, Tibetische Medizin kann bei chronischen Krankheiten Erstaunliches leisten, *Zeitschrift für Komplementärmedizin* 1 (2009), 2, S. 27-29.
25. McArthur (2004): Meher McArthur, *Reading Buddhist Art. An Illustrated Guide to Buddhist Signs and Symbols*, London 2004.
26. Michaels (2007): Axel Michaels, Blutopfer in Nepal, in: Christina von Braun und Christoph Wulf (Hrsg.), *Mythen des Blutes*, Frankfurt am Main 2007, S. 91-107.
27. Nutton (2005): Vivian Nutton, The Fatal Embrace: Galen and the History of Ancient Medicine, *Science in Context* 18 (2005), 1, pp. 111-121.
28. Museum, Goldschmiedehaus Ahlen: http://www.museumimgoldschmiedehaus.de/ausstellung_buddhismus [09.11.2009].

29. Museum, Medizinhistorisches; André Kugener; <http://www.kugener.com/abfrage.php?id=0861> [09.11.2009].
30. Nestle (1929): Wilhelm Nestle (Hrsg.), Homers Ilias, Berlin 1929.
31. Pinto (1999): Sarah Pinto, Pregnancy and Childbirth in Tibetan Culture, in: Karma Lekshe Tsomo (Ed.), Buddhist Women across Cultures: Realizations, New York 1999, pp. 159-168.
32. Rádl (1970): Emanuel Rádl, Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit; Band 1, Hildesheim/New York 1970.
33. Ramble (1996): Charles Ramble, Patterns of Places, in: Anne-Marie Blondeau and Ernst Steinkellner (Ed.), Reflections of the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya, Wien 1996, pp. 141-153.
34. Ramble (1999): Charles Ramble, The Politics of Sacred Space in Bon and Tibetan Popular Tradition, in: Toni Huber (Ed.), Sacred Spaces and Powerful places in Tibetan Culture: A collection of Essays (Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives), S. 3-33.
35. Ricken (2007): Karl-Heinz Ricken, Tibetische Medizin. Psychosomatik vom Dach der Welt, Naturarzt 147(2007), 3, S. 18-20.
36. Rozario/Samuel (2002): Santi Rozario and Geoffrey Samuel, Tibetan and Indian ideas of birth pollution, Similarities and contrasts, in: Santi Rozario and Geoffrey Samuel (Eds.), The Daughters of Hariti: Childbirth and Female Healers in South and Southeast Asia, London/New York 2002, pp. 182-208.
37. Schipperges (1957): Heinrich Schipperges, Hildegard von Bingen: Heilkunde. Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten, Salzburg 1957.
38. Schmitz (1965): Hermann Schmitz, System der Philosophie, Bd. II/1, Der Leib, Bonn 1965.
39. Schöner (1964): Erich Schöner, Das Viererschema in der Antiken Humoralpathologie, Wiesbaden 1964 (= Sudhoffs Archiv für die Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, Beiheft 4).
40. Schulz/Wittig (2001): Yvonne Schulz und Florian Wittig, Hohe Heilkunst auf dem Dach der Welt, Deutsches Ärzteblatt 98 (2001), 34-35, A2168-A2170.
41. Schwarz/Schwepe (1998): Aljoscha Schwarz und Ronald Schwepe, Praxisbuch Tibetische Medizin, München 1998.
42. Seele-Nyima (2001): Claudia Seele-Nyima, Tibetische Frauen zwischen Tradition und Innovation. Eine Untersuchung zum soziokulturellen Wandel im indischen Exil, Bonn 2001.
43. Steinmann (1996): Brigitte Steinmann, Mountain deities, the invisible body of society, in: Anne-Marie Blondeau and Ernst Steinkellner (Eds.), Reflections of the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya, Wien 1996, pp. 179-218.
44. Thor (2002): Susanne Thor, Begegnung zweier Medizinsysteme, Deutsches Ärzteblatt 99 (2002), 28-29, A1954-A1955.

45. Tibet Information Network (2002): TIN, Delivery and Deficiency. Health and Health care in Tibet, London 2002.
46. Tibet Initiative Deutschland e. V.; <http://www.tibet-munich.de/> [01.11.2009].
47. Tsarong/Meyer/Asshauer (1992): Tsewang J. Tsarong, Fernand Meyer, Egbert Asshauer, Tibet und seine Medizin. 2500 Jahre Heilkunst, Innsbruck 1992.
48. Vouk (1995): Katharina Vouk, Tibetische Medizin – Begegnung mit einem traditionellen Heilsystem, Österreichische Krankenpflege-Zeitschrift 48 (1995), 5, S. 18-20.

Sektion IV. Christliche Religion und die Kraft des Blutes

„Das ist mein Leib – das ist mein Blut.“

Das Rätsel des Abendmahls aus religionsgeschichtlicher Sicht

Bernhard Lang

Im Judentum des 1. Jahrhunderts n. Chr. gab es Versammlungen jüdischer Gemeinden am Sabbat, doch ist uns über die Tagesordnung solcher Treffen wenig Sicheres bekannt. Gewöhnlich stellen wir uns vor, man habe aus den heiligen Schriften vorgelesen, eine Annahme, die sich auf das Neue Testament stützt. Doch gab es auch andere Aktivitäten, besonders in Gemeinden, die über ein eigenes Synagogengebäude verfügten. Die neuere Forschung verweist auf gemeinsame Mahlzeiten; in den antiken Quellen erwähnt, kommt ihnen offenbar eine bedeutende Rolle zu.¹ Einige Synagogen, so die in Ostia bei Rom und die in Jericho gefundenen, besitzen Speisezimmer mit steinernen Bänken entlang der Wände, bestimmt zum Liegen, der typischen Haltung aller, die in hellenistischer und römischer Zeit das gesellige Mahl pflegten. Solche Mähler haben zweifellos geselligen und nicht eigentlich religiösen Charakter, doch wird man über Speise und Trank Segenssprüche gesprochen haben. Das bemerkenswerteste Zeugnis über die religiöse Seite solcher Mähler kommt vom Apostel Paulus, bekannt als der Gründer christlicher Synagogen in einer Reihe hellenistischer Städte wie zum Beispiel Korinth.

Irgendwann in den Jahren zwischen 52 und 54 n. Chr. hat Paulus, von Ephesus aus, seinen ersten Brief an die von ihm gegründete Gemeinde von Korinth geschrieben. Dieser Brief darf als eines der ältesten Zeugnisse des Christentums gelten. Tatsächlich werden wir in diesem Schriftstück mit einer Fülle von Informationen überschüttet, die uns einen sowohl detailreichen als auch verwirrenden Einblick in das Gemeindeleben vermitteln. Mittelpunkt dieses Lebens ist die Gemeindeversammlung. Wann, wo und wie oft diese stattfindet, erfahren wir nicht – offenbar trifft sich die Gemeinde recht häufig,² und zwar speziell zum gemeinsamen Mahl, von Paulus als „Herrenmahl“ bezeichnet (griechisch: *kyriakon deipnon*, 1 Kor 11,20). Eine der geläufigsten Regeln, die für das Verhalten beim Bankett eines Vereins in der griechisch-römischen Welt galten, fordert den freundschaftlichen Umgang aller Teilnehmer miteinander; niemand durfte Friede und Ordnung stören. Solche Regeln waren nicht nur bekannt, sondern in manchen Fällen sogar aufgezeichnet, und der Präsident des Vereins oder der Symposiarch (letzterer *ad hoc* gewählt für das Bankett) konnte durch geeignete Maßnahmen das Einhalten der Regeln sicherstellen.³ Doch in Korinth besaß die Gemeinde weder die

¹ Catto (2007), S. 143-149.

² Da sie aus der Synagoge herausgewachsen ist (wie alle paulinischen Gemeinden), mag es sich nach dem Vorbild der Synagoge um wöchentliche Versammlungen handeln – vielleicht am Sabbat, das heißt konkret: am Freitagabend. Eine andere Möglichkeit ist, dass sich die Gemeinde am Vorabend des ersten Wochentags traf, nämlich am Samstagabend; denn tatsächlich, wenn auch nur beiläufig, wird dieser Tag im 1 Kor 16,2 erwähnt. Das könnte der früheste Beleg für den christlichen Sonntag sein.

³ Schriftlich festgehaltene Regeln für das Verhalten der Mitglieder antiker Vereine finden sich in Übersetzung bei Smith (2003), S. 106 und S. 126-131.

Institutionen von Präsident und Symposiarch noch schriftliche Regeln; daher musste Paulus mittels eines Briefs als auswärtiger Ehrenpräsident auftreten und Rat erteilen. Die von ihm vorgeschlagenen Verhaltensregeln sind im Ersten Korintherbrief zu finden, einem Schreiben, das zweifellos dieser Regeln wegen aufbewahrt, abgeschrieben und überliefert wurde. Da der Brief durch Streitigkeiten über rechtes Verhalten aufgelöst wurde, beziehen sich die von Paulus aufgestellten Regeln ausschließlich auf das Verhalten der Teilnehmer. Dementsprechend ist alles, was Paulus über die religiöse Bedeutung schreibt, die dem Mahl zugrunde liegt, beiläufiger Natur. Die Bekanntschaft mit der Theologie des Mahles setzt er mit Recht als gegeben voraus; nur für uns als Außenstehende bleibt sie rätselhaft und erklärungsbedürftig.

Verschiedene bedeutungsvolle Zusammenhänge kommen teils durch Anspielungen, teils durch knapp gehaltene Ausführungen in den Blick, und sie scheinen nahezu unentwirrbar miteinander verschlungen: (1) Brot und Wein werden mit Leib und Blut verknüpft; (2) Wirkungen des Todes Jesu werden genannt – der Tod geschah als Hingabe „für uns“, das vergossene Blut begründet den „neuen Bund“; (3) die von den Gläubigen verzehrte Speise hat besondere Eigenschaften und Wirkungen: Die Speise wird (obgleich undeutlich) als „Leib des Herrn“ bezeichnet; wer sie unwürdig verzehrt, wird schwach und krank und mag sterben; offenbar handelt es sich um „geistliche Speise“ und „geistlichen Trank“ (10,3-4), die Anteil am Geist Jesu vermitteln.

Wenn wir uns den drei genannten Themen zuwenden, sie religionsgeschichtlich betrachten und ihren institutionellen und geistigen Hintergrund prüfen, stoßen wir auf drei verschiedene Rituale, die, verschiedenen Institutionen und Gedankenwelten entstammend, sich in den paulinischen – und anderen neutestamentlichen – Texten zusammengefunden haben. Aus ihnen lässt sich, zumindest ansatzweise, eine Geschichte des Abendmahls von Jesus bis ans Ende der neutestamentlichen Zeit (und darüber hinaus) entwerfen.⁴

Ich beginne mit jenen Elementen, die im Zentrum des Abendmahls stehen: Brot und Wein. Sie führen uns in die Welt des jüdischen Tempelkults, ein Milieu, das uns heute sehr fremd ist. Umso mehr erfordert es unsere Aufmerksamkeit. Daher lautet meine erste Überschrift:

1. Das priesterliche Judentum

Diese Gestalt des Judentums ist in den biblischen Schriften besonders prominent, finden wir doch ausführliche kultische Gesetzgebung im Pentateuch; ausgeprägtes Berufs- und Standesbewusstsein der Priesterschaft im Jerusalem der neutestamentlichen Zeit; eine große, von Herodes erbaute Tempelanlage in Jerusalem; schließlich die am Tempel täglich stattfindende Opferdarbringung. In den Gedankenkreis des Opfers führt uns die Grundterminologie des Abendmahls: Leib (griechisch *sôma*) und Blut (griechisch *haima*) sind Ausdrücke der priesterlichen Opfersprache, werden doch beim Tieropfer „Leib“ und „Blut“ des Tieres voneinander getrennt. Die Herkunft der beiden

⁴ Frühere Arbeiten des Autors zum Thema sind Lang (1998), S. 231-396; Lang (2005).

Leitworte des Abendmahls aus priesterlicher Kultsprache hat bereits Joachim Jeremias in seinem Buch *Die Abendmahls Worte Jesu* erkannt und deutlich herausgestellt.⁵ Wenn ich das Abendmahl mit dem priesterlichen Judentum in Zusammenhang bringe, sage ich eigentlich nichts Neues. Nur hat sich Jeremias in der Ausarbeitung seiner Interpretation in der These verfangen, die Abendmahls Worte Jesu vor dem Hintergrund des Passahmahles zu sehen.

Einsetzen müssen wir mit einer kurzen Besinnung auf das Wesen des Opfers. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch beruht in den alten Kulturen ganz wesentlich auf der Institution des Opfers. Was ist Opfer? Es lässt sich bestimmen als materielle (und seltener auch nicht materielle) Gabe, die der Gottheit übereignet wird. Ein einfaches Beispiel mag den Vorgang verdeutlichen: Der hebräische Bauer des Altertums liefert bei den Priestern des Jerusalemer Tempels einen Korb mit den ersten Feldfrüchten der Ernte ab; als Gegengabe erwartet er göttlichen Segen; dieser soll den Ertrag der nächstfolgenden Ernte sichern und vielleicht sogar steigern.

Bei Gabe und Gegengabe fällt das asymmetrische Verhältnis auf. Die menschliche Gabe ist gering und symbolisch, wenn auch regelmäßig. Die göttliche Gegengabe ist unsicher, da sie nur erhofft wird; gleichzeitig ist sie reichlich und übertrifft stets die Geringfügigkeit der menschlichen Gabe. Es gibt verschiedene Modelle, mit denen der Gabentausch zwischen Gott und Mensch verstanden werden kann. Allgemein lässt sich sagen: auf Zuwendung folgt Zuwendung, wobei „Zuwendung“ ein mehrdeutiges Wort ist. Es kann sich auf materielle Bezahlung beziehen, aber auch Liebe bedeuten. In der antiken Welt erfolgen Gaben in vielfachen Zusammenhängen. Sie dienen als Entgelt beim Erwerb materieller Gegenstände auf dem Markt; sie bezahlen geleisteten Dienst; sie werden als Geschenk an Freunde gegeben; als Bestechungsgabe zugesteckt, eröffnen sie Wege und erwirken Gunst und Komplizenschaft; als Abgabe für Pacht und Miete gehen sie an den Besitzer von überlassenem Gut. Dem politischen Herrn sind Steuern zu entrichten. Auch der einflussreiche Patron, das heißt der Herr, dem sich jemand als Klient unterstellt, erhält regelmäßige Geschenke.

Was die Opfergabe betrifft, so bildet die letztgenannte Institution – das Patronat – den besten Vergleich, denn das Verhältnis von Gott und Mensch entspricht dem von Patron und Klient. In der menschlichen Gesellschaft besagt diese Einrichtung, dass ein gewöhnlicher Mann sich und seine Familie einem reichen, einflussreichen Magnaten oder Patrizier unterstellt, diesem regelmäßig gewisse Geschenke macht oder Abgaben gibt, und als Gegenleistung auf dessen Schutz zählen kann. Der Patron übernimmt neben Aufgaben des rechtlichen Schutzes auch mancherlei wirtschaftliche Aufgaben, zum Beispiel die Versorgung in Notzeiten, indem er die Verteilung von Nahrungsmitteln unter seiner Klientel organisiert.

Als eine Art Patron übernimmt Gott die Aufgabe des Schutzes; auch gewährt er Gesundheit und wirtschaftlichen Erfolg nach Maßgabe der Treue des menschlichen Schutzbefohlenen. Letzterer zeigt sich durch regelmäßige oder spontan geleistete Opferdarbringung seinem göttlichen Herrn erkenntlich. Aus diesem Denken heraus lässt sich das Opfer in den alten mittelmeeischen Kulturen verstehen, zu denen auch

⁵ Jeremias (1960), S. 213.

die biblische Kultur zählt. In diesem kulturellen Raum ist auch das Christentum entstanden und hat seine rituelle Welt geschaffen.

Im Judentum der Zeit Jesu ist die Opferdarbringung üblich. Täglich werden Gemeinschaftsopfer für das ganze Volk dargebracht. Dabei werden Lämmer geschlachtet und auf dem Altar verbrannt. Durch diese heilige Handlung soll ein freundschaftlicher Kontakt zum himmlischen Herrn des Volkes hergestellt und gepflegt werden. Gleichzeitig wird für das Wohl des ganzen Volkes sowie der Obrigkeit, nämlich des römischen Kaisers, gebetet. Außerdem gibt es die Möglichkeit der Darbringung privater Opfer. Dabei stiftet der Einzelne – ein Mann oder eine Frau – ein Opfertier, in der Regel einen Ziegenbock oder ein Lamm. Das dabei befolgte Ritual lässt sich aus antiken Quellen wenigstens in Grundzügen rekonstruieren. Nennen wir die Darbringerin eines Dankopfers Sarah, so stellt sich das Geschehen wie folgt dar. Sarah hat ein Kind bekommen; dafür will sie Gott ihren besonderen Dank abstaten. Dazu muss sie nach Jerusalem reisen. Dort erwirbt sie, für Geld, einen Ziegenbock, möglicherweise auf einem der den Tempel umgebenden Plätze. Dieses Tier übergibt sie einem der Priester, der dafür zur Verfügung steht. Der Priester nimmt das Tier entgegen und überprüft es auf seine Eignung als Opfertier – es muss unversehrt und gesund sein. Hat das Tier diese Überprüfung bestanden, so folgt die Schlachtung. Dabei wird die Halschlagader des Tieres geöffnet und das Blut in einer Schale aufgefangen. Nun sind die beiden Bestandteile des Opfers bereitgestellt: Leib und Blut. Das Blut wird vom Priester vor den Altar gebracht und dort präsentiert, vermutlich mit folgendem, vom Priester gesprochenen Satz: Das ist das Blut der Sarah, nämlich das von Sarah gestiftete Opferblut. Das Blut wird rasch, nämlich bevor es gerinnt, an den Fuß des Altars gegossen und vom Wasser einer Spülanlage weggeschafft. Dann wird der Leib des geschlachteten Tieres vom Priester ebenfalls vor den Altar gebracht. Wiederum erfolgt die Präsentation, vermutlich mit den Worten: Dies ist der Leib der Sarah, d.h. das von Sarah gestiftete Opfertier. Im Anschluss daran wird das Tier zerlegt, und ein kleiner Teil der Innereien wird auf dem Altar verbrannt. Auch Brot und Wein werden als Begleitopfer dargebracht – das Brot wird verbrannt und der Wein ausgeschüttet. Der zum Schluss verbleibende restliche Tierleib wird zwischen dem Priester und Sarah aufgeteilt. Sarah feiert mit ihrer Reisebegleitung ein Fest, wobei das Opfertier verzehrt wird. Zum Mahl gehören wiederum, wie zur Opferhandlung selbst, Brot und Wein.

Wie steht Jesus zu solchem Opfer? Jesus lehnt den kostspieligen, von Priestern und Händlern am Jerusalemer Tempel beherrschten Betrieb des Privatopfers ab. Händler und Geldwechsler vertreibt er – so überliefert als sein gewaltsamer Akt der Störung öffentlicher Ordnung an sakraler Stätte. Im Anschluss daran führt er, abseits des Tempels, eine eigene, neue Praxis des Dankopfers ein. Dabei wird kein Tier geschlachtet; nur Brot und Wein werden Gott in dankbarer Geste geweiht und dann verzehrt. Dabei wird auf Elemente des am Tempel gefeierten Dankopfers zurückgegriffen.

Erstens: Im priesterlichen Ritual ist die zentrale Opferhandlung, wie schon erwähnt, die Übereignung einer Gabe an Gott (also nicht die Tötung des Tieres). Beigegeben werden den beim Tieropfer verbrannten Teilen auch Brot und Wein. – Bei Jesus werden nur Brot und Wein an Gott übereignet.

Zweitens: Im priesterlichen Ritual scheint der Priester das Opfer mit einem Spruch am Altar präsentiert zu haben. Dieser Spruch identifizierte Leib und Blut – die beiden Teile des Tieropfers – als persönliche Gaben eines bestimmten opfernden Laien. – Der priesterliche Spruch wird von Jesus aufgegriffen und wiederholt: „Das ist mein Leib“ und „Das ist mein Blut“ lautet die jeweilige Präsentationsformel. Diese Opferformel bedeutet: Das ist die von mir dargebrachte Opfergabe. Über Brot und Wein gesprochen, besagt die Formel, dass es sich nicht um die Vollgestalt des Tieropfers handelt, sondern um ein vegetabilisches Ersatzopfer, wie es von mittellosen Juden dargebracht wurde.

Drittens: Im priesterlichen Ritual wird die Opferhandlung mit einem Mahl abgeschlossen; dabei wird das geschlachtete Opfertier verzehrt. – Der Verzehr von Brot und Wein, der auf die Darbringung des jesuanischen Opfers folgt, entspricht dieser Opfermahlzeit.

Das neue, von Jesus praktizierte Opfer weist mehrere hervorstechende Eigenschaften auf. Es ist billiger als das traditionelle Privatopfer am Tempel, benötigt man doch nur etwas Brot und Wein, nicht aber einen ganzen Ziegenbock oder ein ganzes Lamm. Der Opfernde ist nicht auf die Mithilfe eines Priesters angewiesen und muss einen solchen auch nicht entlohnen; das neue Opfer kann vom Laien selbst dargebracht werden. Das neue Opfer ist auch nicht mehr auf den Jerusalemer Tempel als Opferstätte angewiesen; es kann überall dargebracht werden. Es mag allerdings sein, dass Jesus die von ihm eingeführte neue Opferart nur in Jerusalem selbst praktiziert hat, also an einem heiligen Ort. Schließlich: Das neue Opfer hat nichts mit Jesus persönlich zu tun. Jesus bleibt ganz im Hintergrund als Prophet, der eine neue, für alle Juden mögliche Art der Opferdarbringung vorschlägt. Alle werden gewissermaßen zu Priestern!

Abschließend ist das Ziel der Opferpraxis Jesu zu bedenken. Jesu Opfer ist in die Geschichte des Gottesdienstes als Eucharistie eingegangen. Dieses griechische Wort bedeutet „Danksagung“. Zur Zeit Jesu bezeichnet es das geläufige, zum Dank für göttliche Wohltat dargebrachte Privatopfer. Jesus zeigt seinen Anhängern – und allen jüdischen Zeitgenossen –, wie eine Danksagung, eine *eucharistia*, vollzogen werden kann. Zur Veranschaulichung mag ein (von mir frei erfundenes) Jesuswort dienen, das eine aus der Bergpredigt geläufige Form aufgreift: *Zu den Alten hat man gesagt: Dankt Gott durch die Gabe eines Schafs oder einer Ziege; ich aber sage euch: Ein Stück Brot und ein Becher Wein sind eurem himmlischen Vater nicht weniger genehm.*

Jesus hat also das Opfer als solches nicht abgeschafft. Das am Jerusalemer Tempel täglich dargebrachte nationale Gemeinschaftsopfer hat er nie angegriffen oder in Frage gestellt. Es ging ihm nur um das Privatopfer. Dieses sollte von Tempel, priesterlicher Mitwirkung und Abgabe an die Priester frei sein und keine kostspielige Tierschlachtung zur Voraussetzung haben. Es sollte genügen, Gott Brot und Wein als Gabe anzubieten. Dabei geht Jesus allerdings nicht so weit, wie wir heute wohl rasch gehen würden. Wir würden zweifellos dazu neigen, das Opfer ganz abzuschaffen. Als Begründung würden wir vorbringen: ein an Gott gerichtetes Gebet genügt. Einen solchen radikalen Vorschlag kennt Jesus nicht. Ob der Vorschlag der Abschaffung des Opferwesens unter den alttestamentlichen Propheten vielleicht einmal aufgetaucht ist, zum Beispiel bei Jeremia, ist in der Forschung umstritten. Zumindest lässt sich sagen: Es mag einen

solchen allein auf Innerlichkeit des Gebets Wert legenden Vorschlag in Israels Religionsgeschichte gegeben haben; in der Zeit Jesu aber war er längst vergessen und wurde von keinem jüdischen Propheten oder Schriftgelehrten vorgebracht. Jesus legte also, wie die meisten Menschen der alten Welt, Wert auf das Opfer oder zumindest auf eine das Gebet begleitende Geste. Vielleicht darf gesagt werden: Das Gebet bedarf einer Stütze durch eine äußere heilige Handlung und soll, wenn besonders feierlich, von einer solchen Handlung begleitet sein.

Die heilige Handlung, die Jesus vornimmt, besteht in der Präsentierung von Brot und Wein und im Aussprechen der Opferformel: „Das ist mein Leib. Das ist mein Blut.“ Mit diesem doppelten Spruch, der sich allein an Gott richtet, und ihm die materiellen Gaben zueignet, bleibt im Christentum eine priesterliche Opferformel lebendig, die im Judentum längst untergegangen ist, denn sie wird seit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. bis heute nicht mehr gebraucht.

Die von mir versuchte Rekonstruktion beruht auf einer historischen Analyse des Opferwesens am Jerusalemer Tempel und einer kritischen Lektüre der Evangelien. Die Forschung ist sich heute einig, dass von einer Einsetzung des Abendmahls am Abend vor Jesu Tod keine Rede sein kann. Auch die Stiftung des Abendmahls im Rahmen eines jüdischen Passahmahles gilt heute als spätere, historisch nicht verwertbare Legendenbildung. Meine Rekonstruktion bezieht sich ausschließlich auf Themen und Worte der neutestamentlichen Überlieferung, die von der heutigen Forschung als authentisch anerkannt werden.

Die Betrachtung des priesterlichen Milieus abschließend, können wir zusammenfassen. Wir haben gesprochen von Jesu Auseinandersetzung mit dem priesterlichen Opfer am Tempel und seiner Schaffung eines neuen Opfers – eines Opfers von Laien. Nach Jesu Tod wurde das von ihm gestiftete Opfer in der Gemeinde weiter vollzogen, doch alsbald mit weiteren Erklärungen versehen. Das wird uns der Blick auf ein zweites Milieu lehren.

2. Das schriftgelehrte Judentum

Diese Gestalt des Judentums wird von Gelehrten beherrscht, die als Weise oder Schriftgelehrte bekannt sind. Wir dürfen sie uns nicht als Mitglieder einer offiziellen Körperschaft vorstellen, sondern als eine Schicht Intellektueller, die, oft unterstützt von der Gemeinde, in der sie lebten, ihre Zeit damit verbrachten, die heiligen Bücher zu studieren. Sie betrachteten das Judentum als Buchreligion, als Religion, die auf dem Studium einer Bibliothek alter und hochgeschätzter Bücher beruht, verfasst in einer in der Gegenwart kaum mehr verstandenen, aber von den Gelehrten erforschten Sprache. Schon früh schlossen sich einige Schriftgelehrte der Jesusbewegung an; vielleicht gehörten manche bereits zu Jesu ersten Freunden und Anhängern. Wir werden sogleich sehen, dass schriftgelehrte Arbeit ihre Spuren in der frühen Deutung des Abendmahls hinterlassen hat.

Wir finden solche Spuren im ersten Korintherbrief. Dort gibt Paulus die von ihm empfangene Abendmahlsüberlieferung wie folgt wieder:

„Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: „Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sprach: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr dar- aus trinkt, zu meinem Gedächtnis!“ (1 Kor 11,23-25, Einheitsübersetzung)

Paulus leitet diesen Abschnitt ein mit den Worten: „Ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe.“ Man fragt sich, was genau gemeint ist. Von wem hat Paulus diese Überlieferung empfangen? Offenbar will er sagen: er, Paulus, stehe in einer ununterbrochenen Überlieferungskette, die mit Jesus beginnt. Konkret dürfte Paulus diese Tradition in Antiochia erhalten haben. Antiochia ist heute die türkische Stadt Antakya, gelegen unweit der Mittelmeerküste an jener Stelle, wo die Türkei sich am Mittelmeer mit Syrien trifft. Heute ist Antakya keine sehr bedeutende Stadt; in der Antike war sie eine Weltstadt – die drittgrößte Stadt im Römischen Reich nach Rom und Alexandria. Dort gab es schon früh Christen, und der Name „Christiano!“ für die neue Gemeinschaft kam dort auf (Apg 11,26). Paulus lebte in Antiochia, bevor er seine unstete Existenz als Wandermissionar aufnahm. Er gehörte zweifellos zu jenen „Propheten und Lehrern“, die nach dem Bericht der Apostelgeschichte die dortige Gemeinde leiteten (Apg 13,1). Propheten und Lehrer aber sind in den jüdischen Schriften bewanderte Gelehrte. In Antiochia lebte neben Paulus auch der spätere Missionar Barnabas, und der Hebräerbrief als hochrangiges schriftgelehrtes Werk mag in Antiochia entstanden sein, stammt er doch von einem Verfasser, der „dem urchristlichen Stand der Lehrer zuzurechnen ist.“⁶ Zweifellos lebte im 1. Jahrhundert die größte christliche Gemeinde in Antiochia.

Die antiochenische Abendmahlsüberlieferung weist deutliche Spuren schriftgelehrter Arbeit auf, und daher müssen wir uns zuallererst in Erinnerung rufen, dass die Weisen in der langen Tradition der Schreiber des alten Vorderen Orients stehen. Tatsächlich lassen sie sich als deren Nachfahren verstehen. Von ihren Vorläufern haben sie ein Interesse ererbt an allem, was mit Gesetz und Rechtsgeschäften zusammenhängt. Demgemäß waren sie bestrebt, alle Zweige des Rechts zu beherrschen, das Zivilrecht ebenso wie das religiöse Recht. Ihre Lieblingsidee war die Idee des Vertrags, und so spezialisierten sie sich im zivilen Bereich auf das Ausstellen und die Beurteilung von Eheverträgen, während sie auf dem Gebiet der Religion die Beziehung zwischen Gott und Mensch als Vertrag zu verstehen suchten, der in der fernen Vergangenheit geschlossen worden war: der am Berg Sinai geschlossene Bund. Dieser Bund ist jedoch durch Israels Ungehorsam stark erschüttert worden. Das Scheitern der jüdischen Monarchie im 6. Jahrhundert v. Chr., die Ausbildung einer jüdischen Diaspora und die Beherrschung der Heimat durch fremde politische Mächte (zuletzt die Römer) gelten als Zeichen göttlichen Zornes und der Erschütterung des Bundes. Dennoch hofft man auf eine Besserung der Verhältnisse. Eine solche Besserung muss allerdings mit einer Erneuerung des Bundes oder einem neuen Bundesschluss einhergehen. Nach Auffassung der frühchristlichen Schriftgelehrten ist dieser neue Bundesschluss jedoch bereits geschehen – nämlich durch Jesus Christus. Viele frühchristliche Dokumente äußern

⁶ Weiss (1991), S. 66.

diese Überzeugung. Dazu gehört besonders der Hebräerbrief, der eine ausgearbeitete Bundestheologie enthält. Christus wird im Hebräerbrief als Mittler und Bürge des neuen Bundes verstanden. In diesem Zusammenhang beruft sich der Hebräerbrief auf ein Wort aus dem Buch Jeremia: „Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr, da werde ich für das Haus Israel und das Haus Juda einen neuen Bund stiften. [...] Dann will ich gnädig verfahren mit ihren ungerechten Taten und nicht mehr gedenken ihrer Sünden“ (Hebr 8,8.12, Zitat aus Jer 31).

Der Begriff des Bundes wurde auch zur Erklärung des Abendmahls herangezogen. Die Beziehung zwischen neuem Bund und Abendmahl drängt sich nicht von selbst auf, doch eine genaue Lektüre und sorgfältige Deutung einer Schlüsselstelle über den Sinaibund überzeugte die christlichen Gelehrten davon, dass es sinnvoll ist, die Bundestheologie anzuwenden und für das Verständnis des Abendmahls fruchtbar zu machen. Die einschlägige Stelle Exodus 24 beschreibt den Bundesschluss als die Abfolge mehrerer ritueller Akte. Zuerst wurde das Bundesgesetz den versammelten Israeliten vorgelesen; dann wurden Tieropfer dargebracht; das Opferblut, in Gefäßen aufgefangen, wurde an den Altar gesprengt und auf die Gemeinde mit den Worten: „Seht, das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch schließt“; zusammen mit siebenzig Ältesten bestieg Mose den heiligen Berg, wo sie „Gott schauten und aßen und tranken“. An einer Stelle des Rituals, vermutlich am Anfang, wurden zwölf Pfeiler als Bundesdenkmal errichtet. Nicht alle diese rituellen Akte finden eine Entsprechung in der Feier des Abendmahls, doch die christlichen Gelehrten bestanden auf einer gewissen Analogie. Da war ein Bund, besiegelt durch das Vergießen von Christi Blut am Kreuz, und es gab ein Mahl, bei dem das Trinken eines Bechers Wein als Zeichen des Bundes galt. „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut“ (1 Kor 11,25) bedeutet ganz einfach: dieser Becher ist das Zeichen des neuen Bundes, besiegelt durch das Opfer – oder das Blut – Christi.

Die christlichen Weisen gingen noch darüber hinaus, indem sie ihr juridisches Denken auf den Begriff des Opfers anwendeten. Steht es einmal fest, dass sich der Tod Jesu als eine Art Opfer auffassen lässt, dann lässt sich das Opfer als ein Rechtsgeschäft analysieren: Christus gab sein Leben dahin, und Gott gibt dafür als Gegengabe – nun, was? Die Antwort fiel nicht schwer: Gott gewährt die Vergebung der großen nationalen Sünde, des Abfalls von der ausschließlichen Verehrung des einen Herrn. Der Belegtext dafür fand sich im Buch des Propheten Jesaja, in einem der Lieder, das vom Leiden und Sterben einer geheimnisvollen anonymen Gestalt handelt, des Gottesknechts. Nach einer plausiblen, von der modernen Bibelwissenschaft vorgetragenen Vermutung handelt es sich um den letzten, im 6. Jahrhundert v. Chr. im babylonischen Exil lebenden König von Jerusalem.⁷ Jojachin war im Alter von 18 Jahren König geworden, und zwar in Kriegszeiten. Er regierte nur drei Monate, nur um zu erleben, wie seine Hauptstadt von babylonischem Militär erobert und er selbst mit vielen Judäern nach Babylonien verschleppt wurde. Dort befand sich Jojachin siebenunddreißig Jahre in Haft, und nach seiner Freilassung hat der offenbar schwerkranke König nicht mehr lange gelebt. Jene Lieder vom Gottesknecht schildern uns einen frommen, Gott treu erge-

⁷ Goulder (2002).

benen König, der viel leiden und schließlich sterben musste. Er verkörpert das Schicksal des frommen, leidenden, aus seiner Heimat verschleppten Volkes. Seinem Tod wird die Kraft des erlösenden Martyriums und damit Sühne für die Sünde zugeschrieben. In einem der Lieder über den Gottesknecht heißt es wörtlich: „Er hat seine Seele ausgeschüttet in den Tod und sich zu den Missetätern zählen lassen. Die Sünden vieler hat er getragen, und für die Missetäter Fürbitte getan“ (Jes 53,12). Im 1. Jahrhundert n. Chr. war die Identität dieses Gottesknechts längst in Vergessenheit geraten, und die christlichen Gelehrten lasen den jesajanischen Text als auf Christus hinweisende Prophetie. Und sie führten diese Erkenntnis in die Abendmahlstradition ein. In dem von Paulus angeführten Wortlaut klingt der Gedanke nur vage an: „Das ist mein Leib *für euch*.“ Im Matthäusevangelium findet sich eine vollständigere Fassung, die den Gedanken deutlich ausspricht: „Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26,28).

Bevor wir uns von der schriftgelehrten Arbeit verabschieden, noch ein kurzes Wort des Trostes, gerichtet an alle, die sich unwohl fühlen bei der Beschäftigung mit frühchristlichem Biblizismus und dessen undurchsichtigen Argumenten. Die Mentalität unserer frühchristlichen Weisen von Antiochia ist uns in der Tat sehr fremd, und kein einziger ihrer Gedankengänge erscheint uns als natürlich und einleuchtend. Sie waren Meister von anspruchsvoller Schriftauslegung, des weit hergeholtens Zitats, der feinen Anspielung und der kühnen Verknüpfung, und nur mit einiger Mühe und mit einer Schriftkenntnis, die der ihren vergleichbar ist, lässt sich in dieses esoterische Denken eindringen. Auch moderne Spezialisten können den schriftgelehrten Gedankengängen oft nur mit Mühe folgen. Oft bleibt die Frage: Wird eine theologische Aussage, die schon vorher bestand, nur durch ein Schriftzitat illustriert, oder ist die theologische Aussage selbst das Ergebnis der Schriftauslegung? Was immer die Antwort sein mag, eines ist sicher: Die frühchristlichen Schriftgelehrten hatten niemals die Absicht, ihr Denken den gewöhnlichen Mitgliedern der Gemeinde verständlich zu machen; wenn sie sprachen oder schrieben, wandten sie sich in erster Linie an ihresgleichen, ganz so wie heutige Gelehrte ihre eigenen Publikationen, Fachorgane und Webseiten besitzen, ganz zu schweigen von ihrer eigenen Fachsprache und esoterischen Terminologie. So müssen wir zufrieden sein mit der Einsicht, dass das Milieu frühchristlicher Schriftgelehrsamkeit nicht weniger deutliche Spuren in der Abendmahlsüberlieferung hinterlassen hat als das andere von uns betrachtete Milieu: das der Priester. Indes ist noch ein weiteres Milieu zu betrachten.

3. Das magische Judentum

Es wäre falsch, das Milieu der Zauberei und ihrer Adepten nur außerhalb des Judentums, etwa in der hellenistischen Welt, zu suchen. Deuteronomium und Priesterschrift als aller Magie feindliche alttestamentliche Schriften, sind nicht repräsentativ, das ist jedem bewusst, der sich mit dem Büchlein Tobit (mit seinem Glauben an die magische Qualität von Galle, Herz und Leber eines bestimmten Fisches) und mit Jesu Austreibung von Krankheitsdämonen befasst. Neben einem magiefeindlichen Judentum gibt es auch ein magiefreundliches, ein magisches Judentum, und ohne dieses sind viele

Züge des frühen Christentums nicht zu verstehen. Das soll nicht besagen, das Abendmahl als solches entstamme einem magischen Zusammenhang. Aber es gab schon früh eine magische Interpretation des Abendmahls.

Verstreut über die beiden Abendmahlskapitel des ersten Korintherbriefs (Kapitel 10 und 11) finden sich mehrere seltsame, von Paulus nicht weiter ausgeführte Hinweise. Bei seiner Wanderung durch die Wüste wurde Israel nicht einfach mit Wachteln, Manna und Wasser aus dem Felsen ernährt, sondern erhielt, verborgen in diesen Lebensmitteln, geistliche Speise und geistlichen Trank. Die Quelle dieser Gaben aber ist Christus (1 Kor 10, 1-4). Nach Ernst Käsemann⁸ ist das eine Anspielung auf das Abendmahl: Der Geist (das *pneuma*) werde durch den Genuss von Brot und Wein vermittelt. Brot und Wein sind also Träger des Christusgeistes. Als Bestätigung für diese Auffassung wird ein weiteres paulinisches Zitat angeführt: „Alle wurden wir [im Abendmahl] mit dem einen Geist getränkt“ (1 Kor 12,13). Dann folgt der Vergleich zwischen dem heidnischen Tisch der Dämonen und dem christlichen Tisch des Herrn; jeweils erhält der Essende Anteil an einer spirituellen Realität – der Wirklichkeit von bösen Geistern bzw. der Wirklichkeit Christi (1 Kor 10,14 f-22). Mag diese Vorstellung nur unvollständig vermittelt werden, im 11. Kapitel wird sie ergänzt, wenn auch nicht geradezu verdeutlicht. Nun lesen wir: „Wer unwürdig von dem Brot isst und aus dem Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig am Leib und Blut des Herrn. Jeder soll sich selbst prüfen; erst dann soll er von dem Brot essen und aus dem Kelch trinken. Denn wer davon isst und trinkt, ohne zu bedenken, dass es der Leib [Christi] ist, der zieht sich das Gericht zu, indem er isst und trinkt. Deswegen sind unter euch viele schwach und krank, und nicht wenige sind schon entschlafen“ (1 Kor 11,27-30). Eine mögliche Weise, diesen Text zu verstehen, ist jene, die in dem Ausdruck „der Leib Christi“ das geistvermittelnde Brot sieht. Nach Ernst Käsemann lässt sich der Hinweis auf Krankheit und Tod der unwürdigen Essenden nur dann verstehen, wenn man die heilige Speise als geistvermittelnde Arznei der Unsterblichkeit begreift. Darin sei das eigentliche Anliegen der paulinischen Abendmahlslehre zu sehen. Käsemann wörtlich: „Zugespitzt gesagt, müsste man von Paulus her erwarten, dass das Brotwort lautete: dies ist mein Geist. Und nochmals zugespitzt gesagt, ist das tatsächlich die Meinung des Apostels.“⁹

Nehmen wir diese Deutung als richtig an, dann ergibt sich eine schlüssige Abfolge der Themen im ersten Korintherbrief: Zuerst wird das geistverleihende Abendmahl abgehandelt, dann folgt, in Kapitel 12, die Lehre von den Geistesgaben, den „Charismen“: „Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur einen Geist“, usw.

So undeutlich die paulinischen Anspielungen auf das in der Gemeinde praktizierte Abendmahl auch bleiben, durch Käsemanns beherzte Interpretation werden sie sprechend. Ihre Denkmöglichkeit lässt sich anhand des johanneischen Sakramentalismus erläutern, denn auch im Johannesevangelium gibt es eine vergleichbare Jesusspeise und einen Jesustrank. Die Massivität des einschlägigen Abschnitts pflegt von jeher zu irritieren. Ganz ähnlich wie Paulus setzt auch Johannes ein mit einem Hinweis auf die Speisung Israels in der Wüste:

⁸ Käsemann (1960).

⁹ Käsemann (1960), S. 33.

„Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben. So aber ist es mit dem Brot, das vom Himmel herabkommt: Wenn jemand davon isst, wird er nicht sterben. Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben. Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, [ich gebe es hin] für das Leben der Welt. – Da stritten sich die Juden und sagten: Wie kann er uns sein Fleisch zu essen geben? Jesus sagte zu ihnen: Amen, amen, das sage ich euch: Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esst und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch. Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am Letzten Tag. Denn mein Fleisch ist wirklich eine Speise, und mein Blut ist wirklich ein Trank. Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich bleibe in ihm. ... Dies ist [also] das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Mit ihm ist es nicht wie mit dem Brot, das die Väter gegessen haben; sie sind gestorben. Wer aber dieses Brot isst, wird leben in Ewigkeit (Joh 6,48-58).“

Bei Johannes ist die Vorstellung noch massiver als bei Paulus: Durch die eucharistische Speise verbindet sich der Essende geradezu physisch mit Christus. – Wir sollten es uns nicht nehmen lassen, noch kurz auf einen weiteren Johannestext hinzuweisen; obwohl oft übersehen, ist er doch für unser Thema äußerst lehrreich. Er berichtet von schwarzer Magie: Jesus reicht dem Verräter Judas einen Bissen Brot; als Judas das Brot isst, fährt der Teufel in ihn (Joh 13,26-27). Das ist eine negative Kommunion: anstatt des heiligen Geistes wird hier ein böser Geist mittels einer Speise in einen menschlichen Leib eingeführt, um diesen fortan zu bestimmen.

Ein wirkliches Verständnis der paulinischen wie der johanneischen Abendmehlsauffassung erreichen wir erst, wenn wir vergleichbare antike Rituale heranziehen. Diese gibt es tatsächlich. Einige charakteristische Beispiele lasse ich folgen:

Einer der griechischen magischen Papyri enthält das Rezept für ein besonderes, aus Gerste hergestelltes Brot, das weibliche Gestalt haben soll und die Mondgöttin Selene darstellt.¹⁰ In dem Brot soll sich das Wesen oder die Kraft der Göttin verkörpern. Jeden Monat in einer bestimmten Nacht nach vorausgehendem Fasten verzehrt, vermittelt dieses Brot besondere Kräfte. – Auch Getränk dient in der Magie als Träger übernatürlicher Kraft. Ein jüdischer Zauberspruch kann dies illustrieren. Der Magier bittet den himmlischen Geist Davids: „Komm herab in diesen Becher, der vor mir steht. Fülle ihn mit Gnade und einem heiligen Geist, so dass er [der Inhalt des Bechers] in mir eine neue Pflanzung hervorbringe.“¹¹ Was der Geist Davids vermitteln soll, ist die Fähigkeit zum Gesang, war doch David nach jüdischer Überlieferung ein begnadeter Psalmensänger.

Die beiden angeführten Beispiele können die paulinische Auffassung des Abendmahls gut illustrieren, haben wir es doch jeweils mit einem Ritual zu tun, das einem Menschen mit Hilfe von Speise und Trank göttliche Kräfte beschert.

Beim Johannesevangelium liegen die Dinge etwas anders. Liest man den angeführten Abschnitt mit den Augen eines Adepten antiker Magie, so drängt sich der

¹⁰ Betz (1992), S. 28-29.

¹¹ Meyer/Smith (1994), S. 279.

Vergleich mit Liebes- und Bindungszauber auf. Ein Beispiel dafür ist folgendes heidnische Rezept:¹² Ein Liebhaber soll seiner Geliebten Wein zu trinken geben, um sie an sich zu binden. Der Wein wird mittels einer kleinen mythischen Erzählung (einer sogenannten historiola) zum Blut des Geliebten erklärt: Einst hatte Osiris der Göttin Isis Wein gereicht, das als Osirisblut galt. Die dadurch zustande gekommene Liebe war so stark, dass Osiris von Isis nach seinem Tod wieder ins Leben zurückgerufen werden konnte. Wenn der stärkere Partner (also Osiris oder Christus) einem schwächeren Partner sein Blut in der Gestalt von Wein zu trinken gibt, entsteht eine feste, den Tod überdauernde und überwindende Bindung. Der Zaubertrank sichert gleichzeitig ewiges Leben und ewige Liebe. Die vielen auffälligen Übereinstimmungen lassen uns weithin gleichartige magische Milieus innerhalb von Hellenismus, Judentum und Christentum erleben.

Diesen Gedankenkreis nicht weiter verfolgend, breche ich die historische Analyse ab. Ich fasse zusammen:

4. Zusammenfassung

Der erste Brief des Apostels Paulus an die Gemeinde in Korinth ist das früheste Zeugnis für die Eucharistie. In diesem Text finden wir drei miteinander kombinierte Bedeutungen, die der Feier gegeben werden: Es ist ein Opfer („das ist mein Leib“); es ist ein Opfer, das den neuen Bund mit Gott besiegelt („dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut“); und es ist außerdem ein heiliges Mahl („geistliche Speise – geistlicher Trank“). Jede der drei Bedeutungen lässt sich auf ein bestimmtes jüdisches Milieu und eine bestimmte Person oder einen Personenkreis zurückführen – Jesus in Jerusalem, Schriftgelehrte in Antiochia, Paulus in Korinth (siehe Abbildung).

Priesterliches Judentum	Schriftgelehrtes Judentum	Magisches Judentum
1) Jesus in Jerusalem 2) Grundgedanke: Gott dargebrachtes Opfer	Gelehrte in Antiochia Christi Opfer, das den neuen Bund mit Gott besiegelt	Paulus in Korinth heiliges Mahl
3) „das ist mein Leib“ (1 Kor 11,24)	„dieser Kelch ist [Zeichen für] den neuen Bund [mit Gott]“ (1 Kor 11,25)	„geistliche Speise – geistlicher Trank“ (1 Kor 10,3-4)

Das private Dankopfer am Tempel bildet die Grundlage der von Jesus gefeierten Eucharistie; dann kommt als zweite Schicht die schriftgelehrte Auslegung des eucharistischen Opfers durch den Hinweis auf den neuen Bund als göttlicher Lohn für das Lebensopfer Jesu; und zuletzt folgt die Interpretation von Brot und Wein als heilige Speise in einem magischen Milieu. Alle drei Deutungen – Opfer, Bundesopfer Christi und magisches Mahl – haben sich auf die 2000-jährige Geschichte des Abendmahls ausgewirkt.

¹² Betz (1992), S. 220-221.

Literatur

1. Betz (1992): Hans Dieter Betz (Ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Bd. 1, Chicago ²1992.
2. Catto (2007): Stephen K. Catto, *Reconstructing the First-Century Synagogue*, London 2007.
3. Goulder (2002): Michael Goulder, *Behold my Servant Jehoiachin*, *Vetus Testamentum* 52 (2002), S. 175-190.
4. Jeremias (1960): Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen ³1960.
5. Käsemann (1960): Ernst Käsemann, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. I, Göttingen 1960, S. 11-34.
6. Lang (1998): Bernhard Lang, *Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, München 1998.
7. Lang (2005): Bernhard Lang, *Brauchtum/Fest. Bibeltheologisch*, in: Peter Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 1, Neuausgabe 2005. München 2005, S. 178-186.
8. Meyer/Smith (1994): Marvin Meyer and Richard Smith (Eds.), *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco 1994.
9. Smith (2003): Dennis E. Smith, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, Min. 2003.
10. Weiss (1991): Hans-Friedrich Weiss, *Der Hebräerbrief*, Göttingen 1991.

Blut im Flakon. Orientalische Fläschchen zur Präsentation des Blutes Christi im Mittelalter

Gia Toussaint

Mit den Worten *anima carnis in sanguine est* (die Seele des Leibes ist im Blut; Lev 17,11) und *sanguis enim eorum pro anima est* (ihr Blut gilt als ihre Seele; Dtn 12,23) weisen die biblischen Bücher Leviticus und Deuteronomium auf den Zusammenhang zwischen Leib, Seele und Blut. Das Blut als Träger der Seele ist an den Leib gebunden und wird im Tod mit dem Leib zugrunde gehen. Dieser zunächst für alle Menschen geltende Grundsatz sollte jedoch mit dem Tod Christi am Kreuz zumindest teilweise außer Kraft gesetzt werden. Als der Gottessohn sein Blut am Kreuz vergoss, waren viele bemüht, den kostbaren Träger seiner göttlichen Seele zu bewahren und sich seine Kraft anzueignen. Mehrere mittelalterliche Legenden wissen davon zu berichten. So soll Maria Magdalena, eine der Frauen aus dem Gefolge Christi, die vom Blut getränkte Erde sowie blutbefleckte Steine unter dem Kreuz gesammelt und in ihr Exil in der Provence mitgenommen haben. Allerdings wurden dort die wertvollen Reliquien mit der Heiligen beigesetzt und erst um 700 wiederentdeckt und geteilt, um so den Grundstock der südfranzösischen Heiligblutverehrung zu bilden.¹ Auch Nikodemus und Joseph von Arimathia, den an der Kreuzigung und ihren nachfolgenden Ereignissen unmittelbar Beteiligten, gelang es, sich in den Besitz des Blutes zu bringen – so berichten es zahlreiche apokryphe und legendarische Überlieferungen. Während Maria Magdalena die vom Blut benetzte Erde an sich nahm, verbinden sich diese Berichte eher mit den blutbenetzten Tüchern, die den Leichnam Christi umhüllten. Im Fall des Joseph von Arimathia verschmolzen verschiedene Erzähltraditionen mit der Artussage, so dass es zu der Schöpfung der Gralssage kam und sich auf diese Weise die Blutverehrung in England etablierte. Schließlich war auch Longinus, jener Soldat, der die Seite Christi öffnete, an der Kreuzigung beteiligt. Er bekam die Wunderwirkung des Blutes als erster zu spüren. Nicht nur, dass ihm während der Kreuzigung eine Bekehrung widerfuhr, er bestrich sich nach dem Lanzenstich sofort seine Augen mit der heilbringenden Substanz und wurde sehend. Später soll er das von ihm aufgefangene Blut nach Mantua gebracht haben, wo es die Grundlage der dort seit dem frühen Mittelalter nachweisbaren Blutverehrung bildet.² Aus diesen Ländern und Orten verbreitete sich die Blutreliquie durch Schenkungen und Teilungen im Laufe des Mittelalters in die übrigen Gebiete Mitteleuropas.³

Den genannten legendären Personen aus dem Umfeld der Kreuzigung ist eines gemeinsam: Alle flüchteten in das eine oder andere mitteleuropäische Land, wo sie

¹ Heuser (1948), S. 49.

² Zu den einzelnen Personen und Legenden, die unmittelbar mit der Entstehung des Blutreliquienkultes in Verbindung gebracht werden vgl. Heuser (1948), S. 49-52, 206-209.

³ Ergänzt wurden diese Blutreliquien durch die Verbreitung von Kreuzreliquien, die als Träger des Blutes Christi durch Pilger, aber vor allem die Kreuzfahrer aus dem Heiligen Land in den Westen kamen; vgl. Toussaint (2009).

verstarben und das kostbare Blut mit in ihr Grab nahmen. Bis zur wundersamen Auf-
findung ihrer Gebeine und des Blutes vergingen Jahrhunderte. Frühestens in der Karo-
lingerzeit, als das Christentum sich flächendeckend zu verbreiten begann, besann man
sich der Blutreliquien, um diese in eigenen Landen zu entdecken und ihnen eine neue,
unabhängige Tradition zuzuordnen. Vorbildhaft hierfür wirkte die reiche spätantike
Tradition der Verehrung des Kreuzesholzes als Träger des Blutes Christi sowie der Ver-
ehrung des Märtyrerblutes.

Bereits in der Spätantike galt das Blut Christi als unvergänglich. Es bewahrt nicht
nur seine äußere Gestalt, sondern vor allem die Kraft, sich immer wieder neu zu repro-
duzieren. Diese Kraft überträgt sich nach Paulinus von Nola (353/55-431) auch auf das
Kreuzesholz. Durch seine lebensspendenden Kräfte überstehe das Kreuzesholz jede
Partikelabtrennung ohne Schaden. Paulinus nennt auch die Kraft, die dies bewirkt – das
Blut Christi:

„Dieses Kreuz besitzt ja in gefühlloser Materie eine lebendige Kraft (*vis viva*); es
überläßt seit jener Zeit sein Holz fast täglich so den zahllosen Wünschen von
Menschen, daß es keinen Schaden spürt und gewissermaßen unberührt bleibt,
obwohl es täglich geteilt wird von denen, die es ergreifen und immer das ganze
verehren. Aber diese unverwesliche Kraft und unabnutzbare Festigkeit trinkt es
sicherlich vom Blut des Fleisches, das den Tod erlitten, aber die Verderbnis nicht
gesehen hat.“⁴

Trotz ständigen Zerteilens nimmt die Kreuzpartikel keinen Schaden: *crux in materia
insensata vim vivam tenens*. Die Kraft des Heilandsblutes überwindet die Gesetze der
Materie und schließlich, gemäß christlicher Glaubensvorstellung, auch den Tod. Schon
die ersten christlichen Märtyrer vergossen ihr Blut im Gedanken an die Überwindung
des Todes. Nach erlittener Pein würde ihnen sofort ein Platz im himmlischen Paradies
zur Rechten des Erlösers zukommen. Es nimmt nicht Wunder, daß die frühen Christen
sich gleich nach Hinscheiden der Märtyrer um deren Blut bemühten. Zahlreich sind die
Quellen, die belegen, wie die *imitatio Christi* der Märtyrer auch die Sammler ihrer krafter-
füllten Reliquien, vor allem denen ihres Blutes, auf den Plan rief. Prudentius (geb. 348;
gest. nach 405), ein Zeitgenosse des Paulinus von Nola, beschreibt, wie die Volksmenge
aus der Stadt drängt, um dem Martyrium beizuwohnen:

„Du konntest sehen, wie eine Menge Gläubiger aus der ganzen Stadt zusammen-
strömt, um die frischen Wunden [des Verletzten] auf weichem Lager zu stillen.
Einer küßt die den Leib zerfurchenden Kratzwunden, ein anderer leckt mit
Freude das den Leib rötende Blut. Viele tauchen Linnentücher in das Blut, um es
zu Hause als Schutzmittel auch für ihre Nachkommen aufzubewahren.“⁵

⁴ Paulinus von Nola (1998), Epistula XXXI, 275 (S. 742-744): *Quae quidem crux in materia insensata vim
vivam tenens ita ex illo tempore innumeris pene cotidie hominum votis lignum suum commodat, ut detrimenta non sentiat
et quasi intacta permaneat cotidie dividua sumentibus et semper tota venerantibus. Sed istam inputribilem virtutem et
indetribilem soliditatem de illius profecto carnis sanguine bibit, quae passa mortem non vidit corruptionem.*

⁵ Prudentius (1966), Peristephanon V (Passio Sancti Vincenti martyris), 333-344 (S. 305-306): *Coire toto
ex oppido turbam fidelem cerneret mollire praefultum torum, siccare cruda vulnera. Ille unguarum duplices sulcos pererrat*

Als Träger für das Blut dienten den fleißigen Sammlern Leinentücher, aber auch Schwämme. In seinem Hymnus auf den heiligen Hippolyt berichtet Prudentius:

„Mit [ihren eigenen] Kleidern trockenen sie den [blut]benetzten Sand aus, damit nichts von diesem Tau im Staub zurückbleibe: Klebt warmes Blut an den Spießen, so sammeln sie es mit einem darauf gedrückten Schwamm.“⁶

Das so gewonnene Blut konservierte man mitsamt dem blutgetränkten Leinen oder Schwamm in kleinen Fläschchen und bewahrte sie als Zeugnis ihres Martyriums am Grabe des Märtyrers in den Katakomben auf.⁷

Fläschchen mit geronnenem Christus- oder Märtyrerblut finden sich in vielen mittelalterlichen Kirchenschätzen, doch sind diese keineswegs spätantiker Provenienz, sondern datieren zumeist aus dem Hochmittelalter. Die Bergkristallflakons, in denen die Blutreliquien aufbewahrt werden, sind erstaunlicherweise zumeist islamischer Herkunft.⁸ Öffnet man die Ampullen, so zeigt sich häufig, dass es sich bei den Stoffen, die als Träger des kostbaren Blutes dienen, um wertvolle Gewebe aus dem byzantinischen, manchmal auch arabischen Raum handelt. Bis heute ist kaum nachvollziehbar, wann, woher und zu welchem Anlass die unterschiedlichen Kristallfläschchen, Ampullen und Stofffragmente in den Westen gelangten. Manche von ihnen sind bereits in Inventaren des 11. und 12. Jahrhunderts nachweisbar.⁹ Spätestens seit der Ottonenherrschaft bestanden rege Handelsbeziehungen mit Byzanz, das seinerseits mit den Fatimiden in Ägypten in regem Austausch stand.¹⁰ Es kann daher davon ausgegangen werden, dass ab dem 10. Jahrhundert kostbare Bergkristallgefäße im höfischen Umfeld des Westens bekannt waren.¹¹ Mit der Veräußerung und Zerstreung des Fatimidenschatzes um 1067/8 sind tausende wertvoller Kristallgefäße über Kairo auf den Markt gekommen und wurden im gesamten Mittelmeerraum gehandelt.¹² Auch die Invasion der Kreuz-

osculis, hic purpurantem corporis gaudet cruorem lambere. Plerique vestem linteam stillante tingunt sanguine, tutamen ut sacrum suis domi reservent posteris.

⁶ Prudentius (1966), Peristephanon XI (Ad Valerianum episcopum de passione Hippolyti beatissimi martyris), 141-144 (S. 374-375): *Palliolis etiam bibulae siccantur harenae, ne quis in infecto pulvere ros maneat. Si quis et in sudibus recalenti aspergine sanguis insidet, hunc omnem spongia pressa rapit.*

⁷ Jox (1880), S. 19-20.

⁸ Diese Objekte sind in der Forschung unter dem Aspekt eines Heilig-Blut-Reliquiars bislang nicht häufig behandelt. Eine Ausnahme bildet Makariou (1970), S. 239-247, deren Beitrag jedoch verschiedene interpretatorische Schwächen aufweist.

⁹ Vgl. die in den mittelalterlichen Schatzverzeichnissen genannten Objekte, die allerdings alle verloren sind: Bischoff (1967), S. 18 (Nr. 6): *Digitus sancte Gertrudis in crystallo*, Bamberger Dom, Verzeichnis von 1127; Bischoff (1967), S. 65 (Nr. 57): *In crystallo autem secundum columbe speciem formato habentur reliquie sancti Agapiti. Et in alio crystallo rotundo sunt reliquie sancti Supplicii et aliorum*, Muri, Benediktinerabtei, Verzeichnis von Mitte des 12. Jahrhunderts; Bischoff (1967), S. 72 (Nr. 64): *Hee sunt reliquie que continentur in crystallo cavato: de ligno Domini, ... sancte Margarete virginis et martyris*, Paderborn, Abdinghofkloster, 11./12. Jahrhundert.

¹⁰ Cutler (2001), S. 247-278, und Shalem (2008), S. 65-81.

¹¹ Die Ottonen unterhielten keine Handelsbeziehungen nach Ägypten; vgl. Mathews (1999), S. 181.

¹² Die Plünderung und Zerstreung des Fatimidenschatzes wird im Bericht des al-Maqrīzī beschrieben; dort ist davon die Rede, dass 18.000 Gefäße aus Bergkristall und Glas veräußert worden seien. Die Quelle edierte Kahle (1935). Auf Grundlage nicht zuletzt dieser Quelle werden heute die meisten der

fahrer im 12. Jahrhundert trug dazu bei, dass Luxusgüter, wie eben Kristallfläschchen, den Westen erreichten. Unklar ist, was sich in den einzelnen Flakons bei Ankunft im Westen befunden hat. Bekannt ist nur, dass die ägyptischen Flakons ursprünglich zu- meist als Behälter für parfümierte Substanzen, wie Öle oder Salben, gedient hatten. Ob sich diese sich noch in den Ampullen befanden oder die Fläschchen leer waren, lässt sich nicht mehr ermitteln. Tatsache ist jedoch, dass die heute in den Schatzsammlungen vertretenen Bergkristallgefäße vielfach als Reliquienbehälter Verwendung fanden, und es spricht manches dafür, dass die Reliquien, häufig Christus- oder Märtyrerblut, erst im Westen eingelegt worden sind.

Im Abteischatz von St. Johann, Aachen-Burtscheid, befindet sich ein solches un- gewöhnliches Reliquiar, dessen Corpus aus einem orientalischen Fläschchen mit spangenartiger Einfassung besteht (Abb. 1).¹³ Der Tradition nach zu den ältesten Stü- cken des Schatzes gehörend, wird das Objekt mit der Gründungszeit des Klosters um 1000 in Verbindung gebracht. Wann das Fläschchen wirklich nach Burtscheid kam, ist unbekannt. Der kleine, nur 5,7 cm hohe Flakon ist sicher der älteste Bestandteil des Reliquiars und wahrscheinlich in vorfatimidischer Zeit im Raum Fustat (Kairo), Ale- xandria, Bagdad oder Basra entstanden.¹⁴ Aus einem Bergkristallblock geschnitten, weist es nur eine zentrale Bohrung auf. Vier quadratisch von außen um die Bohrung angeordnete, schildförmige, leicht konkav gewölbte Blätter mit einem linsenförmigen, konvex geschliffenen Querriegel in der Schildmitte zieren die Ampulle. Unten sitzt das Gefäß auf einer geraden vergoldeten Auflagefläche, die heute auf einem Fußteil des 19. Jahrhunderts ruht. Von der Standfläche ausgehend führen vier schmale, ebenfalls ver- goldete Metallbänder zwischen den vier Schildblättern nach oben und münden in einem Metallring, der den Flaschenhals umfaßt. Auf diesem Ring ruht eine Manschette, die den teilweise zerstörten Flaschenhals schützt und mit einer, auf seinen Inhalt verwei- sende Inschrift versehen ist: + *S(ANCTI) IOH(ANN)IS B(APTI)S(T)E S(ANCTI) ZACHARIE PAT(R)IS EI(VS)* (vom heiligen Johannes dem Täufer, vom heiligen Zacharias, dessen Vater).¹⁵ Oberhalb der auf das Ende des 12. Jahrhunderts datierten Inschrift geben kleine Blendarkaden den Blick auf den Flaschenhals frei.¹⁶ Sowohl der Flaschenhals als auch die zentrale Bohrung dienen als Reliquiendepositorium. Letztere beherbergt einen Zahn des Zacharias, der samt eines kleinen Stückchens des Kiefer- knochens sichtbar ist, da er – eine Ausnahme bei den kleinen Bergkristallfläschchen

kunstvoll geschnittenen Bergkristallgefäße als fatimidisch angesehen; vgl. Erdmann (1940) und im Anschluß Shalem (1998). Allerdings wird auch die Meinung vertreten, dass die Flakons aus Byzanz stammen könnten; vgl. Lafontaine-Dosogne (1991), S. 82 mit Anm. 48. Diese These findet neuerdings wieder Beachtung: Shalem (2008), S. 74-79, zeigt anhand von Quellen auf, daß es in Konstantinopel „um das Jahr 1000, zur Zeit der Fatimiden, in Konstantinopel Werkstätten zur Herstellung ge- schliffener Bergkristall-Luxusobjekte [...] gab“ (S. 79).

¹³ Das Objekt ist kaum bearbeitet; vgl. Grimme (1996), S. 63-65 und Shalem (1999), S. 293.

¹⁴ Shalem (1999), S. 295. Das Gefäß erinnert an die sog. Zahnfläschchen. Eines von ihnen befindet sich in der Sammlung Hentrich in Düsseldorf; vgl. Ricke (1995), S. 46 (Nr. 69).

¹⁵ Zur Inschrift vgl. Giersiepen (1993), Nr. 3 (S. 4).

¹⁶ Nach Entfernung der Manschette wurde eine große Scherbe sichtbar, die allerdings mit Hilfe der Manschette an dem noch vorhandenen Halsstück bündig anliegt.

dieser Zeit – nicht in Stoff eingeschlagen ist (Abb. 1a, Flaschenhals nach Entfernung der Manschette). Vermutlich barg der Flaschenhals einst eine Täuferreliquie, auf welche die ihn umschließende Manschette hinweist. Traditionell wird die Reliquie mit dem Blut Johannes des Täufers in Verbindung gebracht.¹⁷ Das Blut hat die Zeiten nicht unbeschadet überstanden. Nach der Entfernung einer im 19. Jahrhundert hinzugefügten Turmarchitektur ist das Fläschchen heute oben offen. Der Betrachter kann in die Öffnung sehen, wobei der Blick auf eine gelbliche harzartige Masse fällt, die wohl kaum mit dem Täuferblut zu identifizieren ist, sondern eher als Verschlussmasse diente. Allerdings lässt sich unter der diesem kristallinen Belag ein Stoffstückchen ausmachen, das den Übergang zwischen Flaschenbauch und -hals abdichtet. Ob es sich dabei um den textilen Träger des Täuferblutes oder lediglich um einen textilen Verschlussstopfen handelt, lässt sich ohne restauratorische Maßnahmen nicht entscheiden.



Abbildung 1:
Reliquiar, St. Johann, Aachen-Burtscheid



Abbildung 1a:
Reliquiar (Detail), St. Johann, Aachen-Burtscheid

War das Täuferblut von Aachen-Burtscheid wie der in der Gandersheimer Stiftskirche hoch verehrte Blutstropfen Christi, der in einem ähnlichen Flakon aufbewahrt wird, auf einem textilen Träger appliziert? Auffällig ist, dass in Gandersheim der Blutstropfen durch roten Stoff optisch aufgewertet und vermeintlich sichtbar gemacht wird (Abb. 2). Während durch den geschliffenen Kristall allenfalls schemenhaft rotes Textil erkennbar ist, zeigt der im Mittelalter durch einen Verschluss wahrscheinlich nicht mögliche Blick in die Gandersheimer Flasche das erhaltene rote Gewebe, das als Träger des Heiligen Blutes dient (Abb. 2a). Auch in Gandersheim wird die Reliquie in einer heute allerdings ihres Kontexts beraubten Ampulle ausgestellt, die, aufwendiger als die von Burtscheid geschliffen, wohl fatimidischen Ursprungs ist. Spuren von Abarbeitungen an den ringförmigen Schlifflinien an Flaschenschulter und -fuß lassen erkennen, dass sie vormalig in einen anderen Zusammenhang integriert gewesen sein muss. Das Gandersheimer Schatzverzeichnis vom Anfang des 12. Jahrhunderts spricht von einem großen gold-

¹⁷ Vgl. Grimme (1996), S. 65.

nen *siillum* [*sigillum?*], in welchem Blut des Herrn eingeschlossen ist: *unum siillum magnum aureum, in quo concluditur sanguis*.¹⁸ Wie das eindeutig verschriebene Wort *siillum* zu lesen ist, beschäftigt schon länger die Forschung. Wahrscheinlich ist *sigillum* gemeint, aber nicht im Sinne von Siegel, sondern von kleiner Figur oder sogar Gefäß.¹⁹ Wie die Abarbeitungen im Bereich des oberen Halsringes und am unteren Ende des Flakons zeigen, wäre es denkbar, dass sie wie jenes Fläschchen gefasst war, das sich heute im Schatz von Aachen-Burtscheid (Abb. 1) befindet.



Abbildung 2:
Ampulle, Gandersheim



Abbildung 2a:
Ampulle (Detail), Gandersheim

Dass Kristallgefäße zur Aufbewahrung von Blutreliquien verwendet wurden, bezeugen vor allem zwei prominente Stücke, von denen wir nur noch schriftliche Kunde haben. In der berühmten Heiligen Kapelle des Kaiserpalastes zu Konstantinopel wurde neben anderen Herrenreliquien auch ein Teil des von Christus vergossenen Blutes verwahrt. Die zahlreichen, Unmengen von Reliquien und Schätze dieser Kapelle aufzählenden Berichte beschreiben auch das Gefäß, in dem sich das kostbare Blut befand. So eine Urkunde um 1150: „*Monstratur etiam: cristallina Fiala, in qua ... de Sanguine Domine habetur*“ (Auch zeigte man ein Gefäß aus Kristall, in dem sich ... Blut des Herrn befand).²⁰ Der Kreuzfahrer Robert de Clari erblickt in den Wirren des Vierten Kreuzzugs 1204 beim Plündern dieser Kapelle auch die dort angehäuften Schätze und stellt fest, dass sich eine große Menge des Blutes Christi in einer Phiole befand: „*si i trouva on, en une fiole de cristal, grant partie de sen Sanc*“ (dort fand man, in einem Gefäß aus Kristall, viel von seinem

¹⁸ Zu dem Schatzverzeichnis vgl. Beuckers (2006); zum Objekt: Röcklein (2006) und von Heusinger (2004/05).

¹⁹ Du Cange (1886), Bd. 7, S. 478 bringt u. a. folgende Definition von *sigillum*: *figura vasculis, rebusve aliis insculpta, adpicta, aut adtexta* (ein Bildwerk, das kleinen Gefäßen oder anderen Gegenständen eingeschnitten, aufgemalt oder angefügt ist). Vielleicht konnte der Ausdruck auch für ein kleines, mit Bildwerk versehenes Gefäß selbst stehen. Vgl. auch die Überlegungen von Beuckers (2006), S. 102, der allerdings an ein kleineres Kästchen o. ä. denkt.

²⁰ Riant (1878), S. 212.

Blut).²¹ Nach der Beraubung der Kapelle verliert sich zunächst die Spur des Kristallgefäßes und seines Inhalts,²² doch lässt sich die Blutreliquie, allerdings ohne Kristallampulle, ab Mitte des 13. Jahrhunderts im Schatz der Sainte-Chapelle, Paris, nachweisen.²³

Auch in Jerusalem verwahrte man das Heilige Blut in einem Kristallbehälter. Im Jahr 1247 wurde diese kostbare Reliquie von Jerusalem nach England gebracht, wo sie König Heinrich III. der Westminster Abbey übergab. In seinem Begleitschreiben erwähnt der damalige Patriarch von Jerusalem, dass die Blutreliquie in einem kostbaren Gefäß eingeschlossen war: „*vasum cristallinum venustissimum*“ (ein sehr altes Kristallgefäß).²⁴ In seiner zwischen 1250 und 1255 entstandenen *Historia Anglorum* zeichnet Matthew Paris den König bei der Translation des kostbaren Blutes (Abb. 3). Unter einem Baldachin schreitend, hält er mit verhüllten Händen das von zwei Goldbändern gefasste und mit einem konischen Deckel verschlossene Kristallgefäß empor (Cambridge, Corpus Christi College MS 16, fol. 215; Abb. 3). Auch wenn es sich sicher um eine vereinfachende Zeichnung handelt, ist eine Verwandtschaft zu überlieferten Bergkristallflakons nicht von der Hand zu weisen.



Abbildung 3: Matthew Paris, König Heinrich III. bei der Translation des Heiligen Blutes

Diese prächtigen, mit den technischen Mitteln des Abendlandes nicht herstellbaren Fläschchen entsprachen ihrem materiellen Wert nach dem ihres Inhaltes und bürgten darüber hinaus auch für dessen Echtheit und Authentizität. Nicht nur das heilige Blut in Gandersheim wird in einem Kristallgefäß fatimidischen Ursprungs aufbewahrt, auch in Brügge lagert das Blut in einem wohl byzantinischen Gefäß.²⁵ Wie in Gandersheim befinden sich auch die weiteren Blutreliquien in deutschen Kirchenschätzen in orientalischen Flakons. Verloren ist der üppig floral verzierte Flakon mit einer Heilig-Blut-

²¹ Riant (1878), S. 231.

²² In den Auflistungen von Riant (1875), S. 180, 186, 190 sind mehrere Orte genannt, wohin nach Aufteilung der Beute Blut Christi verschleppt wurde. Vgl. auch Vincent (2001), S. 67-69.

²³ Vgl. die Reliquien in der Grande Châsse der Sainte-Chapelle, in: Ausst.-Kat. Paris (2001), S. 136-137.

²⁴ Vincent (2001), S. 171.

²⁵ Die byzantinische Ampulle ist heute durch einen größeren Glaszylinder geschützt, der die Ampulle umschließt. Vincent (2001), S. 73, 134-136, 180-181.

Reliquie aus Quedlinburg.²⁶ Allerdings überliefern eine Zeichnung und Fotos das Aussehen des Gefäßes. Bei dem nach dem Zweiten Weltkrieg in den USA verschollenen Fläschchen handelt es sich um ein herzförmiges fatimidisches Gefäß mit einer Mittelbohrung, in die Reliquien eingelassen waren. Die Inschrift einer die Bohrung verdeckenden schmalen Montierung gibt Auskunft über die Zusammensetzung des Reliquieninhalts, u. a. „vom Blut des Herrn“: DE SA(N)G(U)I(N)E D(OMI)NI. Ebenfalls nicht mehr erhalten hat sich der geschliffene Bergkristall, in dem das erstmals 1185 erwähnte Heilige Blut im Kloster von Weingarten aufbewahrt wurde. Doch ist den überlieferten Text- und Bildquellen zu entnehmen, dass die Blutreliquie, ähnlich wie in Gandersheim, ebenfalls in roten Stoff gehüllt und in einem muschelartig geschliffenen Kristallgefäß ausgestellt wurde.²⁷

Unklar ist, welche der vielen Christusreliquien sich im Flakon mit den Vogelköpfen des Quedlinburger Domschatzes befinden (Abb. 4).²⁸ Das 18 cm hohe, prächtig geschnittene Gefäß ist – bis auf wenige Absplitterungen im unteren Bereich und den Verlust eines Vogelschnabels – in hervorragendem Zustand. Von den drei Bohrungen ist die mittlere leer, die beiden äußeren, innerhalb der beiden Vogelkörper befindlichen, sind mit Reliquien gefüllt, die ihrerseits in einen roten Seidenstoff gehüllt sind, so dass der Blick nicht auf die Reliquien selbst, sondern auf ihre textilen Hüllen fällt, die sich schemenhaft hinter dem geschnittenen Kristall abzeichnen. Der neuzeitlichen Überlieferung nach handelt es sich um Reliquien von den Windeln und Kleidern Christi.²⁹ Auch wenn ungewiss ist, welche Reliquien tatsächlich im Inneren der Röhrchen lagern, könnte der rote Stoff darauf hinweisen, dass auch Blutstropfen darunter sind. Für den Zeitpunkt der Reliquieneinlagerung gibt es einen Anhaltspunkt.



Abbildung 4: Flakon, Quedlinburger Domschatz

²⁶ Vgl. Kötzsche (1992a), S. 123-124 (Nr. 57).

²⁷ Rudolf (1994a), S. 7-8, und Rudolf (1994b), S. 271.

²⁸ Kötzsche (1992b), S. 74 (Nr. 10) und Jülich (1993), S. 378-380 (Nr. VI-48).

²⁹ Voigtländer (1989), S. 196 (Nr. 349).

In der Aufsicht sind zwei fest mit einer Hülse verlötete Verschlussabdeckungen für die beiden äußeren Röhrchen sichtbar, die auf die Mitte des 13. Jahrhunderts datiert werden können (Abb. 4a). Es handelt sich um identisch kreisrunde, in der Matrize geschlagene nimbierte Christusmedaillons aus Silberblech, die wie ein Deckel fest auf den Reliquiengelassen montiert sind. Dieses Motiv begegnet in ähnlicher Weise auf einem norddeutschen Buchdeckel und zwei Kelchen des 13. Jahrhunderts aus Haldensleben und aus dem Rheinland.³⁰



Abbildung 4a: Flakon Detail, Quedlinburger Domschatz

Die vielfach anzutreffende Verhüllung von Christusreliquien in roten Stoff wirft die Frage nach der Bedeutung dieser auffälligen Textilausstattung auf. Bereits bei einer der ersten im Westen mit Reliquien gefüllten Kristallampullen ist diese Stoffauswahl charakteristisch. In das um 1050 entstandene Borghorster Stiftskreuz (Abb. 5; St. Nikomedes Steinfurt-Borghorst) sind an markanter Stelle gleich zwei fatimidische Kristalle integriert. Die obere, größere Bergkristallampulle befindet sich an jener Stelle, wo der Kreuzifixus zu erwarten ist.³¹ Das Fläschchen verdrängt förmlich eine Darstellung der Kreuzigungsszenerie, die, aus dem Zentrum gerückt, oberhalb der Ampulle platziert ist; zugleich wird der an dieser Stelle zu erwartende Leib Christi durch das Fläschchen ersetzt. Ein weiteres, mit Reliquien gefülltes, in Fischform geschliffenes Bergkristallfläschchen ziert das untere Ende des Längsbalkens. Beide Ampullen sind nicht auf das Kreuz appliziert, sondern so in den Kreuzschaft eingelassen, dass die Transparenz des

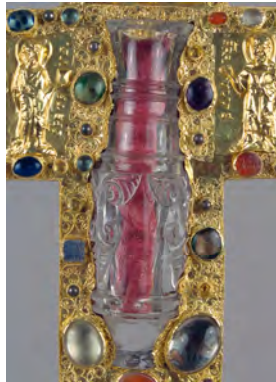
³⁰ Kötzsche (1977), Bd. 1, S. 461-462 (Nr. 590) und Bd. 2, Abb. 398; Seyderhelm (2001), S. 205-206 (Nr. 28) und Fritz (1982), S. 192-193 (Nr. 65). Stilistisch überraschen die Quedlinburger Köpfchen durch ihre schwellende Körperlichkeit, die weich fließenden Haarsträhnen und die markante Stirn, Formen, wie sie in der Großplastik des mitteleuropäischen Raumes (Dome zu Naumburg und Meißner) um 1250 vertreten sind. Für diesen Hinweis danke ich Helga Möbius-Sciurie.

³¹ Die Datierung orientiert sich an den inschriftlich genannten Gestalten Kaiser Heinrichs (III.) auf der Vorderseite und der Äbtissin Berta auf der Rückseite; zu dem Kreuz zuletzt: Peter (2006a), S. 255-257 (Nr. 362) und Luckhardt (1985), Bd. 3, S. 106-108 (Nr. H 28) mit Edition der Inschriften.

von beiden Seiten sichtbaren Kristalls ihre größte Wirkung entfalten kann. Dass es tatsächlich auf die Durchsichtigkeit des Gefäßes ankommt, zeigt die Stellung des oberen, größeren Fläschchens (Abb. 5a und b). Dieses ist nämlich so gedreht, dass nicht etwa der kostbare palmettenartige Kristallschnitt zur Geltung kommt, sondern die freie Fläche zwischen den Ornamenten. Dank dieser Drehung ist eine maximale Sicht auf den die Reliquien einhüllenden roten Stoff gewährleistet.³² Die auf der Kreuzrückseite umlaufende Inschrift informiert über die Zusammensetzung des Heiltums: Neben einer Partikel vom Kreuzesholz und vom Schwamm der Tränkung Christi am Kreuz sind Reliquien verschiedener Heiliger aufgeführt.



*Abbildung 5:
Stiftskreuz, Domkammer
Münster*



*Abbildung 5a:
Stiftskreuz (Detail), Domkammer
Münster*



*Abbildung 5b:
Stiftskreuz (Detail, Rückseite)
Domkammer Münster*

Zwar sieht man nichts von den verborgenen Heiltümern, doch mag die mit Herrenreliquien gefüllte Ampulle an den (eucharistischen) Kelch unter der Kreuzigung erinnern, hat sich doch „die Platzierung des Kelches zu Füßen Christi am Kreuz schon in karolingischer Zeit zu einem eigenen Bildtyp verfestigt“.³³ Das Motiv des Kelches unter der Kreuzigung, Symbol für die Heilskraft Christi durch sein blutiges Opfer, ist im westdeutschen Raum im 11. Jahrhundert mehrfach nachweisbar, so bei dem im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts ebenfalls im Bistum Münster entstandenen Erpho-Kreuz, wo der Gekreuzigte mit seinen Füßen direkt auf einem Kelch steht,³⁴ oder auf der gravierten Rückseite eines Reliquienkreuzes in der Domschatzkammer, Münster (Abb. 6 und 7).³⁵ Der rote, die Reliquien des Borghorster Kreuzes umhüllende Stoff erinnert an das Blut Christi, das den Kelch füllte. Durch die Reliquie vom Kreuz des Herrn ist –

³² Auf der weniger prominenten Rückseite ist das volle Palmettenornament sichtbar, das aber etwas aus der Mittelachse gedreht ist und damit bestätigt, daß die Position der Vorderansicht in dieser Weise beabsichtigt ist; vgl. die Abb. der Rückseite in: Ausst.-Kat. Köln (1985), Bd. 3, S. 108.

³³ Elbern (1963), S. 144.

³⁴ Zum Erpho-Kreuz zuletzt Peter (2006b).

³⁵ Suckale-Redlefsen (2002) sowie Toussaint (2010).

nach Vorstellung mittelalterlicher Gläubiger – zumindest in kleinen Mengen auch Blut Christi in die Ampulle gelangt, ist es doch das bei der Kreuzigung vergossene Blut, das die Kreuzpartikel heiligt.³⁶ Aber auch die im Flakon aufbewahrte Schwammreliquie ist für die Vorstellung, dass es sich bei dem fatimidischen Flakon um eine Art Kelch handelt, relevant. So berichtet im 7. Jahrhundert Adamnan in seiner Schrift *De locis sanctis* von dem in Jerusalem gezeigten, der Legende nach echten silbernen Abendmahlskelch, in dem auch ein Stück jenes Schwammes der Kreuzigung geborgen war, mit dem der Gekreuzigte getränkt worden war.³⁷



Abbildung 6:
Erpkreuz, Archiv des kunstgeschichtlichen
Seminars, Universität Hamburg



Abbildung 7:
Reliquienkreuz, Domkammer
Münster

Zusammenfassung

Das in der Menge geringe, aber umso höher geschätzte Blut Christi war als Substanz ästhetisch wenig vermittelbar. Aufwendig geschliffene, orientalische, in Edelmetall gefaßte Bergkristallgefäße, deren äußerer Materialwert dem ideellen Wert der Reliquie in nichts nachstand, übernahmen die Aufgabe, dem mittelalterlichen Betrachter die Exklusivität des Inhalts visuell zu vermitteln. Da das Blut nicht als Flüssigkeit zur Verfügung stand, wurde in die Flakons ein kostbar gewobenes Stoffstück gelegt, dessen rote Farbe an das Herrenblut erinnert, mit dem es (angeblich) getränkt ist. Auf diese Weise verwahren noch heute zahlreiche Kirchenschätze kleinste Mengen des Blutes Christi.

³⁶ Zum Zusammenhang zwischen Kreuzreliquie und Blut Christi vgl. ausführlich Toussaint (2009).

³⁷ Adamnan (1958), *De Locis Sanctis*, I. cap. 7, 2 (S. 50): *In quo utique calice illa inest spungia quam aceto plenam hisopo circumponentes Dominum crucifigentes obtulerunt ori eius* (In diesem Kelch befindet sich ein Schwamm – mit Essig getränkt und auf einem Ysopstengel gesteckt, haben ihn jene, die den Herrn kreuzigten, an seinen Mund gebracht [Joh 19,29]).

Literatur

Quellen

1. Adamnan (1958): Adamnan, De Locis Sanctis, hrsg. von Denis Meehan, Dublin 1958 (= Scriptorum Latini Hiberniae, 3).
2. Du Cange (1886): Carolus Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis. Erweiterte Ausgabe, Niort 1886.
3. Paulinus von Nola (1998): Paulinus von Nola, Epistulae, hrsg. von Matthias Skeb, Bd. 2, Freiburg 1998 (= Fontes Christiani 25, 2).
4. Prudentius (1966): Prudentius, Carmina, hrsg. von Mauricius Cunningham, Turnholt 1966 (= CCSL, 126).

Sekundärliteratur

1. Ausst.-Kat. Augsburg (2002): Kaiser Heinrich II. 1002-1024, hrsg. von Josef Kirmeier u. a., Augsburg 2002.
2. Ausst.-Kat. Dresden (2001): Goldschmiedekunst des Mittelalters. Im Gebrauch der Gemeinden über Jahrhunderte bewahrt, hrsg. von Bettina Seyderhelm, Dresden 2001.
3. Ausst.-Kat. Hildesheim (1993): Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen, hrsg. von Michael Brandt und Arne Eggebrecht, 2 Bde, Mainz 1993.
4. Ausst.-Kat. Köln (1985): Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik, hrsg. von Anton Legner, 3 Bde, Köln 1985.
5. Ausst.-Kat. Paderborn (2006): Canossa 1077. Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik, hrsg. von Christoph Stiegemann und Matthias Wemhoff, 2 Bde, München 2006.
6. Ausst.-Kat. Paris (2001): Ausst.-Kat. Le trésor de la Sainte-Chapelle, hrsg. von Jannic Durand u. a., Paris 2001.
7. Ausst.-Kat. Quedlinburg (1992): Der Quedlinburger Schatz wiedervereint, hrsg. von dems., Berlin 1992.
8. Ausst.-Kat. Stuttgart (1977): Die Zeit der Staufer. Geschichte, Kunst, Kultur, Bd. 1: hrsg. von Reiner Haussherr, Bd. 2: hrsg. von Christian Väterlein, Stuttgart 1977.
9. Ausst.-Kat. Weingarten (1994): 900 Jahre Heilig-Blut-Verehrung in Weingarten: 1094-1994, hrsg. von Norbert Kruse, Bd. 1, Festschrift zum Heilig-Blut-Jubiläum am 12. März 1994, Sigmaringen 1994.
10. Beuckers (2006): Klaus Gereon Beuckers, Das älteste Gandersheimer Schatzverzeichnis und der Gandersheimer Kirchenschatz, in: Martin Hoernes und Hedwig Röckelein (Hrsg.), Gandersheim und Essen. Vergleichende Untersuchungen zu sächsischen Frauenstiften, Essen 2006, S. 97-129.
11. Bischoff (1967): Bernhard Bischoff, Mittelalterliche Schatzverzeichnisse, München 1967.
12. Cutler (2001): Anthony Cutler, Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab, and Related Economics, Dumbarton Oaks Papers 55 (2001), pp. 247-278.

13. Elbern (1963): Victor H. Elbern, Der eucharistische Kelch im frühen Mittelalter, *Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft* 17 (1963), S. 117-188.
14. Erdmann (1940): Kurt Erdmann, Islamische Bergkristallarbeiten, *Jahrbuch der Preußischen Kunstsammlungen* 61 (1940), S. 125-146.
15. Fritz (1982): Johann Michael Fritz, *Goldschmiedekunst des Mittelalters*, München 1982.
16. Giersiepen (1993): Helga Giersiepen (Hrsg.), *Die Inschriften der Stadt Aachen, Wiesbaden 1993 (= Deutsche Inschriften, 32)*.
17. Grimme (1996): Ernst Günther Grimme, *Kirchenschätze der ehemaligen Abteikirche St. Johann und der Pfarrkirche St. Michael in Aachen-Burtscheid*, Aachen 1996.
18. Heuser (1948): Johannes Heuser, *Heilig-Blut in Kult und Brauchtum des deutschen Kulturraumes. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde*, Diss. Masch. Bonn 1948.
19. Jox (1880): Anton Jox, *Die Reliquien des kostbaren Blutes unseres göttlichen Heilandes, insbesondere die Reliquie des kostbaren Blutes zu Brügge in Flandern, Luxemburg* 1880.
20. Jülich (1993): Theo Jülich, *Großer Bergkristall-Flakon mit Vögeln*, in: *Ausst.-Kat. Hildesheim* (1993), S. 378-380.
21. Kahle (1935): Paul Kahle, *Die Schätze der Fatimiden*, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 89 (1935), S. 329-362.
22. Kötzsche (1977): Dietrich Kötzsche, *Bucheinband*, in: *Ausst.-Kat. Stuttgart* 1977, Bd. 1, S. 461-462 (Nr. 590) und Bd. 2, Abb. 398.
23. Kötzsche (1992a): Dietrich Kötzsche, *Reliquiar in Dreiecksform aus Bergkristall*, in: *Ausst.-Kat. Quedlinburg* (1992), S. 123-124.
24. Kötzsche (1992b): Dietrich Kötzsche, *Großer Bergkristall-Flakon mit Vögeln*, in: *Ausst.-Kat. Quedlinburg* (1992), S. 74.
25. Lafontaine-Dosogne (1991): Jacqueline Lafontaine-Dosogne, *Die byzantinische Kunst nach dem Ikonkasmus bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts: Miniaturen, Elfenbein, Goldarbeiten, Email, Glas, Kristall, Stoffe*, in: Anton von Euw und Peter Schreiner (Hrsg.), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends*, Bd. 2, Köln 1991, S. 63-85.
26. Luckhardt (1985): Jochen Luckhardt, *Reliquienkreuz aus Borghorst*, in: *Ausst.-Kat. Köln* (1985), Bd. 3, Köln 1985.
27. Makariou (1970): Sophie Makariou, *Le Cristal de roche islamique et ses avatars liturgiques dans l'occident roman*, in: *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 37 (1970), S. 239-247.
28. Mathews (1999): Karen Rose Mathews, *Expressing Political Legitimacy and Cultural Identity through the Use of Spolia on the Ambo of Henry II.*, *Medieval Encounters* 5 (1999), pp. 156-183.
29. Peter (2006a): Michael Peter, *Reliquienkreuz*, in: *Ausst.-Kat. Paderborn* (2006), Bd. 2, München 2006, S. 255-257 (Nr. 362).
30. Peter (2006b): Michael Peter, *Reliquienkreuz, sog. Erphokreuz*, in: *Ausst.-Kat. Paderborn* (2006), Bd. 2, S. 144-145 (Nr. 138).

31. Riant (1875), Paul Riant: Des dépouilles religieuses enlevées à Constantinople au XIIIe siècle et des documents historiques nés de leur transport en Occident, Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France 36 (1875), S. 3-85, 176-213.
32. Riant (1878): Paul Riant (Hrsg.), *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, Bd. 2, Genf 1878 (repr. Paris 2004 mit einer Einleitung von Jannic Durand).
33. Ricke (1995): Helmut Ricke, *Glaskunst. Reflex der Jahrhunderte*, München 21995.
34. Röckelein (2006): Hedwig Röckelein, *Gandersheimer Reliquienschatze – erste vorläufige Beobachtungen*, in: Martin Hoernes und dies. (Hrsg.), *Gandersheim und Essen. Vergleichende Untersuchungen zu sächsischen Frauenstiften*, Essen 2006, S. 33-80.
35. Rudolf (1994a): Hans Ulrich Rudolf, *Die Heilig-Blut-Verehrung im Überblick: Von den Anfängen bis zum Ende der Klosterzeit (1094-1803)*, in: *Ausst.-Kat. Weingarten (1994)*, S. 3-51.
36. Rudolf (1994b): Hans Ulrich Rudolf, *Kapellen, Altäre, Reliquiare. Die Aufbewahrung des Heiligen Bluts im Überblick*, in: *Ausst.-Kat. Weingarten (1994)*, S. 251-280.
37. Seyderhelm (2001): Bettina Seyderhelm, *Kelch*, in: *Ausst.-Kat. Dresden (2001)*, S. 205-206 (Nr. 28).
38. Shalem (1998): Avinoam Shalem, *Islam Christianized – Islamic Portable Objects in Medieval Church Treasuries of the Latin West*, Frankfurt 21998.
39. Shalem (1999): Avinoam Shalem, *Islamic Rock Crystal Vessels – Scent or Ampullae?*, in: Barbara Finster u. a. (Hrsg.), *Rezeption in der islamischen Kunst*, Beirut 1999 (= *Beiruter Texte und Studien*, 61), S. 289-299.
40. Shalem (2008): Avinoam Shalem, *Wie byzantinisch war der Schatz der Fatimiden?* in: Ulrike Koenen und Martina Müller-Wiener (Hrsg.), *Grenzgänge im östlichen Mittelmeerraum. Byzanz und die islamische Welt vom 9. bis 13. Jahrhundert*, Wiesbaden 2008, S. 65-81.
41. Suckale-Redlefsen (2002): Gude Suckale-Redlefsen, *Reliquienkreuz*, in: *Ausst.-Kat. Augsburg (2002)*, S. 349-350 (Nr. 181).
42. Toussaint (2009): Gia Toussaint, *Kreuz und Knochen. Die Sichtbarkeit von Reliquien im Zeitalter der Kreuzzüge*, *Habil.-Schrift*, Hamburg 2009.
43. Toussaint (2010): Gia Toussaint, *Blut oder Blendwerk. Orientalische Kristallflakons in mittelalterlichen Kirchenschätzen*, *Tagungsband der Domschatztagung in Merseburg 2008* (im Druck, erscheint 2010).
44. Vincent (2001): Nicholas Vincent, *The Holy Blood. King Henry III and the Westminster Blood Relic*, Cambridge 2001.
45. Voigtländer (1989): Klaus Voigtländer, *Die Stiftskirche St. Servatii zu Quedlinburg*, Berlin 1989.
46. von Heusinger (2004/05): Christian von Heusinger, *Zu zwei Hauptstücken aus dem Gandersheimer Stiftsschatz*, *Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte*, 43/44 (2004/05), S. 9-61.

Abbildungen

Abbildung 1-1a: Dr. Volker Spülbeck, St. Johann, Aachen-Burtscheid

Abbildung 2-2a: Dr. Thomas Labusiak, Portal zur Geschichte, Gandersheim

Abbildung 3: Susan Lewis, *The Art of Matthew Paris in the Chronica Majora*, Berkeley 1987

Abbildung 4-4a: Domschatzkammer Quedlinburg

Abbildung 5, 5a, 5b und 7: Domkammer Münster

Abbildung 6: Archiv des Kunstgeschichtlichen Seminars, Universität Hamburg

**Sektion V. Die Kraft des Blutes in volksgläubischen und
alternativreligiösen Praktiken**

Von Armsündertüchlein und Liebestränken. Blut als Heil- und Zaubermittel in Volksmedizin und Volksglauben

Christine Knust

Blut spielt in Volksmedizin und Volksglauben eine wichtige Rolle. Nicht nur eine physische, auch eine „Seelenkraft“ wird dem roten Lebenssaft zugeschrieben.¹ In vielen Kulturen finden wir die Vorstellung, dass sich Charaktereigenschaften und Stärken durch Blut übertragen oder Krankheiten kurieren lassen. Zurückführen lassen sich die Vorstellungen von Blut als Kraftträger- und Kraftspender auf die Beobachtung, dass ein Mensch stirbt, wenn er verblutet: Fließt das Blut aus seinem Körper, wird er bleich und schwach, das Leben weicht mit dem Blut aus ihm. Das „sah schon der Urmensch und zog daraus den Schluß.“²

In Volksmedizin und Volksglauben war Blut ein wertvoller Stoff, der als Heil- und Zaubermittel vielfältig eingesetzt werden konnte: Es wurde – innerlich und äußerlich – etwa verwendet im Liebes- oder Glückszauber, in kultischen oder rituellen Handlungen, als stärkende und/oder heilende Medizin, zum Schadens- oder zum Abwehrzauber. In Kapitel 1 dieses Beitrags wird der Einsatz von Blut als Heil- und Stärkungsmittel untersucht. Kapitel 2 zeigt auf, wie Blut Einsatz im Liebeszauber fand. Abschließend wird in Kapitel 3 ein Blick auf die Rolle des Blutes als kraftvoller Saft in magisch-esoterischen Praktiken und alternativmedizinischen Konzepten der Gegenwart geworfen.

Bezüglich der Verwendung der Begriffe Volksglauben, Aberglauben und Volksmedizin in diesem Beitrag möchte ich darauf hinweisen, dass diese Begriffe definitiv Schwierigkeiten unterliegen. Unter dem Begriff „Volksmedizin“ versteht das *Wörterbuch der deutschen Volkskunde* den „Inbegriff aller im Volke lebenden Anschauungen von der [...] Krankheit und der dagegen angewandten Heilmethoden“.³ In der *Enzyklopädie der Medizingeschichte* lesen wir: „Der Begriff ‚Volksmedizin‘ thematisiert den Umstand, daß med., v. a. therap. Vorstellungen, Wissensbestände und Praktiken nicht allein bei Ärzten, sondern auch in der nichtärztl. Bevölkerung existieren und inhaltlich nicht immer der vom Gros der jeweiligen Ärzteschaft vertretenen Medizin entsprechen.“⁴ Wolff weist auch auf die Schwierigkeit hin, die Volksmedizin klar von der ärztlichen Medizin zu unterscheiden: „Was ‚Volksmedizin‘ und damit notwendigerweise

¹ Vgl. Stemplinger/Hoffmann-Krayer (2005), Sp. 1435, und Schild (2007), S. 128 f. Zum Blut(aber)glauben allgemein vgl. auch die wichtige Untersuchung von Strack (1979), auf die das für viele Belange der Volksglauben-Forschung essentielle zehnbändige *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* in den Fußnoten von Stemplinger/Hoffmann-Krayer (2005) verweist. Zur historischen Einordnung des dort Gesammelten: „In der Hauptsache behandelt das Handwörterbuch den deutschen Aberglauben des 19. und 20. Jahrhunderts, so wie er in der volkstümlichen Literatur enthalten ist. Wo es möglich war, wurden auch mittelalterliche Quellen und solche des 15.-18. Jahrhunderts beigezogen.“, Hoffmann-Krayer/Bächtold-Stäubli (2005), S. VI.

² Stemplinger/Hoffmann-Krayer (2005), Sp. 1434; vgl. auch Schild (2007), S. 128 f.

³ Beitzl (1974), S. 900, zuletzt 1996 unveränd. Nachdruck der 3. Aufl. 1974.

⁴ Wolff (2005), S. 1454.

auch ‚Volksarzneibücher‘ sind, läßt sich nicht sinnvoll trennscharf abgrenzen.⁵ Die Grenzen zwischen Volksmedizin und gelehrter Medizin sind also teilweise fließend. Das *Wörterbuch des Aberglaubens* verzeichnet unter dem Stichwort „Volksmedizin“ einen Begriff „der Volkskunde u. Medizingeschichte, mit dem der Bereich der unprofessionellen, nicht schulmäßigen, traditionsgebundenen Heilkunde umgriffen wird. Volksmedizinisches Wissen läßt sich einerseits über Rezeptsammlungen, Arznei- u. Kräuterbücher [...] auf ältere, z. T. schon antike, gelehrte Kenntnisse u. Praktiken sowie auf veraltete Formen der Schulmedizin zurückführen, andererseits in anonymem Erfahrungswissen u. landläufigen Kenntnissen medizinisch wirksamer Substanzen gründen [...] Nicht immer ist ihr Bereich von dem der magisch-sympathetischen Medizin [...] zu trennen, [...]“⁶

Noch größere Definitionsprobleme ergeben sich für die Begriffe „Aberglauben“ und „Volks glauben“. Das *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (HdA) etwa bezieht seinen Titel daher, dass die Herausgeber den Begriff „Aberglauben“ gegenüber dem Begriff „Volks glauben“ präferieren: „‚Volks glaube‘ umfaßt sämtliche auf das Religiöse bezüglichen Empfindungen, Anschauungen und Betätigungen des Volkes, die doch weit über das hinausgehen, was mit ‚Aberglaube‘ bezeichnet wird. Zum Volks glauben gehören die Anschauungen des Volkes über Gott, Christus, den Hl. Geist, die Dreieinigkeit, seine Stellung zu Sünde, Gnade u. a. m.“⁷ Das *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* verzeichnet gar keinen Artikel unter dem Terminus „Aberglauben“, sondern verweist auf den Artikel zum „Volks glauben“, in dem das Diffuse des Begriffs auch thematisiert wird. Hier wird erklärt: „Im wesentlichen lassen sich drei Bedeutungsvar. des V.n-Begriffes unterscheiden“⁸, nämlich „Aberglaube“, Gläubig-frommes Verhalten und Erfahrung.⁹ Haid weist darauf hin, dass in der Forschung dem Aberglauben-Begriff auch ein pejorativer Charakter zugeordnet und sowohl über eine Gleichsetzung der Begriffe „Aberglauben“ und „Volks glauben“ diskutiert wurde als auch über einen Austausch des Aberglauben-Begriffes durch den des Volks glaubens.¹⁰

Eine weitere Definition bietet das *Wörterbuch des Aberglaubens*, das unter „Aberglaube“ einen Begriff versteht, „der die Bereiche des Wahrsagens und der Zeichendeutung sowie des magischen Wissens und der zauberischen Praxis umgreift.“¹¹ Und: „A. heißt jener Glaube, der hinter u. in den Dingen verborgene, rational nicht begründbare, anonyme o. personifizierte Kräfte vermutet, die zum Zwecke der Zauberei u. des Wahrsagens aktiviert werden können. Auf den Bereich der [...] Magie u. des [...] Wahrsagens bezogen, unterscheidet sich der Begriff von dem des [...] Volks glaubens u. der [...] Volksfrömmigkeit.“¹² Der Volks glauben wird im *Wörterbuch des Aberglaubens* als Sammelbegriff verzeichnet, „der die Bereiche des [...] Aberglaubens u. der [...] Volks-

⁵ Ebd., S. 1455.

⁶ Harmening (2009), S. 435.

⁷ Hoffmann-Krayer (2005), Sp. 65, vgl. dazu auch Hoffmann-Krayer/Bächtold-Stäubli (2005), S. VII.

⁸ Haid (2006), S. 579.

⁹ Haid (2006), S. 579 ff.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 579.

¹¹ Harmening (2009), S. 7.

¹² Ebd., S. 21.

frömmigkeit enthält, jedoch mehr als diese zusammen umgreift, insofern er eine Gesamtheit traditionellen populären Wissens u. Glaubens u. deren Praxis sowie anthropologisch begründeter Glaubensformen u. -übungen [...] zu umfassen sucht.“¹³

Da die Definitionen der Begriffe „Volksglauben“ und „Aberglauben“ also nicht endgültig geklärt oder scharf voneinander getrennt werden können, werden diese Begriffe von der Verfasserin dieses Beitrags synonym verwendet.

1. Blut als Heil- und Stärkungsmittel

Zur körperlichen wie psychischen Stärkung wurde Blut in vielen Kulturen der Welt getrunken, häufig noch körperwarm. Dieser Usus lässt sich auf die Vorstellung zurückzuführen, dass im Blut die Lebens- und die Seelenkraft liege. Deshalb „war das B . t r i n k e n üblich; denn man glaubte, ‚durch das Trinken des B.es könne man die seelische Kraft des Menschen oder Tieres gewinnen‘. Davon erzählt auch das Nibelungenlied, V. 2054: ‚Dâ von gewan vil krefte ir etliches lip‘.“¹⁴ Die alten Germanen mischten einen Stärkungstrunk aus Ochsenblut, Wein und Honig, und obersteirische Jäger tranken das Blut „des frisch aufgebrochenen Wildes, um sich eine ‚feste Brust‘ zu erhalten.“¹⁵

Noch in der frühen Neuzeit wurde das Blut besonders tapferer Krieger getrunken, um deren Kühnheit zu übertragen, wie das *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* belegt. So tranken etwa Soldaten das Blut des Herzogs von Montmerenci, als dieser 1632 in Toulouse hingerichtet wurde.¹⁶ Und auch in außereuropäischen Kulturen, so zeigt es ein Beispiel aus Nordamerika, finden wir diesen Brauch: „Als 1649 der Jesuit Jean de Brébeuf von den Irokesen in Nordamerika zu Tode gefoltert wurde und nicht ein einziges Mal zuckte, kamen die Indianer von allen Seiten herbei, um die Tapferkeit eines solchen Feindes mit seinem Blut einzuschlürfen.“¹⁷

Auch zu kurativ-therapeutischen Zwecken wurde Blut eingesetzt, sowohl in der gelehrten Medizin als auch in der Volksmedizin. In verschiedenen Rezeptsammlungen und Arzneibüchern des Spätmittelalters, „die sowohl als ein Spiegel des gelehrten, als auch des volkstümlichen medizinischen Wissens ihrer Zeit gelten können“¹⁸, wird Blut von Menschen und Tieren zur Heilung unterschiedlicher Leiden angeführt. Ebenso diente Blut in späteren Jahrhunderten noch als kraftvolles Heilmittel, wie dieser Beitrag zeigen soll.

1.1 Blut als Heilmittel gegen Epilepsie

Das Blut gewaltsam Verstorbener galt lange Zeit als Wundermittel gegen Epilepsie. Belege dafür finden sich sowohl in der Volksmedizin als auch der gelehrten Medizin:

¹³ Ebd., S. 435.

¹⁴ Stemplinger/Hoffmann-Krayer (2005), Sp. 1435.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Vgl. ebd., Sp. 1441, Anm. 8.

¹⁷ Ebd., auch bei Strack (1979), S. 28.

¹⁸ Bettin (2005), S. 69.

Schon die alten Römer fingen das Blut von getöteten Gladiatoren und Verbrechern auf und gaben es Epilepsiekranken zu trinken.¹⁹ Der erste Autor, der über diese Therapie berichtet, ist der römische Enzyklopädist Aulus Cornelius Celsus, wie die Medizinhistoriker Moog und Karenberg festhalten.²⁰ In seinem Werk „De medicina“, das um 40 n. Chr. verfasst wurde, heißt es: „Quidam iugulati [sic] gladiatoris calido sanguine epoto tali morbo (sc. comitali) se liberarunt; apud quos miserum auxilium tolerabile miserius malum fecit.“²¹ Celsus beschreibt das Trinken des körperwarmen Blutes also als eine elende Hilfe, die durch ein noch elenderes Übel erträglich wird.

Er rät, dass diese Kur nicht von ordentlichen Ärzten durchgeführt werden sollte. Stattdessen empfiehlt Celsus, die Epilepsie durch Blutentnahme an den Unterschenkeln, Schröpfköpfe, die am eingeritzten Hinterkopf des Patienten gesetzt werden, sowie glühende Eisen zu behandeln, damit so die schädlichen Säfte ausgeleitet würden, die die Krankheit verursachen. Gab es keine Besserung, so ging Celsus davon aus, dass die Krankheit lebenslang bleiben würde.²²

Wie der Verzehr von Blut bei Epilepsie von anderen antiken Autoren beurteilt wurde, legen Moog und Karenberg auch dar. Plinius der Ältere (23-79 n. Chr.) etwa zeigte sich in seiner Naturgeschichte entsetzt angesichts der Tatsache, dass Epileptiker das Blut der Gladiatoren tranken: In derselben Arena, so Plinius, taten ja wilde Bestien das gleiche. Und erschüttert notiert er, dass die Patienten für am effektivsten halten, das Blut gleich körperwarm aus der Wunde zu trinken: „Sanguinem quoque gladiatorum bibunt ut viventibus poculis comitiales [morbi], quod spectare facientes in eadem arena feras quoque horror est. At, Hercule, illi ex homine ipso sorbere efficacissimum putant calidum spirantemque et vivam ipsam animam ex osculo vulnerum [sic], cum plagis omnino ne ferarum quidem admoveri ora mos sit humanus.“²³

Einige Autoren wie der anonyme Verfasser der „Medicina Plinii“ (Anfang 4. Jahrhundert) verwiesen aber auch auf die Wirksamkeit von Gladiatorenblut bei Epilepsie.²⁴ Ob antike Autoren nun diesen Usus befürworteten und für wirksam halten

¹⁹ Vgl. Müller-Bergström (2005), Sp. 47; vgl. auch Bargheer (2005), Sp. 1176.

²⁰ Moog/Karenberg (2003), S. 138. Zum Einsatz von Gladiatorenblut bei Epilepsie in Rom und Byzanz außerdem ausführlicher Moog (2002). Vgl. knapp dazu und allgemein zum Blut von Hingerichteten auch Schild (2007).

²¹ Zitiert nach Moog/Karenberg (2003), S. 138, Anm. 1., eigentl.: „Quidam iugulate gladiatoris calido sanguine epoto tali morbo se liberarunt; apud quos miserum auxilium tolerabile miserius malum fecit“, Cels. med. 3,23,7, http://penelope.u-chicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Celsus/3*.html [07.12.09].

²² Vgl. Moog/Karenberg (2003), S. 138.

²³ Ebd., S. 138 f. Originaltext der Stelle Plin. nat. 28,4: „Sanguinem quoque gladiatorum bibunt, ut viventibus poculis, comitiales [morbi], quod spectare facientes in eadem arena feras quoque horror est. At, Hercule, illi ex homine ipso sorbere efficacissimum putant calidum spirantemque et vivam ipsam animam ex osculo vulu, cum plagis omnino ne ferarum quidem admoveri ora mos sit humanus.“, http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Pliny_the_Elder/28*.html [07.12.09]. Vgl. auch Bettin (2005), S. 82, der darauf hinweist, dass in den von ihm angeführten mittelalterlichen Arzneibüchern auch Eigenblut oder Tierblut gegen Epilepsie empfohlen wird; er sieht dies in der Tradition des Trinkens von Gladiatorenblut. Vgl. auch Harmening (2009), S. 134.

²⁴ Vgl. Moog/Karenberg (2003), S. 139. Der byzantinische Arzt Alexander von Tralles beschreibt im 6. Jahrhundert, dass Stofffetzen, mit dem Blut eines Schwertkämpfers oder Hingerichteten getränkt,

oder nicht, in den von Moog und Karenberg untersuchten acht antiken Schriften, die diese Therapie beschreiben, ist fast ausnahmslos die Aussage zu finden, „that the recommendation or application of such a cannibalistic treatment is incompatible with professional standards.“²⁵

Doch woher stammt der Glaube an die Heilkraft des Gladiatorenbluts? Dies hängt mit etruskischen Beerdigungsriten zusammen, wie Moog und Karenberg schreiben: Bei den Beisetzungen vornehmer Etrusker fanden Schwertkämpfe statt. Bei den Kämpfern handelte es sich meist um Gefangene oder Sklaven, die den Tod besänftigen sollten. Gefallene Gladiatoren sollten die Verstorbenen ins Totenreich geleiten oder galten als Opfer an die Götter. Ähnliche Vorstellungen, so Moog und Karenberg, fänden sich in China, Indien, Mesopotamien und Thrakien.²⁶ Wie so oft in der Geschichte der Menschheit, wurden Riten und Vorstellungen adaptiert: Diese etruskischen Beerdigungsriten fanden ihren Niederschlag in der römischen Kultur, allerdings verschwand mit der Zeit der religiöse Hintergrund, und es ging nur noch um den blutigen Kampf vor Publikum.²⁷

Als Gladiatorenkämpfe in spätrömischer Zeit verboten wurden, konnte auch das Blut von Enthaupteten eingesetzt werden. Die Enthauptung war eine Hinrichtungsmethode, die in vielen Epochen als würdevoll galt,²⁸ und das Blut von Enthaupteten wurde in vielen magischen Kulthandlungen eingesetzt.²⁹ Auch erinnere das Blut dieser gewaltsam Verstorbenen ebenso wie das Blut der Gladiatoren an das Blut von Opfertieren, das in vielen Kulturen und Religionen eingesetzt wurde, so etwa das Pessach-Lamm in der jüdischen Religion und der Stier im persischen Mithras-Kult.³⁰

Gibt es denn überhaupt eine reale Wirkmöglichkeit dieser Methode? Nach Moog und Karenberg gibt es eine Form der kindlichen Epilepsie, die in der Pubertät von selbst ausheilt. Wenn nun ein/e Betroffene/r sich in diesem Zeitraum einer solchen Therapie unterzog, konnte das, so Karenberg und Moog, den Eindruck erwecken, er sei durch das getrunkene Blut vor erneuten Anfällen geheilt.³¹ Der Usus, das Blut von Enthaupteten zu trinken, hielt sich jedenfalls auch in den folgenden Jahrhunderten. Im Mittelalter etwa war das Bluttrinken von kirchlicher Seite zwar generell verboten, wurde aber zu verschiedenen Zwecken trotzdem praktiziert.³²

Allein der „Genuss“ des Blutes stellte meist noch keine Heilung her. Zur Therapie gehörten nämlich außerdem bestimmte Handlungen; so musste der Kranke nach dem

verbrannt und die Asche mit Wein eingenommen oft sehr gut gegen die Epilepsie wirken, vgl. ebd., S. 140.

²⁵ Ebd., S. 140.

²⁶ Vgl. ebd., S. 141.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Vgl. ebd., S. 142. Zur Enthauptung beispielsweise im Mittelalter vgl. auch Weitzel (2003), Sp. 837. Zu Hinrichtungen allgemein vgl. Groß/Knust/Glahn (2010).

²⁹ Ebd. Moog und Karenberg verweisen hier auf den Artikel von Müller-Bergström im *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (HdA), der in diesem Beitrag noch gebührende Beachtung finden wird.

³⁰ Vgl. Moog/Karenberg (2003), S. 141.

³¹ Vgl. ebd.

³² Vgl. Stemplinger/Hoffmann-Krayer (2005), Sp. 1436; vgl. auch Harmening (2009), S. 79.

Trinken wegreissen, wurde „mit Peitschenhieben“ weggetrieben oder „von zwei Reitern“ fortgerissen, „bis er ohnmächtig zu Boden sinkt“.³³ Ein Fall aus Stralsund belegt, dass ein Epilepsiekranker diese radikale Maßnahme nicht überlebte und tot zusammenbrach, nachdem zwei Reiter ihn in die Mitte zwischen ihre Pferde genommen und angebunden hatten, „um ihn im Galopp davonzuführen.“³⁴

Bis zum Verlauf des 18. Jahrhunderts glaubten Wissenschaftler an den Erfolg der Blut-Therapie.³⁵ Paracelsus schreibt im 16. Jahrhundert in *De caducis/Von den Hinfallenden Siechtagen*: „...das der Kranck solt trincken Blut eins enthaupteten Menschen/ und es geschach und er genaß.“³⁶ Eine Blut-Rezeptur gegen Epilepsie, die allerdings nicht genau benennt, um welche Art von menschlichem Blut es sich handeln sollte, finden wir auch im 18. Jahrhundert im *Großen Vollständigen Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste* des Verlegers Johann Heinrich Zedler: „Man nehme Menschen-Blut-Spiritum ein Quentgen Bibergeil-Tinktur, Börnstein-Essenz von jedem ein halbes Quentgen, flüchtiges Börnstein-Salz einen Scrupel, Wasser von der menschlichen Nach-Geburt zwey Unzen, Päonien-Syrup eine halbe Unze, mische es untereinander.“³⁷ An anderer Stelle im „Zedler“ wird aber benannt, welches Blut gegen die Fallsucht verwendet werden sollte: „Einige rathen das Blut von einem Decollirten zu trinken.“³⁸ Auch bei Apothekern war das Armsünderblut als Arzneimittel begehrt. Ein Leitmeritzer Apotheker bat 1729 darum, bei einer Hinrichtung das Blut „von selben delinquenten auffangen zu laßen, weilen mir selbes zue sehr nützliche Medicin in unser Apoteken gebrauchen müssen.“³⁹

Im Volk hielt sich der Glaube an die Wirksamkeit des „Armsünderblutes“ viel länger als in der Wissenschaft. Bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird aus dem mittel- und nordeuropäischen Kulturraum berichtet, dass Epileptiker das Blut hingetrichteter Verbrecher tranken.⁴⁰

Hans Christian Andersen schildert in seiner Autobiographie, wie er 1823 einer Hinrichtung beiwohnte: „Ich sah einen armen Kranken, den seine Eltern einen Becher

³³ Müller-Bergström (2005), Sp. 48.

³⁴ Vorwahl (1967), S. 259; auch bei Hellwig (1914), S. 123.

³⁵ Vgl. Müller-Bergström (2005), Sp. 48.

³⁶ zitiert nach Moog/Karenberg (2003), S. 142, Anm. 12.

³⁷ N.N. (1739), Sp. 649. Im „Zedler“ wird aber auch auf die Notwendigkeit hingewiesen, dass zudem noch „tüchtige Purgir-Mittel zu rechter Zeit mit dabey gebrauchet werden“, ebd.

³⁸ N.N. (1734), Sp. 1405; vgl. auch Müller-Bergström (2005), S. 48.

³⁹ Zitiert nach Schild (2007), S. 127, hierzu auch Vorwahl (1967), S. 259 f.

⁴⁰ Müller-Bergström verzeichnet solche Berichte im HdA, vgl. Müller-Bergström (2005), Sp. 48-49. Auch Vorwahl (1967) und Hellwig (1914) führen Beispiele an, teils dieselben wie im HdA, vgl. Vorwahl (1967), S. 259-260, und Hellwig (1914), S. 122-124. Ein Beispiel aus einer sächsischen Zeitung des Jahres 1908 ist bei Moog/Karenberg (2003) zu finden, vgl. ebd., S. 142. Das begehrte Blut konnte auch gefälscht werden: In Braunschweig wurde, wie Hellwig 1914 berichtet, „vor einigen Jahren“ der Besenbinder und Quacksalber „Karl Albrecht, der gerade wegen einer gefälschten Salbe im Gefängnis saß, außerdem „zu 2 Jahren und 3 Monaten Zuchthaus verurteilt, weil er seine Betrügereien fortgesetzt und ‚Armsünderblut‘ als treffliches Mittel gegen Fallsucht, festgewachsene Lungenflügel, Bruchleiden usw. zu teurem Preise verkauft hatte.“, Hellwig (1914), S. 124 f.; vgl. auch Vorwahl (1967), S. 260, der diesen Fall fälschlicherweise auf 1914, das Jahr des Erscheinens von Hellwigs Werk, datiert.

vom Blute des Hingerichteten trinken ließen, damit er von der Epilepsie geheilt werde; wonach sie mit ihm in wilder Fahrt dahinliefen, bis er zur Erde sank.“⁴¹ Bei der öffentlichen Hinrichtung einer Giftmischerin bei Göttingen im Januar 1859 „durchbrach das Volk das von Hannoverschen Schützen gebildete Karree, stürzte auf das Schafott und setzte sich in den Besitz des Blutes der Hingerichteten, es auffangend und weiße Tücher darin eintauchend.“⁴² In einer Zeitungsmeldung vom 26. Juli 1862 wird berichtet, dass eine epilepsiekranke Frau zum Richtplatz ging, um dort drei Schlucke Blut des Hingerichteten einzunehmen und dabei „die drei höchsten Namen“ anzurufen. Doch sie erlitt am Schafott einen epileptischen Anfall, der den Plan verhinderte.⁴³

Alternativ zum Bluttrinken gab es auch die Möglichkeit, ein Tüchlein mit Armsünderblut bei sich zu tragen, um sich vor Anfällen zu schützen.⁴⁴ Henker verkauften diese „Armsündertüchlein“ gewinnbringend an heilsuchende Epilepsiekranken: „1864 tauchten in Berlin die Scharfrichtergehilfen eine Menge weißer Schnupftücher in das Blut zweier Mörder und verkauften jedes für 2 Taler.“⁴⁵

Auch gegen andere Krankheiten wie die Schwindsucht wurde solches Blut verwendet, wenn auch nicht so häufig wie gegen die Fallsucht,⁴⁶ und auch außerhalb Deutschlands glaubte man an die Heilkraft des Armsünderbluts. In China etwa wurden noch Anfang des 20. Jahrhunderts Blut, Herz, Leber und Galle hingerichteter Verbrecher verwendet, wie das *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* berichtet.⁴⁷ Einem Bericht der „Vossischen Zeitung“ vom 26. August 1892 zufolge wurde bei einer Enthauptung in Shanghai am 15. Juli desselben Jahres die Leber des Hingerichteten, die dort „als Radikal-Heilmittel für verschiedene Krankheiten, namentlich für die Schwindsucht“ galt, vom Scharfrichter zerstückelt und „stückweise unter seine Gehilfen“ zerteilt.⁴⁸ Die Gehilfen konnten die begehrten Leberpartikel vermutlich lukrativ veräußern.

Gegen Gicht, so die hiesige Vorstellung, helfe der Verzehr von Brot, das in Armsünderblut getaucht wurde.⁴⁹ Und nicht nur Menschen nutzte das Blut von Hingerichteten: Wenn das Vieh mit Armsünderblut bestrichen wird, soll es dem Volksglauben nach gegen Krankheit geschützt sein.⁵⁰

1.2 Für gute Geschäfte, gegen Gelbsucht: Blut als universell einsetzbares Heil- und Zaubermittel

Doch das Blut Hingerichteter konnte nicht nur zu medizinischen Zwecken eingesetzt, sondern auch für gute Geschäfte genutzt werden: So sorgte das „Armsünderblut“ dem Volksglauben zufolge – vor allem im ostdeutschen und slawischen Raum – dafür, dass etwa Händler und Gastronomen viel Kundschaft bekam: Der blutbefleckte Sand wurde

⁴¹ Zitiert in Strack (1979), S. 44; Schild (2007), S. 129 f.; vgl. auch Hellwig (1914), S. 123 f.

⁴² Zitiert nach Strack (1979), S. 45, dieser Fall auch bei Vorwahl (1967), S. 259, und Schild (2007), S. 126.

⁴³ Zitiert nach Strack (1979), S. 45; vgl. auch Vorwahl (1967), S. 259.

⁴⁴ Vgl. Müller-Bergström (2005), Sp. 48.

⁴⁵ Müller-Bergström (2005), Sp. 49.

⁴⁶ Vgl. ebd.

⁴⁷ Vgl. ebd.

⁴⁸ Zitiert nach Strack (1979), S. 47.

⁴⁹ Vgl. Müller-Bergström (2005), Sp. 49.

⁵⁰ Vgl. ebd.

nach Hinrichtungen von den Umstehenden „gierig [...] aufgegriffen“ und „zwischen Getränke oder Eßwaren gelegt“, um „Käufer anzuziehen.“⁵¹ Armsündertüchlein wurden in den Teig oder in Fässer getaucht, um Kunden anzulocken.⁵² Das Tüchlein, so der Glaube, bringe außerdem Glück, schütze vor bösen Geistern, erleichtere die Todesstunde und stille „den Blutfluß der Frauen“.⁵³ Außerdem konnte es zum Liebeszauber verwendet werden.⁵⁴

Neben dem Armsünderblut wurde das Blut von Tieren, Kindern, Wöchnerinnen, jungen Menschen, Menstrual- und Eigenblut zu Heil- und Zauberzwecken eingesetzt. So bestand ein empfängnisfördernder Trank bei mehreren Völkern aus Wasser, das mit dem Blut einer Wöchnerin im ersten Kindbett, oder dem Blut eines neugeborenen Kindes oder dem Blut einer Nachgeburt sowie dem Speichel des Ehemannes vermischt wurde.⁵⁵ Und in der Pfalz „wird bei Blattern frisches Bock- oder Spatzenblut eingeträufelt, bei Gelbsucht unter anderem Ziegenblut in Wein getrunken.“⁵⁶

Dem mittelalterlichen Glauben nach besaßen das Blut der Hyäne, das Blut eines schwarzen Hundes und das Menstruationsblut große Zauberkraft: Man strich es auf Türpfosten, um Hexen fernzuhalten.⁵⁷ In Franken glaubte man, ein mit Uterinblut getränktes Hemd schütze vor Hieb- und Stichwunden und stille „in die Flammen geworfen, Feuersbrünste.“⁵⁸ Menstruationsblut half bei Hautanomalien und -krankheiten wie etwa Muttermälern oder Leberflecken, Warzen und Krätze.⁵⁹ War die Monats-

⁵¹ Müller-Bergström (2005), Sp. 49.

⁵² Vgl. Strack (1979), S. 45 f.

⁵³ Müller-Bergström (2005), Sp. 49.

⁵⁴ Vgl. ebd.

⁵⁵ Vgl. Kummer (2005), Sp. 811 f.

⁵⁶ Hellwig (1914), S. 118, dort auch weitere Beispiele.

⁵⁷ Vgl. Stemplinger/Hoffmann-Krayer (2005), Sp. 1438. Dazu auch Schild (2007), S. 131, der schreibt, dass das Blut Enthaupteter dafür verwendet wurde. Im aus dem 15. Jahrhundert stammenden *Nürnbergischer Arzneibuch*, „das wohl auch unter medizinischen Laien Verwendung fand“, Bettin (2005), S. 69, Anm. 2, und eine „rudimentäre[] Lehnübersetzung des *Thesaurus pauperum* (Mitte 13. Jahrhundert) des Petrus Hispanus (Johannes XXI. nach 1210-1277)“, ebd., S. 71, ist, soll es das Blut eines weißen Hundes sein, das an Hauswände gestrichen wird, „um den Zauber von diesem Haus zu nehmen“, Bettin (2005), S. 77. Bettin weist auch auf folgendes hin: „Die Anwendungsgebiete der im Nürnberger Arzneibuch überlieferten Mittel aus dem Blut verschiedener Tiere, gegen unerwünschten Haarwuchs, für die Augen und gegen Blutungen erinnern an altägyptische Bräuche.“, ebd., S. 77 f.

⁵⁸ Stemplinger/Hoffmann-Krayer (2005), Sp. 1438.

⁵⁹ Vgl. Strack (1979), S. 30. Das HdA führt aber auch Verhaltensweisen an, denen Frauen während ihrer Menstruation im Volksglauben aufgrund ihrer „Unreinheit“ unterliegen. „Beischlaf, Pollution, Menstruation, Geburt verunreinigen. Rigungen [Reinigungen, d. Verf.] sind nötig und Fristen werden festgesetzt, innerhalb deren ein so Befleckter keine heilige oder magische Handlung vornehmen, auch keine Kirche besuchen darf“, Pfister (2005), Sp. 636. Als Beispiel für die schädliche Kraft des Menstrualblutes sei hier die „weit verbreitete“ Ansicht angeführt, „daß Spiegel getrübt und sogar durchlöchert werden können, wenn menstruierende Frauen hinstarren“, Seligmann (2005), Sp. 685. Es läßt sich eine Dichotomie zwischen „Unreinheit“ und Nutzung des kraftvollen Menstrualblutes ausmachen. „Auch die Menstruation gilt als verunreinigend; aber auch hier läßt sich der ursprüngliche Glaube an die neutrale Kraft, die dieser Zustand hervorruft, noch an Bräuchen erkennen, in denen zu einer magischen Handlung ausdrücklich eine Menstruierende verlangt wird.“, Pfister (2005), Sp. 632.

blutung zu stark, wurde im Landshuter Raum ein Löffel voll Menstrualblut verschluckt, ebenso verfuhr man bei zu starkem, lebensbedrohlichem Blutverlust bei Geburten: Dann musste die Gebärende gleich drei Löffel ihres eigenen Blutes trinken. Zum Blutstillen konnte auch dem betroffenen Mensch oder Tier mit dem eigenen Blut „I.N.R.I.“ an die Stirn geschrieben werden.⁶⁰

Mit Eigenblut konnte man sich selbst, aber auch nahe Verwandte „therapieren“: Aus Nordafrika wird berichtet, dass verwundete Somalis ihr eigenes Blut tranken, weil sie glaubten, die entströmende Lebenskraft zurückführen zu können.⁶¹ Und das Berliner Tageblatt vom 11. November 1891 druckte einen Leserbrief ab, in dem aus Ostpreußen berichtet wurde, wie der Verwandte einer kranken Frau von Nachbarn derselben dazu gebracht wurde, sich in den Mittelfinger zu schneiden und ihr sein frisches Blut zu geben.⁶² Gegen Kinderkrämpfe oder Staupe konnte ein Vater seinem kranken Kind drei Tropfen seines Blutes, aus dem Finger entnommen, auf den Mund streichen.⁶³

Das Blut junger Menschen galt nicht nur in der Volksmedizin, sondern auch nach Meinung von Ärzten und Gelehrten als vitalisierend und stärkend für Kranke und Alte. Besonders wirksam sei es gegen den Aussatz. Der französische König Ludwig XI. (Regierungszeit 1461-1483) soll der „Berner Chronik“ zufolge „vil Kinderblut“ gegen seine „Malacy“ ausprobiert haben.⁶⁴ Auch Paracelsus empfahl noch im 16. Jahrhundert gegen den Aussatz „dosis sanguinis humani, semel in mense in secunda die post oppositionem.“⁶⁵

Dass der Aussatz durch das Blut eines Kindes oder unschuldigen jungen Menschen, etwa durch Jungfrauenblut, heilbar sei, ist eine Vorstellung, die ihren Weg in die Erzählliteratur des Mittelalters gefunden hat: In den „Sieben weisen Meistern“, einer „zyklische[n] Rahmenerzählung orientalischer Herkunft“⁶⁶, die viele verschiedene Binnenerzählungen enthält und „in zahlreichen orientalischen und abendländischen Versionen“⁶⁷ existiert, finden wir die Geschichte des Königs Alexander von Ägypten, der durch einen heimtückischen Giftanschlag aussätzig und deshalb des Landes verwiesen wird. Er kann nur gerettet werden, wenn sein treuer Freund, Kaiser Ludewig von Israel, ihn mit dem Blut seiner fünf Kinder wäscht. Der Kaiser tötet seine eigenen Kinder und wäscht Alexander mit deren Blut; Alexander wird gesund: „Do zoch er sin

⁶⁰ Vgl. Bächtold-Stäubli (2005), Blutstillen, Sp. 1458. In dem von Bettin untersuchten *Nürnberger Arzneibuch* ist Ähnliches enthalten. Bei Nasenbluten wird empfohlen: „Nym auch dein selber plut vnd laß dir schreibenn an dy stiren: ‚Consumatum est‘“, zitiert nach Bettin (2005), S. 71.

⁶¹ Vgl. Stemplinger/Hoffmann-Krayer (2005), Sp. 1441, Anm. 8.

⁶² Vgl. Stemplinger/Hoffmann-Krayer (2005), Sp. 1437, dieser Fall auch bei Hellwig (1914), S. 134 f.

⁶³ Vgl. ebd.

⁶⁴ Zitiert nach Strack (1979), S. 39. Dazu auch Bettin (2005), S. 71 und zu einer weiteren Empfehlung von Kinderblut gegen Aussatz ebd., S. 73. Vgl. auch Vorwahl (1967), S. 260.

⁶⁵ Zitiert nach Strack (1979), S. 40.

⁶⁶ Gerdes (1992), Sp. 1174. Um das Jahr 900 ist die Rahmenerzählung wahrscheinlich in Persien entstanden, „fand im 12. Jahrhundert auch Eingang in die abendländische Literatur und stieß in Europa über Jahrhunderte auf großes Interesse“, Roth (2008), S. IX.

⁶⁷ Gerdes (1992), Sp. 1175.

messer vs vnd reis in allen die kel abe vnd empfang das blüt in ein schön geschire vnd badete vnd wüsch Alexander do mitte, [...] vnd wart gesunt.“⁶⁸ Die Kinder werden wieder zum Leben erweckt, alle danken Gott inniglich für seine Gnade, Alexander kehrt heim und lässt seine Gemahlin und ihren Liebhaber, die zusammen den Giftanschlag durchgeführt haben, verbrennen.⁶⁹

Auch in Hartmann von Aues Verserzählung „Der arme Heinrich“, entstanden um 1200, wird das Blut Unschuldiger als Heilmittel gegen Aussatz thematisiert:⁷⁰ Gott unterwirft den Herren Heinrich von Aue, einen jungen Edelmann, der harten Prüfung durch den Aussatz. Heinrich erfährt soziale Ausgrenzung, akzeptiert sein Schicksal nicht und kann aber auch nicht geheilt werden – außer, wie ihm der beste Arzt von Salerno sagt, durch das Herzblut einer mannbaren Jungfrau, die für ihn sterben müsste: „Mir wart anders niht gesaget, / wan daz ich müese hân ein maget / diu vollen manbære / und des willen wære, / daz si den tôt durch mich lite / und man si zem herzen snite, / und mir wære niht anders guot / wan von ir herzen daz bluot.“⁷¹

Heinrich ist traurig, verschenkt all sein Hab und Gut an die Armen und zieht auf einen Meierhof. Die achtjährige Tochter des Meiers (nach einer anderen Handschrift ist sie zwölfjährig) hat ein inniges Verhältnis zu Heinrich. Sie will sich für ihn opfern, als sie nach drei Jahren von der einzigen Heilungsmöglichkeit erfährt. Das Mädchen lässt sich davon nicht abhalten, und beide fahren nach Salerno. Sie liegt bereits nackt und gefesselt auf dem Tisch, ein scharfes Messer wird gewetzt, als Heinrich durch ein Loch in der Wand ins Zimmer schaut und das Vorhaben abbricht. Gott erkennt, dass Heinrich aufrichtig glaubt und sich dem Willen Gottes unterwirft und heilt ihn. Heinrich wird noch reicher und angesehener als zuvor, heiratet die Meierstochter und kommt mit ihr nach einem langen, erfüllten Leben in den Himmel.⁷²

Aber nicht nur für Heilzwecke galt das Blut junger Menschen als kraftvoller Stoff: In der Lausitz glaubte man, „Suppe aus dem Herzb. ungeborener Kinder mache stichfest“,⁷³ in Franken, „B. aus den Genitalien eines unschuldigen Knaben aufgefangen und mitgetragen mache bei Diebstählen unsichtbar.“⁷⁴ Auch eingeschlafene Lebensgeister alter Männer konnten mit Jünglingsblut wieder geweckt werden, wie man noch in der frühen Neuzeit annahm. In der „Curiösen Hausapotheke“ aus dem Jahr 1700 wird ein „Elixier vitae“ aus dem Blut junger Männer als Verjüngungsmittel für alte Männer beschrieben. Es gebe außerdem im Sterben Liegenden die Kraft, noch ihr Testament zu verfassen.⁷⁵

⁶⁸ Roth (2008), S. 181.

⁶⁹ Vgl. Roth (2008), S. 185. Zu dieser Erzählung auch Stemplinger/Hoffmann-Krayer (2005), Sp. 1436 f.

⁷⁰ Hierzu Haage (2005), S. 931: „In langer poetischer Tradition steht hier der Blutbergglaube innerh. der zentralen Thematisierung der [...] Lepra.“

⁷¹ Paul (1996), S. 19. Dem HdA nach stammt der Glaube an die Heilkraft von Menschenblut bei Aussatz ursprünglich aus dem Orient, vgl. Stemplinger/Hoffmann-Krayer (2005), Sp. 1437.

⁷² Vgl. Paul (1996).

⁷³ Stemplinger/Hoffmann-Krayer (2005), Sp. 1438.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Vgl. Stemplinger/Hoffmann-Krayer (2005), Sp. 1436, vgl. auch Jelkmann in diesem Band.

Wie uns die angeführten Beispiele aus der Geschichte zeigen, war Blut in Volksmedizin und Volksglauben ein äußerst begehrter und multipel einsetzbarer Stoff. Schaurige Berichte zeigen uns, dass dieser Stoff nicht selten auf skrupellose, gewaltsame Weise gewonnen wurde: 1861 wurde ein Mörder aus dem Bernerischen Jura hingerichtet, weil er gestand, ein Kräuterweiblein erschlagen zu haben, um ihr Blut trinken zu können und damit seine Epilepsie zu kurieren.⁷⁶ Aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und noch aus den Jahren 1904 und 1907 wird verschiedentlich berichtet, wie Personen (meist Frauen), die andere Menschen vermeintlich behext haben, um ihres Blutes willen, das die Behexung wieder auflösen soll, blutig geprügelt werden – teilweise von nahen Verwandten.⁷⁷ Und Krankheiten könne man heilen, so glaubte es ein russischer Kirchenwächter 1871, der aus einem frischen Grab die Leber und das geronnene Blut eines kleinen Kindes nahm und in Wein gemischt trank.⁷⁸

Nicht nur von Einzeltätern, auch von Personengruppen wurden Menschen um ihres Blutes willen ermordet. Im Jahr 1892 herrschte in einem russisch-orthodoxen Wolgadorf eine Hungersnot und Typhus, die Dorfbewohner fürchteten sich vor einem Choleraausbruch und fragten sich, ob sie bislang Gott richtig gehuldigt hätten. Tieropfer wurden dargebracht, aber keine Besserung trat ein. Weil ein Weiser des Dorfes die Vision hatte, dass ein zweibeiniges Opfer vonnöten sei, wurde ein allein stehender Mann im Mai desselben Jahres ins Gemeindehaus gezerrt. Man zog ihn aus und hing ihn mit den Füßen an der Decke auf. Dann stachen 15 Personen, darunter der Kirchenälteste, der bäuerliche Polizeidiener und der Dorfschulze, mit Messern auf ihn ein, kochten sein Blut und tranken es und aßen Lungen und Herz des Opfers. Da die Täter keinerlei Anstalten machten, ihre Tat zu verbergen, wurden sie letztlich zu mehrjähriger Fronarbeit verurteilt.⁷⁹ Und noch im Jahr 1901 „wurde in Spanien ein Kurfuscher gefaßt, der ein siebenjähriges Kind geschlachtet hatte, um mit dessen Blut einen Schwindsüchtigen zu heilen.“⁸⁰

1.3 Die Stimme des Blutes, Blutstropfen und Blutspuren

Die Kraft, die man dem Blut zuschrieb, zeigt sich auch in der Vorstellung, dass das Blut Indikator für genetische oder seelische Zusammengehörigkeit sei. Dass es eine „Stimme des Blutes“ gebe, war eine weit verbreitete Vorstellung.⁸¹ So prüfte man etwa die Vaterschaft eines Verstorbenen, indem man einen Knochen des Toten exhumierte und Blut des Kindes darauf fließen ließ. Wenn der Knochen das Blut absorbierte, war damit die Vaterschaft des Verstorbenen bewiesen, perlte das Blut ab, war er es nicht.⁸²

Auch die Zusammengehörigkeit zweier nicht genetisch miteinander verwandter Personen konnte post mortem durch den ganz besonderen Saft angezeigt werden. In Oldenburg wurde von zwei Ertrunkenen erzählt, die stark verwest aufgefunden wur-

⁷⁶ Vgl. Vorwahl (1967), S. 260, und Strack (1979), S. 61.

⁷⁷ Vgl. Hellwig (1914), S. 131 ff.

⁷⁸ Vgl. Strack (1979), S. 62.

⁷⁹ Vgl. Strack (1979), S. 19 f.

⁸⁰ Vorwahl (1967), S. 260.

⁸¹ Vgl. Stemplinger/Hoffmann-Krayer (2005), Sp. 1434.

⁸² Vgl. ebd.

den. Eine der Leichen brachte man mit einer Frau in Berührung, die ihren Mann vermisste, worauf die Leiche anfang zu bluten und somit als Ehemann identifiziert wurde.⁸³

Dem Blut wird im Zusammenhang mit dem Glauben an die „Stimme des Blutes“ auch prophetische Kraft zugesprochen: Träume von Blut bedeuteten in Thüringen den Tod eines Blutsverwandten.⁸⁴ Der Tod einer nahe stehenden Person konnte durch Blutstropfen angekündigt oder mitgeteilt werden, wenn einer Person drei Blutstropfen aus der Nase oder einer auf die Hand fallen. Auch die Treulosigkeit ihres Liebsten konnte dem Volksglauben nach einem Mädchen so verraten werden.⁸⁵

Diese blutprophetische Vorstellung findet sich auch in der antisemitischen Erzählung vom Anderl von Rinn. Angeblich wurde 1459 ein Kind in Tirol, das Anderl von Rinn, rituell von Juden getötet: Zur gleichen Zeit, zu der das Kind getötet wurde, sei, so die Sage, der Mutter ein Blutstropfen auf die Hand gefallen. Nach langer Suche habe sie dann ihr totes Kind an einem Ort gefunden, der fortan Judenstein genannt wurde.⁸⁶ Juden, so hieß es im Ritualmordvorwurf, ermordeten christliche Kinder um deren Blut willen für das Pessachfest.⁸⁷

Auch Recht oder Unrecht konnte durch Blut angezeigt werden. Dass Leichen unschuldig getöteter Personen anfangen zu bluten, wenn sich der Mörder nähert und er so verraten wird – oder Blutspuren unschuldiger Opfer nicht zu entfernen bzw. immer wieder auch auf einem ausgewechselten Bodenbelag auftauchen, war ebenfalls ein verbreiteter Volksglaube,⁸⁸ der noch um 1870 in den USA belegt ist: Auf einem Schiff wurden der Kapitän und seine Familie, die Steuerleute, der Zimmermann und der Koch von der Besatzung ermordet, die dann vom Schiff entwich. Als man später den Boden von den Blutflecken reinigen wollte, tauchten sie immer wieder sogleich auf, selbst wenn neue Bretter eingelegt wurden.⁸⁹ Und auch wer sich mit dem personifizierten Bösen einlässt und vom Teufel geholt wird, hinterlässt Blutflecken an Fenster oder Zimmerdecke, die nie mehr entfernt werden können.⁹⁰

Die eben erwähnten drei Blutstropfen, deren Fall prophetische Bedeutung für das Schicksal nahe stehender Personen hat, können auch die Gesundheit eines Menschen empfindlich beeinflussen: Eine vor allem in Schwaben verbreitete Ansicht war, dass im Gehirn drei Blutstropfen an sehr feinen Fäden hängen. Fällt ein Blutstropfen herab, entsteht Schwindel, und es sollte ein Aderlass vorgenommen werden. Fällt der zweite Tropfen, wird der Betreffende vom Schlag gestreift, und eine Lähmung entsteht an der Körperseite, nach der der Tropfen gefallen ist. Hier muss noch ein zweiter, großer Aderlass gemacht werden. Fallen aber alle drei Tropfen gleichzeitig, erleidet die Person

⁸³ Vgl. ebd., Sp. 1435.

⁸⁴ Vgl., ebd., Sp. 1441.

⁸⁵ Bächtold-Stäubli (2005), Blutstropfen, Sp. 1461.

⁸⁶ Vgl. Stemplinger/Hoffmann-Krayer (2005), Sp. 1435.

⁸⁷ Vgl. zu den Blutbeschuldigungen gegen Juden den Beitrag von Annette Weber in diesem Band.

⁸⁸ Vgl. Stemplinger/Hoffmann-Krayer (2005), Sp. 1439.

⁸⁹ Vgl. ebd., Sp. 1440.

⁹⁰ Vgl. ebd.

einen Schlaganfall. Zur Prävention sollten deshalb regelmäßig Aderlässe gemacht werden.⁹¹

Im Kanton Bern glaubte man sogar, dass die Blutstropfen an einem Knöchlein in der Stirn hängen und für die Lebensabschnitte des Menschen stehen: Der erste Tropfen fällt beim Ende der Kindheit, der zweite am Ende der Jugend, der dritte beim Tod.⁹²

Der westfälische Schadenszauber „Einem die Kraft zu nehmen“, der im *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* verzeichnet ist, geht auf diese Vorstellungen zurück:

„Ich N.N. thu dich anhauchen, / Drei Blutstropfen thu ich dir entziehen, / Den ersten aus Deinem Herzen, / Den anderen aus deiner Leber, / Den dritten aus deiner Lebenskraft, / Damit nehme ich Dir deine Stärke und Mannschaft. / Habi Massa denti lantien.“⁹³

Damit, so das *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, „kontaminiert sich sehr oft der Segen von den hl. (drei) B. [Blutstropfen, d. Verf.] Christi [...]“⁹⁴

Im Schadenszauber wurde Blut aber nicht nur als abstrakter Begriff thematisiert, sondern auch konkret eingesetzt. Blut als kraftvolles Medium konnte zum Schadenszauber etwa benutzt werden, indem man heimlich Blut von der Person besorgte, der man schaden wollte, und deren Blut auf die linke Fußsole einer Leiche kurz vor der Beisetzung rieb: So wie die Leiche im Grab vergeht, so soll die Person immer mehr abmagern und schließlich sterben.⁹⁵

Wenn das eigene Blut leichtfertig aus der Hand gegeben wurde, konnte dies fatale Folgen haben: Wenn Aderlassblut in fließendes Wasser geschüttet werde, könnten Hexen damit Unfug treiben, so das *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Besonders gefährlich sei es, wenn Vögel vom Aderlassblut fressen: Dann werde der Patient schwermütig oder verrückt. Nehme man Aderlassblut eines Menschen und stelle es in einem Gefäß in den heißen Ofen, so bekäme der Patient bald fürchterliche Fieberschmerzen.⁹⁶ Auch mit Menstrualblut könnte man zum Schaden anderer zaubern: „Die Nonnen eines Klosters bekommen steife Häuse, weil ein Weib von Schlangen, Kröten und Menstrualblut einen T. [Trank, d. Verf.] bereitet hat, von dem sie genossen.“⁹⁷

2. Blut im Liebeszauber

Auch Liebe konnte man mit dem eigenen Blut, so der Volksglaube, „erzaubern“. Besonders Menstrualblut eignete sich dafür: „Am wirksamsten als Liebeszauber ist das Beibringen von Menstrualblut in Speise oder Trank, am liebsten Kaffee.“⁹⁸

⁹¹ Vgl. Bächtold-Stäubli (2005), Blutstropfen, Sp. 1459 f.

⁹² Vgl. ebd., Sp. 1460.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Vgl. Stemplinger/Hoffmann-Krayer (2005), Sp. 1439.

⁹⁶ Vgl. ebd.

⁹⁷ Eckstein (2005), Sp. 1115.

⁹⁸ Beth (2005), Sp. 626.

Und das *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* hält fest, dass gerade im Liebeszauber der Blutgebrauch noch anfangs des 20. Jahrhunderts üblich ist: Der erste Liebesbrief eines Burschen an ein Mädchen muss mit dem eigenen Blut geschrieben werden, zusätzlich träufelt der Verliebte der Angebeteten Blut in den Wein. Das Mädchen nutzt ihr eigenes Menstrualblut für den gleichen Zweck. Fingerblut, auf einen Apfel oder ein Brötchen geträufelt und dem Geliebten zu essen gegeben, soll eine Erwidderung der Gefühle beim Gegenüber bewirken und seine Untreue verhindern.⁹⁹

Über lange Zeit hinweg wurde Blut als Zaubermittel verwendet. Der Toxikologe Enrico Maliza hat in seinem „Hexenrezeptbuch“ zahlreiche alte Rezepte gesammelt und ihre Wirksamkeit kommentiert. In nicht wenigen der Rezepte spielt Blut eine Rolle.¹⁰⁰ Dabei kann es sich um tierisches oder menschliches Blut handeln. Als Beispiel sei hier ein Liebeszauber mit menschlichem Menstrualblut angeführt:

„Zaubertrank, der dir hilft, den Mann deiner Träume zu verführen

Schneid dir einige Haare unter den Achselhöhlen und ein paar Schamhaare ab und leg diese beiseite. Sammle dann drei Tropfen Menstruationsblut. Danach stichst du dich in den kleinen Finger und sammelst auch hiervon drei Tropfen Blut. Nun beschaffst du dir: **Infus von der Wegwarte (Cichorium intybus), Infus vom Zimt (Cinnamomum verum), Infus von der Gewürznelke (Caryophylli flos), Infus von der Aloe (Aloe vera), Met.** Misch alles gründlich durch, bevor du es durch ein Leinentuch filterst. Gieß die so erhaltene Flüssigkeit in eine Glasflasche und verschließ diese gut. Laß den Trank nun kühl und dunkel gestellt fünf Tage ruhen. Danach mußst du den Trank während einer Messe weihen. Zu diesem Zweck sprichst du folgende magische Formel: „Blut Christi, Dämon, binde mich an ihn, so wie du ihn an mich bindest. Binde ihn so fest, daß er mich niemals verlassen kann.“¹⁰¹

Nun muss dieser Zaubertrank vom Objekt der Begierde getrunken werden. Dem Rezept zufolge soll er dazu „einem aromatischen Getränk zur Überdeckung des Geschmacks“¹⁰² beigefügt werden. „Seine plötzlichen Annäherungsversuche werden dich staunen lassen.“¹⁰³

Maliza beurteilt diesen Liebestrank als wirkungslos: Die Ingredienzen Blut und Haare seien magische Anteile, und die „weiteren Bestandteile enthalten keinerlei übernatürliche Kräfte, auch wenn sie in magischen Texten als erotisierend gelten mögen. Diese Eigenschaften erwiesen sich jedoch als nicht haltbar.“¹⁰⁴

In weiteren Rezepten, die Maliza gesammelt hat, wird menschliches Menstrualblut zusammen mit Nasenblut in frisches Brot gebacken,¹⁰⁵ mit Würmerschwänzen,

⁹⁹ Stemplinger/Hoffmann-Krayer (2005), Sp. 1436.

¹⁰⁰ Maliza (2000), S. 295 u. ö.

¹⁰¹ Ebd., S. 295 f.

¹⁰² Ebd., S. 296.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Vgl. ebd.: Es handelt sich um einen weiteren Liebeszauber; das Brot wird dann trocken gebacken, zu Pulver zermahlen und mit Gewürzen vermischt, so dass es in Getränke eingerührt werden kann.

Lärchenholzasche und Eisenkrautsaft zu Pulver getrocknet¹⁰⁶ oder zu medizinischen Zwecken verwendet, so etwa zur Förderung der Regelblutung mit pflanzlichen Komponenten wie etwa Ringelblumenöl, Bergminzensirup und Zimt vermischt und getrunken.¹⁰⁷ Auch Männer können Blut für Liebeszauber nutzen: Neben anderen magischen Bestandteilen wie einem Schwalbeneruterus oder einer Hasenniere wird das eigene Aderlassblut, das der Mann sich selbst mutig abgezapft haben sollte, für die Herstellung eines Zauberpulvers verwendet.¹⁰⁸ Nicht nur menschliches, auch tierisches Blut wurde eingesetzt: So beinhaltet eines der Liebeszauber-Rezepte in Malizas Sammlung neben Innereien vom Hasen etwa das Menstruationsblut eines Hasen.¹⁰⁹ Schweineblut sollte, mit bewusstseinsverändernden Giften wie Tollkirsche und Stechapfel vermischt, als „Zaubertrank der Circe, womit sie Männer in Schweine verwandelt“, ebendies bewirken.¹¹⁰ Mäuseblut von mit Hostien und Spanischer Fliege sowie Alraunwurzel gefütterten Mäusen, zusammen mit Tiersperma, Menschenblut, Morphinum, Lavendelöl, Quecksilber, Hostien und zu Pulver zermahlenem Fleisch sollte einen aphrodisierenden Liebestränk bilden, der laut Rezept vom Hersteller sowohl für sich selbst als auch für die Person der Begierde verwendet werden konnte.¹¹¹

Maliza meint zu diesem abenteuerlichen, blasphemischen Rezept: „Die unzweifelhaft eintretende aphrodisisierende Wirkung geht auf die Spanische Fliege und die Alraunwurzel zurück.“¹¹²

3. Die Kraft des Blutes in Praktiken und Vorstellungen der Gegenwart

Und heute? Stoßen wir auch im 21. Jahrhundert noch auf die Vorstellung, dass das Blut eine ganz besondere Kraft besitzt, die sich abseits schulmedizinischer Dogmen für die Gesundheit nutzen lässt oder Wunschpartner anziehen und binden kann?

Der Gedanke, das Blut anderer Menschen zu trinken oder mit dem eigenen Blut Liebesbriefe zu schreiben, mag heute für viele Menschen befremdlich klingen und Ekel erzeugen. Die Vorstellung, dass dem Blut eine besondere Kraft innewohnt, die sich nutzen lässt, hat sich aber bis in die Gegenwart erhalten: In esoterischen Foren im

Maliza verweist auf die schwach aphrodisische Wirkung der beigefügten Gewürze (schwarzer Pfeffer, Muskatnuß, Kalmus und Kreuzkümmel), die zwar die generelle Bereitschaft des Zielobjektes erhöhen könne, wohl aber nicht stark genug sei, dass der „betreffende Mann [...] ausgerechnet mit einer Frau [...], die ihm nicht gefällt“, die Vereinigung anstrebt, ebd., S. 297.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 307. Auch dieses so genannte „Pulver, das einen widerstrebenden Mann dazu bringt, dich zu lieben“, ist Maliza zufolge „ein rein magisches Rezept“, ebd.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., S. 268. Maliza urteilt ob der Inhaltsstoffe: „Sollte dieses Rezept also irgendeine Wirkung haben, so beruht sie rein auf psychologischen Faktoren.“, ebd. Dies ist besonders auch deshalb interessant, da durchaus Rezepte zur Herstellung menstruationsfördernder Mittel existierten, die bei einer Regelverzögerung wirksam sein können, vgl. ebd., S. 266 f.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 297 f.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 314.

¹¹⁰ Ebd., S. 144.

¹¹¹ Vgl. ebd., S. 285 f.

¹¹² Ebd., S. 286.

Internet wird auch heute noch der Gebrauch von Blut im Liebeszauber diskutiert.¹¹³ Die Sehnsucht danach, einen geliebten Menschen für sich gewinnen zu können, seine wohlwollende Aufmerksamkeit zu erregen, seine Liebe zu erwecken, ist ein zeitloses Gefühl, das auch Menschen des 21. Jahrhunderts empfinden. Versuche, verehrte Personen mittels eines Liebeszaubers an sich zu binden, finden aufgrund dieser über Epochen hinweg empfundenen, universellen und genuinen Herzensregung auch heute noch statt. Dass dabei teilweise immer noch Blut in die Liebeszauber integriert wird, zeigt, welch große Zauberkraft diesem Stoff bis heute zugeschrieben wird.

Welche geheimnisvolle Kraft, die das eigene Leben beeinflussen kann, dem Blut bzw. den Blutgruppen in (alternativ)medizinischer Hinsicht auch heute zugeschrieben wird, zeigt uns das Beispiel der Blutgruppendiät: Der amerikanische Naturheilkundler Peter D'Adamo geht davon aus, dass jede Blutgruppe angeblich eine spezielle Ernährung braucht, die dem Wohlbefinden, der Gewichtsreduktion oder der Vorbeugung oder gar der Heilung schwerer Krankheiten dienlich ist und dass bei einer Ernährung, die nicht zur eigenen Blutgruppe passt, der Körper geschädigt wird. So soll etwa Kalbsleber von Trägern der Blutgruppe A nicht gegessen werden, da sie unter anderem die „Ausgewogenheit im Magen-Darm-Trakt“¹¹⁴ störe, für Träger der Blutgruppe 0 hingegen sei der Verzehr förderlich, da Kalbsleber „hochwertiges Eiweiß“ liefere und die „fettfreie Muskelmasse“ [sic!] steigere.¹¹⁵ Während der Genuss von Vollmilch den Trägern der Blutgruppe B förderlich sei und ein „optimales Aminosäurenverhältnis“ fördere¹¹⁶, solle sie von Trägern aller anderen Blutgruppen vermieden werden, da sie bei den Blutgruppen A und 0 „anomale Blutreaktion“¹¹⁷ bewirke und bei den Blutgruppen AB und 0 einen Stoff enthalte, „der sich auf Krankheitsanfälligkeit auswirken“¹¹⁸ könne. Sogar zur Vorbeugung von Krebs sei die Blutgruppendiät nach D'Adamos Ansicht dienlich: „Zweifellos schützen Sie sich am besten vor Krebs, wenn Sie die Blutgruppendiät befolgen und ihre Streßbelastung so weit wie möglich reduzieren.“¹¹⁹ Auch nimmt D'Adamo an, dass durch die Blutgruppendiät Sterilität überwunden werden könne.¹²⁰

Die Wirksamkeit dieser von D'Adamo Mitte der 1990er erfundenen Blutgruppendiät ist wissenschaftlich umstritten. Die Deutsche Gesellschaft für Ernährung e.V. (DGE) urteilte im Jahr 2000, dass D'Adamos Thesen „wissenschaftlich nicht halt-

¹¹³ So z. B. <http://www.esoterikforum.de/magie/18381-freundin-hat-schwarzen-liebeszauber-gemacht.html> [30.11.2009], vgl. auch den Beitrag von Gründer in diesem Band.

¹¹⁴ D'Adamo/Whitney (2005), S. 704.

¹¹⁵ Ebd., S. 705.

¹¹⁶ Ebd., S. 730.

¹¹⁷ Ebd., S. 730 u. 731.

¹¹⁸ Ebd., S. 731.

¹¹⁹ Ebd., S. 396. D'Adamo weist allerdings auch darauf hin, dass bei Krebserkrankungen seine therapeutischen Empfehlungen, die er als „unterstützende Begleitmaßnahmen, die Tumoren [sic] mit einem Ansatz bekämpfen, der von der Schulmedizin gegenwärtig ignoriert oder vernachlässigt wird“, bezeichnet, mit schulmedizinischen Therapien verknüpft werden sollten und „keine der Empfehlungen in diesem Abschnitt den fachkundigen Rat Ihrer behandelnden Ärzte ersetzen soll“, ebd.

¹²⁰ Vgl. ebd., S. 588.

bar“¹²¹ seien: „Eine Ernährung entsprechend der Blutgruppe ist weder ein Allheilmittel zum Schutz vor Zivilisationskrankheiten noch ist wissenschaftlich bewiesen, dass die Blutgruppendiät bereits bestehende Erkrankungen günstig beeinflussen kann.“¹²²

Doch solche Bücher über blutgruppenspezifische Ernährung, wie sie seit den 1990er Jahren von D’Adamo und Epigonen veröffentlicht wurden, verkaufen sich heute trotzdem und werden zum Teil auch immer wieder aufgelegt.¹²³

Blut wurde über Jahrhunderte hinweg vom Volk benutzt, zu volksmedizinischen wie volks- bzw. abergläubischen Praktiken. Auch wenn Liebeszauberrezepte, in denen Ingredienzen wie Sperma, Innereien, Exkremate und Blut uns heute als Zeugen vergangener Zeiten erscheinen, in denen bedeutend weniger Berührungängste mit Körpersekreten oder -teilen bestanden als in der Gegenwart, scheint es auch heute noch für einige Menschen einen Bedarf an magischen Hilfen zu geben, mittels derer sich bestimmte Ziele bewirken lassen, und in denen Blut als „Kraftstoff“ immer noch eingesetzt wird. Und auch der Gedanke, sich „blutgruppengerecht“ zu ernähren und damit einen besonders gesunden Lebensstil zu führen, hängt wohl mit der Vorstellung zusammen, dem Blut wohne eine ganz besondere Kraft inne, die sich für die eigene Gesundheit nutzen lässt. Offensichtlich hat sich diese Vorstellung, in jenen Bereichen bis in die Gegenwart erhalten – auch wenn Apotheker heute keine Arzneien, die Armsünderblut beinhalten, mehr in ihrem Sortiment führen.

Literatur

1. Bächtold-Stäubli (2005): Hanns Bächtold-Stäubli, Blutstillen, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band 1, Augsburg 2005 (Unveränderter photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Berlin u. Leipzig 1927), Sp. 1457-1459.
2. Bächtold-Stäubli (2005), Hanns Bächtold-Stäubli, Blutstropfen, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band 1, Augsburg 2005 (Unveränderter photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Berlin u. Leipzig 1927), Sp. 1459-1462.
3. Bargheer (2005): [Ernst] Bargheer, Fallsucht, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band 2, Augsburg 2005 (Unverän-

¹²¹ N.N.: Blutgruppendiät ist wissenschaftlich nicht haltbar. DGE aktuell 19/00 vom 13.06.2000, <http://www.dge.de/modules.php?name=News&file=article&sid=108> [30.11.2009].

¹²² Ebd.

¹²³ So wurde etwa die ungekürzte Taschenbuchausgabe von D’Adamos Buch „4 Blutgruppen. Vier Strategien für ein gesundes Leben“ (Originalausgabe *Eat Right For Your Type – The Individualized Diet Solution for Staying Healthy, Living Longer & Achieving Your Ideal Weight*, New York 1996), in deutscher Übersetzung 1997 erstmals veröffentlicht, 2009 in der 20. Auflage publiziert. Zudem hat D’Adamo in den vergangenen Jahren Blutgruppendiät-Bücher zu verschiedenen Krankheiten wie Arthritis oder Diabetes oder zum Thema Altern veröffentlicht, so etwa D’Adamo/Whitney (2001), *Diabetes. Fight It With the Blood Type Diet*, New York 2001 (Dr. Peter J. D’Adamo’s *The Eat Right 4 Your Type Library*).

- derter photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Berlin u. Leipzig 1930), Sp. 1168-1178.
4. Beitzl (1974), Richard Beitzl, Wörterbuch der deutschen Volkskunde, 3., neu bearbeitete Auflage, Stuttgart 1974 (= Kröners Taschenausgabe, 127).
 5. Beth (2005): Karl Beth, Sympathie, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band 8, Augsburg (Unveränderter photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Berlin u. Leipzig 1937), Sp. 619-628.
 6. Bettin (2005): Hartmut Bettin, Der therapeutische Gebrauch von Blut im mittelalterlichen Abendland, in: Mariacarla Gadebusch Bondio (Ed.), Blood in History and Blood Histories, Firenze 2005 (= Micrologus' Library, 13), pp. 69-89.
 7. Celsus (A. Cornelius Celsus): De medicina, Cels. med. 3,23,7, http://penelope.u-chicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Celsus/3*.html [07.12.2009].
 8. D'Adamo/Whitney (2009): Peter J. D'Adamo mit Catherine Whitney, 4 Blutgruppen. Vier Strategien für ein gesundes Leben, München 2009 (20. Auflage der ungekürzten Taschenbuchausgabe 2001, deutschsprachige Erstausgabe München 1997, aus dem Amerikanischen von Michael Benthack, Maren Klostermann, Lexa Katrin von Nostiz, Erica Mertens-Feldbausch, amerikan. Originalausgabe „Eat Right For Your Type – The Individualized Diet Solution for Staying Healthy, Living Longer & Achieving Your Ideal Weight“, New York 1996).
 9. D'Adamo/Whitney (2005): Peter J. D'Adamo mit Catherine Whitney, 4 Blutgruppen. Das Lexikon für ein gesundes Leben, München 2005 (Aus dem Amerikanischen von Erica Mertens-Feldbausch, Thorsten Schmidt und Harald Stadler, amer. Originalausgabe „Eat Right For Your Type-The Complete Blood Type Encyclopedia“ erschienen New York 2002).
 10. D'Adamo/Whitney (2001): Peter J. D'Adamo and Catherine Whitney, Diabetes. Fight It With the Blood Type Diet, New York 2001 (= Dr. Peter J. D'Adamo's The Eat Right 4 Your Type Library).
 11. Eckstein (2005): F. [Franz] Eckstein, Trank, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band 8, Augsburg 2005 (Unveränderter photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Berlin u. Leipzig 1937), Sp. 1109-1117.
 12. Gerdes (1992): Udo Gerdes, „Sieben weise Meister“, in: Kurt Ruh u. a. (Hrsg.), Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon. 2., völlig neu bearbeitete Auflage, Band 8, Berlin / New York 1992, Sp. 1174-1189.
 13. Groß/Knust/Glahn (2010): Dominik Groß, Christine Knust und Julia Glahn, Hinrichtung, in: Héctor Wittwer, Andreas Frewer und Daniel Schäfer (Hrsg.), Handbuch Sterben und Tod, Stuttgart/Weimar 2010, (im Druck).
 14. Haage (2005): Bernhard D. Haage, Medizin und Dichtung (Mittelalter), in: Werner E. Gerabek, Bernhard D. Haage, Gundolf Keil, Wolfgang Wegner (Hrsg.), Enzyklopädie der Medizingeschichte, Berlin/New York 2005, S. 929-932.
 15. Haid (2006): O. [Oliver] Haid, Volksglaube, in: Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer (Hrsg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Zweihunddreißigster Band, 2., völlig neu bearb. und stark erw. Aufl., Berlin/New York 2006, S. 578-585.

16. Harmening (2009): Dieter Harmening, Wörterbuch des Aberglaubens, 2., durchgesehene und erweiterte Auflage, Stuttgart 2009 (= Reclams Universal-Bibliothek, 18620).
17. Hellwig (1914): Alb. [Albert] Hellwig, Ritualmord und Blutaberglaube, Minden in Westfalen 1914.
18. Hoffmann-Krayer (2005): E. [Eduard] Hoffmann-Krayer, Aberglaube, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Band 1, Augsburg 2005 (Unveränderter photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Berlin u. Leipzig 1927), Sp. 64-87.
19. Hoffmann-Krayer/Bächtold-Stäubli (2005): E. [Eduard] Hoffmann-Krayer/Hanns Bächtold-Stäubli, Vorwort, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Band 1, Augsburg (Unveränderter photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Berlin u. Leipzig 1927), S. V-VII.
20. Kummer (2005): Bernhard Kummer, Empfängnis, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band 2, Berlin/New York 1987 (Unveränderter photomechanischer Ausdruck der Ausgabe 1930), Sp. 806-814.
21. Maliza (2000): Enrico Maliza, Das Hexenrezeptbuch, München 2000 (Aus dem Italienischen von Elisabeth Liebl, ital. Originalausgabe „Ricettario delle Streghe“ erschienen Rom 1992).
22. Moog/Karenberg (2003): Ferdinand Moog and Axel Karenberg, Between Horror and Hope: Gladiator's Blood as a Cure for Epileptics in Ancient Medicine, *Journal of the History of the Neurosciences* 12 (2003), 2, pp. 137-143.
23. Moog (2002): Ferdinand Moog, Gladiatorenblut bei Epilepsie als etruskische Therapie – und der Bischof Marinos von Thrakien, in: Axel Karenberg und Christian Leitz (Hrsg.), Heilkunde und Hochkultur II, „Magie und Medizin“ und „Der alte Mensch“ in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes, Münster 2002 (= Naturwissenschaft – Philosophie – Geschichte, 16), S. 153-182.
24. Müller-Bergström (2005): Walther Müller-Bergström, Hingerichteter, Armsünder, Hinrichtung, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band 4, Berlin/New York 1987 (Unveränderter photomechanischer Ausdruck der Ausgabe 1932), Sp. 37-58.
25. N.N. (1734): Epilepsia, in: Johann Heinrich Zedler (Hrsg.), Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste, welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden, Band 8, Leipzig/Halle 1734, Sp. 1402-1406.
26. N.N. (1739): Mixtur, wider das böse Wesen dienliche Mixtura contra Epilepsiam, in: Johann Heinrich Zedler (Hrsg.), Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste, welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden, Band 21, Leipzig/Halle 1739, Sp. 649.
27. N.N.: Blutgruppendiät ist wissenschaftlich nicht haltbar. DGE aktuell 19/00 vom 13.06.2000, <http://www.dge.de/modules.php?name=News&file=article&sid=108> [30.11.2009].

28. Paul (1996): Hermann Paul (Hrsg.), *Der arme Heinrich*. Hartmann von Aue, Tübingen 1996 (16., neu bearbeitete Aufl., besorgt von Kurt Gärtner; Altdeutsche Textbibliothek, 3; Erstauflage Halle 1882).
29. Pfister (2005): F. Pfister, *Reinheit*, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Band 7, Augsburg 2005 (Unveränderter photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Berlin u. Leipzig 1936), Sp. 630-637.
30. Plinius der Ältere (Gaius Plinius Secundus Maior), *Naturalis historia*, *Natur Plin. nat.* 28,4, http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Pliny_the_Elder/28*.html [07.12.2009].
31. Roth (2008): Detlef Roth (Hrsg.), *Sieben weise Meister*. Eine bairische und eine elsässische Fassung der „*Historia septem sapientum*“, Berlin 2008 (= *Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, 44).
32. Schild (2007): Wolfgang Schild, *Das Blut des Hingerichteten*, in: Christina von Braun und Christoph Wulf (Hrsg.), *Mythen des Blutes*, Frankfurt/New York 2007, S. 126-154.
33. Seligmann (2005): S. Seligmann, *Auge*, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Band 1, Augsburg 2005 (Unveränderter photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Berlin u. Leipzig 1927), Sp. 679-701.
34. Stemplinger/Hoffmann-Krayer (2005): E. Stemplinger (mit Nachträgen von E. [Eduard] Hoffmann-Krayer), *Blut*, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Band 1, Augsburg 2005 (Unveränderter photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Berlin u. Leipzig 1927), Sp. 1434-1442.
35. Strack (1979): Hermann L. Strack, *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit*, Mit besonderer Berücksichtigung der „*Volksmedizin*“ und des „*jüdischen Blutritus*“, München 1979 (Material-Edition; 8, hrsg. im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen, Nachdr. d. 8. Aufl. München 1900).
36. Vorwahl (1967): Heinrich Vorwahl, *Deutsche Volksmedizin in Vergangenheit und Gegenwart*, in: Elfriede Grabner (Hrsg.), *Volksmedizin. Probleme und Forschungsgeschichte*, Darmstadt 1967 (= *Wege der Forschung*, LXIII), S. 223-277 (originär erschienen 1939 in: *Studien zur religiösen Volkskunde*, Abt. B, H. 9, Dresden und Leipzig 1939, S. 3-48).
37. Weitzel (2003): Jürgen Weitzel, *Todesstrafe*, in: Robert Auty, Robert-Henri Bautier u. a. (Hrsg.), *Lexikon des Mittelalters*. Band 8, München 2003 (Band- u. seitengleiche Taschenbuchausgabe der Studienausgabe Stuttgart u. Weimar 1999), Sp. 836-838.
38. Wolff (2005): Eberhard Wolff, *Volksmedizin, Volksarzneibücher*, in: Werner E. Gerabek, Bernhard D. Haage, Gundolf Keil, Wolfgang Wegner (Hrsg.), *Enzyklopädie der Medizingeschichte*, Berlin/New York 2005, S. 1454-1458.

Blutnostische Heilslehren – Erkundungen zur Bedeutung des Blutes in neopaganen Alternativreligionen

René Gründer

1. Blut: Vom Medium zur Essenz religiösen Heils

Nicht nur in den Weltreligionen besitzt das Blut eine unübersehbare symbolische Bedeutung,¹ sondern auch im Spektrum solcher Gemeinschaften, die unter dem Begriff der *Neuen bzw. alternativen Religionen*² zusammengefasst werden, finden sich vielfältige Bezugnahmen auf das Medium Blut als Quelle und Träger menschlichen (Un-)Heils. Diese Einschätzung gilt insbesondere für die Alternativreligionen des so genannten Neuheidentums³, zu dem unter anderem neokeltische und neogermanische Religionsgemeinschaften, die Anhänger unterschiedlicher Hexenreligionen sowie – in mancher Hinsicht – auch die Gruppen eines religiösen Satanismus gehören. Vielen dieser neuen Religionen der Moderne ist das Selbstverständnis gemeinsam, auf je unterschiedliche Weise eine zeitgemäße Spiritualität auf der Grundlage ursprünglich nichtchristlicher Kulte zu praktizieren. Am Beispiel der Befunde einer aktuellen religionsethnographischen Studie zu germanisch-neuheidnischen Gruppen⁴ in Deutschland soll der Frage nach der Bedeutung und Funktion des Blutes als

¹ Kulturwissenschaftlich und historiographisch von besonderer Relevanz sind dabei insbesondere die Verwicklungen um die Bedeutung der Blut-Metaphorik in jüdischer und christlicher Religion, die im hier untersuchten Kontext ihre Relevanz einerseits im völkisch-ideologischen Kultus des „reinen Blutes“ und andererseits in der massenmedial vermittelten Zuschreibung von „Blutopfern“ gegenüber neureligiösen Gemeinschaften des „neuheidnischen“ Spektrums entfaltet (zum Thema antisemitische Ritualmordlegenden vgl. Braun [2003] sowie dies. [2000], S. 167-174).

² Unter *alternative religions* (Hunt [2003], S. 1-6, Miller [1995], S. 1-4) werden in der US-amerikanischen Religionssoziologie solche religiösen Gruppierungen und Strömungen zusammengefasst, die sich u. a. in Hinsicht auf ihre schwache Institutionalisierung, ihre quantitative Marginalität, die relative Exklusivität der Mitgliedschaft und die Irregularität und Spontaneität der religiösen Riten von *mainstream religions* abheben. Im Kontext dieser Untersuchung weist der Term „alternativ“ darüber hinaus zugleich auf ein Selbstverständnis so genannter neuheidnischer Gruppen hin, sich selbst als eine religiöse „Alternative“ zum Christentum zu verstehen.

³ Unter Neuheidentum bzw. Neopaganismus werden solche neuen Religionen zusammengefasst, die sich selbst als Wiederbelebung vorchristlicher (Stammes-)Kulte verstehen. Das Spektrum differenziert sich grundsätzlich in nichtvölkische Gruppen des internationalen Neopaganismus und in zum Teil völkisch-rassistisch geprägte Gemeinschaften der „Neuen ethnischen Religionen“ (Nakorchevski [2009], S. 17-19). Einen aktuellen, religionssoziologisch orientierten Überblick zu diesem Spektrum liefert Gründer/Schetsche/Schmied-Knittel (2009).

⁴ Es handelt sich um die von der DFG geförderte religionsethnographische Studie von Schetsche/Gründer (Die Inszenierung des „Germanischen“ im Neuheidentum der Gegenwart), die am Institut für Soziologie der Universität Freiburg von 2006-2009 durchgeführt wurde, und deren Befunde in Gründer (2009) publiziert wurden.

Trägermedium von Kraft, Wissen und ‚Heil‘ in diesem alternativreligiösen Spektrum nachgegangen werden.

Wenn dabei von *blutgnostischen Heilslehren* die Rede ist, so verweist dies auf die bislang wenig beachtete Unterscheidung innerhalb neuheidnischer Religionsformen zwischen einer Medialisierung einerseits und einer Essentialisierung des Blutes andererseits. Die Befähigung zur religiösen Erkenntnis, die Fähigkeit, mit heidnischen Gottheiten in Kontakt zu treten, ja, selbst die Offenbarung verschlüsselter esoterischer Wahrheiten wird in manchen neuheidnischen Strömungen u. a. den „Kräften“ des menschlichen Blutes zugeschrieben. Dem Blut des Fremden bzw. des Tieres kommt hingegen ein vergleichsweise profaner Charakter zu: Als Medium der Zauberei bzw. zur (symbolischen) Stärkung der Götter im Opferritus kann es vielfach auch durch andere Substanzen ersetzt werden. Der Prozess der Zivilisation entfaltet hier, selbst bei der (post-)modernen Rekonstruktion archaischer Kulte, seine Nachhaltigkeit.

Die Grundstruktur einer *Heiligung des Eigenblutes* gegenüber einer *Opferung von Fremdblut* bestimmt die Ritualpraxis vieler neuheidnischer Gruppen. Obgleich die darin verbreiteten ‚Blutriten‘ (die keineswegs immer mit substantialem Blut zu tun haben müssen) viele Parallelen zum Blutopfer in den abrahamitischen Religionen aufweisen, ist das neuheidnische Wissen um die „Kräfte des Blutes“ doch weit häufiger von überaus modernen Vorstellungen (Rassenideologien, Genetik, Medizin) bestimmt. Dies zeigt sich vor allem dort, wo die Befähigung für spirituelles Empfinden der Art und Beschaffenheit („Reinheit“) des eigenen Blutes zugeschrieben wird. Die jenseitsbezogene Erlösungshoffnung christlicher Religion wird in neuheidnischen Religionsentwürfen durch eine immanenzbezogene Erkenntnis des eigenen Seins und Wollens sowie ein Streben nach Umsetzung dieses Wollens, mithin innerweltliches Heil, ersetzt. Die Erkenntnis dieser „Heilswirkung“ kann als Blutgnosis bezeichnet werden.

Doch welche Rolle kommt dem Blut in Substanz wie im symbolischen Sinne für die Erlangung immanenten Heils eigentlich zu? Um diese Frage zu klären, müssen zunächst die religiöse Symbolik, Wirkungsvorstellungen und rituellen Verwendungszusammenhänge von Blut in neuheidnischen Strömungen differenziert betrachtet werden. Dadurch ist es möglich, zum einen Rückschlüsse auf die jeweiligen Begründungsstrukturen (bzw. Legitimationsstrategien) für neopagane „Blutrituale“ zu ziehen und zum anderen die sozialen wie transzendenzbezogenen Funktionen von „Blutopfern“ im alternativreligiösen Bereich herauszuarbeiten.

2. Die drei religiösen Funktionen des Blutes

Zur Einführung und gleichsam zur theoretischen Rahmung der folgenden Diskussion empirischer Befunde aus der religionssoziologischen Feldforschung sollen die drei maßgeblichen Sinngehalte des Blutes in den abrahamitischen Religionen dargestellt werden. Dies ist deshalb sinnvoll, weil, wie zu zeigen ist, die neureligiösen Verwendungszusammenhänge von Blut im Ritual letztlich in differentem Maß auf diese Konfigurationen zurückgehen.

Es lassen sich drei⁵ primäre Formengruppen erkennen:

- (1) Blut als *Sakrament*, d. h. als Vermittler zwischen Mensch und Gottheit im rituellen Akt des Opfern von der Gottheit geweihtem (Fremd-)Blut [alttestamentarischer Opferkult]. Diese konkrete Bedeutung des Blutes als Sakrament wird zwischen Judentum, Christentum und Islam heterogen interpretiert, es überwiegt jedoch ein medialer Charakter (Blut als „Transmitter“ menschlicher Loyalität in Bezug auf den Gott).
- (2) Blut als *Assoziativ*, d. h. als Medium zur (symbolischen) Herstellung und Festigung von Sozialität (Verwandtschaft, Freundschaft, Ethnizität) zwischen Menschen. Der Idealtypus assoziativer Blutrituale, die Herstellung bzw. Bekräftigung einer „Blutsgemeinschaft“, zeigt, dass hierbei dem Eigenblut der involvierten Menschen zentrale Bedeutung zukommt. Diese soziale Funktion des Blutes mag ihre Ursache in der Sichtbarkeit des Blutes beim Geburtsvorgang haben.
- (3) Darüber hinaus existiert noch eine dritte – die wahrscheinlich ursprünglichste – religiöse Bedeutung des Blutes, nämlich als eines (*symbolischen*) *Akteurs*. Blut interagiert mit dem Menschen: Es offenbart Geheimnisse, vertreibt Dämonen, heilt Krankheiten und bezeichnet den Mörder. Diese Akteursqualität ist sicherlich auf die Verortung der Vitalkraft im Blut zurückzuführen, der mit großer Wahrscheinlichkeit bereits in den Wildbeute-Kulten des Neolithikums eine essentielle Bedeutung zukam. Als Urszene dieser semantischen Aufladung der roten Körperflüssigkeit kann die Erfahrung des Todes durch Verbluten angesehen werden

Die Verbindung der archaischen Akteurs-Qualitäten des Blutes (3. Typus) mit den daraus abgeleiteten hochreligiösen Vorstellungen des Sakraments und der *communio* ist evident und findet zahlreiche Belege in der Religionsgeschichte. Beispielsweise wird die magisch-apotropäische Potenz, die dem Blut in der griechischen Antike zugesprochen wurde, in Adaption durch die mosaischen Religion an die assoziative Funktion des Blutes zurückgebunden: die blutige Markierung der Türpfosten in Ägypten verschonte das gerade dadurch symbolisch zur „Bluts-Gemeinschaft“ geeinte Volk der Israeliten vor den umgehenden Würgeengeln des Herrn. Mit der Institutionalisierung der großen monotheistischen Weltreligionen wurden die Residuen einer archaischen Akteursqualität des Blutes außerhalb seiner Funktion zur Gemeinschaftsbildung und für das Opfer zunehmend marginalisiert und in den Untergrund der abendländischen Geistesgeschichte verdrängt.

Volksreligiöse Überlieferungen bilden dort, wo in ihnen Blut eine Rolle spielt, zwar zumeist einen Ausdruck einer sekundären Adaption hochreligiöser Praxisformen, doch kann im Einzelfall die Überlieferung eines traditionellen Blut-Glaubens ebenfalls nicht kategorisch ausgeschlossen werden. Aus diesem Grunde bilden Vorstellungen des so genannten „Volksaberglaubens“ heute eine wichtige Fundgrube für neuheidnische Gruppierungen, die sich als Versuche zur Wiederbelebung vorchristlicher Religionen

⁵ Die Differenzierung basiert auf der fünffachen „Potenz des Blutes“ bei Cortese (RGG, 1998: 1650), die sich als 1.) assoziierende Kraft; 2.) magisch-apotropäische Potenz; 3.) Mantik; 4.) kultisch-sakramentale Bedeutung und 5.) therapeutische Wirkung zeigt. Aus soziologischer Perspektive wurden in dieser Darstellung die „Potenzen“ 2, 3 und 5 zur Funktion eines „Akteurs“ zusammengefasst.

Europas verstehen. Es verwundert daher wenig, wenn in neuen Religionen, die sich vehement vom Christentum zu distanzieren versuchen, jenen „okkulten“ Kräften des Blutes eine verstärkte Aufmerksamkeit zukommt.

3. „Blutrituale“ in neopaganen Alternativreligionen: Fakten und Fiktionen

Bei den monotheistischen Großreligionen sind es vornehmlich die beiden Bestimmungen des Blutes als *Medium irdischer Gemeinschaftsbildung* wie als *Medium der Aussöhnung mit Gott* (im Opferritus), in denen die religiösen Heilswirkungen des Blutes begründet werden. Aber wie verhält sich dies nun in solchen modernen bzw. neuen Religionen, die sich gerade als Gegenentwürfe zu den abendländischen Monotheismen verstehen? Dieser Frage soll auf der Grundlage religionswissenschaftlicher Studien zum a) *Satanismus* (Fügmann 2008, Schmied-Knittel 2008), b) *Wiccatum* (Fischer 2008, Rensing 2008, Neger 2009) und c) zum *germanischen Neuheidentum* (Gründer 2008, 2009) nachgegangen werden. Die genannten religiösen Strömungen entstanden im 20. Jahrhundert (germanisch-neuheidnische Religionsgemeinschaften kurz nach 1900, Wicca nach 1950 und Satanismus ab 1966) und sie alle werden in der gesellschaftlichen Wahrnehmung mehr oder minder stark mit dem Topos „okkultur Blutrituale“ in Verbindung gebracht.

Kontraintuitiv zu den massenmedial kolportierten Zuschreibungen sind es jedoch gerade nicht Satanisten und Wiccaner, in deren Überzeugungssystem und Ritualistik dem Blut (in substanzialer wie symbolischer Form) heute die stärkste Bedeutung zukommt. Vielmehr tradieren die kaum unter diesem Aspekt beforschten Gruppen des germanisch-neuheidnischen Bereichs ein breites Spektrum blutbezogener Wissensbestände. Bei der sozialwissenschaftlichen Untersuchung marginaler und marginalisierter Religionsformen, mit einer vom gesellschaftlichen Mainstream abweichenden Symbolsprache und zum Teil befremdlichen Wertvorstellungen, ist es wichtig, stets zwischen Fakten und Fiktionen bzw. zwischen dokumentierbaren Praxisformen und massenmedialen Zuschreibungen zu differenzieren.

3.1 Blut im modernen Satanismus

Der moderne Satanismus wurde 1966 durch Anton Szandor LaVey in den USA mit der Gründung der, heute auch in Deutschland etablierten, *Church of Satan* institutionalisiert. Kern des Satanismus, der sich sowohl als individualistischer Lebensstil, Weltanschauung wie auch als Religion definiert, bildet das Ziel der Selbstvergottung des Menschen durch Erkenntnis und Ausleben seines eigenen „wahren Willens“ (Thelema) im Diesseits. Die Umsetzung dieses spirituellen Zieles geschieht zumeist in der Adaption einer mehr oder minder sozialdarwinistisch gefärbten Leistungsethik, die der Autonomie des Subjekts höchsten Stellenwert zuschreibt. Satanismus kann mithin als bewusst libertärer und hedonistischer Gegenentwurf zu jedweder christlichen Moral bestimmt werden. Dabei definiert die Mehrzahl der Satanisten ihre eigenen Überzeugungen gerade nicht im Sinne eines bloßen Antichristentums, sondern versteht sich als eine geistige Elite, die letztlich außerchristlichen Maßstäben folgt. Nietzscheanische Lebensphilosophie, Utilitarismus und Pragmatismus als handlungsleitende Prinzipien sowie eine zum Teil

sozialdarwinistische Weltansicht mit rigiden Auffassungen zur Selbstverantwortlichkeit des Individuums bestimmen die Sinnwelten des modernen (auch religiösen) Satanismus.

Wohl keine neuheidnische Weltanschauungsgemeinschaft ist in der Vergangenheit so stark mit der gesellschaftlichen Zuschreibung von Blutritualen in so drastischer Art konfrontiert worden wie der zeitgenössische Satanismus. Daher erscheinen die Befunde einer aktuellen religionswissenschaftlichen Feldstudie, die von Dagmar Fügmann (2008) vorgelegt wurde, als kontraintuitiv. In Fügmanns Dissertationsschrift wird der Vollzug von Blut-Opfern im heutigen Satanismus sowohl empirisch als auch aus der religiösen Eigenlogik der Gruppen heraus (die sich der „Heiligkeit des Lebens“ verpflichtet fühlen) klar widerlegt. Das Konstrukt des satanisch-rituellen Missbrauchsvorwurfes (SRA) dient in der modernen Gesellschaft nach einer diskursanalytischen Analyse von Schmied-Knittel (2008) als

„[...] ein moralisches Negativ und der Satanismus als inversives Analogiemuster, das [...] befähigt, gleichermaßen religiöse Ressentiments wie moralische Werte zu kommunizieren und zu legitimieren – gegen alles Wissen darüber, welche Konsequenzen solche Stigmatisierungsprozesse in Vergangenheit und Gegenwart haben. Tatsächlich klingen die soziolethisch wie strafrechtlich zentralen Vorwürfe identisch mit jenen, die historisch betrachtet immer wieder gegenüber Ketzern und Häretikern erhoben wurden: Kindsmord und rituelle Tötungen, Kannibalismus und Blutopfer.“⁶

Es ist gerade im Kontext satanistischer Gruppierungen besonders wichtig, zwischen *faktischen* und *fiktiven* Blutritalen bzw. blutbezogenen religiösen Praktiken zu unterscheiden. Besonders wichtig ist diese Differenzierung dort, wo Menschen mit psychischen Problemen die in den Medien verbreiteten Deutungen zu vorgeblich satanischen Blut-Kulten aufgreifen und entsprechende Handlungsmuster exekutieren bzw. kriminelle Akte im Nachgang durch den Verweis auf Satanismus zu legitimieren suchen. Die in den Medien so titulierte „Satanismorde“ (H. Möbus 1994 in Sondershausen und das Ehepaar Ruda in Witten 2001) sind letztlich in diesen Bereich einzuordnen.

Mit der, von kirchlichen Akteuren geprägten und in den Medien vermittelten, Vorstellung satanischer Blutriten wird allerdings auch die Verwendung von (Kunst-)Blut in den Bühnenshows satanischer Black- und Death-Metal-Bands erklärbar. Das öffentliche Zurschaustellen von Blut, gemeinsam mit als „christlich“ konnotierter Symbolik, wird hier vielfach im Sinne eines symbolischen Signals für den ästhetischen Tabubruch im Sinne eines provokativen Gestus benutzt. Allerdings ist auf Grund des langjährigen und sehr intensiven Gegendiskurses zum Themenbereich des „Satanismus“ in den westlichen Gesellschaften heute ein hochgradig sozial angepasstes Verhalten der Mitglieder satanistischer Gruppierungen besonders in Bezug auf die Verwendung von Blut im Ritual anzunehmen. Die Befunde aktueller Feldforschungen sprechen in jedem Falle eher gegen einen tatsächlichen Vollzug entsprechender „Blutopfer“ in den satanistischen Ritualgruppen.

⁶ Schmied-Knittel (2008), S. 151.

3.2 Blut im Wiccatum

Das Wiccatum ist eine durch einen Dualismus von Gott und Göttin bestimmte moderne Mysterienreligion, die in den 1950er Jahren durch Gerald B. Gardner in England etabliert wurde. Zur Herstellung einer legitimen Traditionslinie wird in diesem *British Traditional Wicca* der Weg über Initiation, d. h. spirituelle Einweihung einer Adeptin nach einer Probemitgliedschaft im „Coven“ (dem bis zu 13 Personen umfassenden Hexenkonvent, d. h. der Ritualgruppe) gewählt. Neben diesem Initiationsprinzip, das später von der Mehrzahl der zahlreichen Denominationen des „Ur-Wicca“ übernommen wurde, fand und findet sich jedoch auch eine marginale Tradierungsform der so genannten *Hereditary Witchcraft* (Erbhexentum).

Hereditary Witches legitimieren ihre Religion durch ihre Verortung innerhalb einer in matriarchaler Erblinie weitergegebenen Hexentraktion. Sie verstehen sich daher auch nicht als Wiccaner, sondern als Anhänger jener „ursprünglicheren“ Religion, die Gardner auf gewissermaßen artifiziellem Wege unter Anleihen aus Theosophie und Freimaurerei zu rekonstruieren suchte. Unabhängig von der Frage, ob eine okkulte, kontinuierliche Überlieferung einer vorchristlichen (meist als keltisch gedeuteten) Religiosität (sowie bestimmter magischer Praktiken) in einzelnen Familien überhaupt möglich sei, antwortet die Fundierung einer Hexenreligion im „eigenen Blute“ doch auf das Problem des offenkundigen Eklektizismus im Wiccatum: Blut gewährleistet auch dort noch „Kontinuität“, wo eine authentische kulturelle Tradierung längst abgebrochen ist.

In den Gruppenritualen heutiger Wiccaner wird substanziales Blut weder geopfert noch konsumiert oder anderweitig kultisch benutzt. Ein Statement aus einer „Wicca-FAQ“ einer amerikanischen Website illustriert einerseits die Auseinandersetzung mit falschen Zuschreibungen, assoziiert andererseits jedoch auch den im Gruppenritual konsumierten Rotwein mit Blut (die Referenz auf die *communio* des Abendmahls ist dabei offenkundig). Darüber hinaus werden Hinweise auf assoziative Blut-Rituale unter Wiccanern erwähnt, die im germanischen Heidentum ebenfalls auffindbar sind:

„Do witches drink blood?

Ick, no! We drink ritual wine, which may sometimes be red wine, but no, we do not drink blood. Some movies will depict witches cutting themselves and sharing their blood within their coven, but this is not a common practice, nor is it an accurate portrayal. Have you ever heard the term ‘blood brothers’? Good friends who have sworn an oath of friendship through bloodletting? Sometimes witches within covens will further empower a spell or ritual wine by adding a drop of blood to it, but this is a binding technique, not vampirism. Plus, fluid transfer is not exactly safe in an HIV world, now is it?⁷

Neben seiner expliziten Meidung im Gruppenritual ist die Verwendung kleiner Mengen Eigenblutes im Kontext individueller Rituale jedoch auf Grund magischer Wirkungszuschreibungen im Wiccatum recht verbreitet. Aus diesem Bereich hat eine starke „Profanisierung“ solcher „Hexenrituale“ etwa im Kontext magischer „Liebeszauber“ – aber auch für Verfluchungen - eingesetzt. Obwohl entsprechende, im Internet zirkulierende

⁷Kolyndia (2009).

„Anleitungen“ durchaus nicht immer dem ritualmagischen Gebrauch im Wiccatum entsprechen, folgen sie doch strukturell einer ähnlichen Semantik. Dies gilt insbesondere für die Unterscheidung zwischen *Eigenblut* und *Fremdblut* in Bezug auf die *Intention* des magischen Aktes.

„Bei schwarzem Zauber und beim Schadenszauber niemals das eigene Blut nehmen! Denn das Blut steht sympathiemagisch für denjenigen, der zu verzaubern ist. Und wenn man das eigene Blut nimmt, wird man selbst derjenige, dem der Zauber gilt! Das eigene Blut nur bei der Weissen [sic!] Magie und bei Glückszauber benutzen!“⁸

Obwohl sich die Mehrzahl der Wiccaner in der Regel gegen die Ausübung „schwarzer Magie“, d. h. von „Schadenszaubern“ aussprechen dürften und solche Praktiken als außerhalb ihrer Ethik stehend betrachten, tritt auch in „sympathiemagischen“ bzw. „kontaktmagischen“ Vorstellungen die Bindung des Blutes an die Vitalkraft einer Person klar zu Tage. Wer über das Blut verfügt, verfügt über das Leben eines Menschen – sein Blut wird im Sinne eines Akteurs zum Stellvertreter der Person.

Abschließend kann festgestellt werden, dass in den modernen Hexenreligionen eine schwache bzw. marginale Bezugnahme auf blutgnostische Vorstellungen eines „Erbhexentums“ mit einer vagen Zitation sakramentaler Symbolik im Gruppenritual des Wiccatums (der rituell verwendete Rotwein wird jedoch nicht explizit als Blut-„Ersatz“ gedeutet) einhergeht. Ein assoziativer und ritualmagischer Gebrauch von Eigenblut scheint hingegen nicht unüblich. Weit differenzierter und überraschenderweise intensiver erscheinen hingegen die religiösen Bezüge auf Fremd- und Eigenblut unter den Anhängern germanisch-neuheidnischer Religionsentwürfe der Moderne.

3.3 Blut im germanischen Neuheidentum (*Asatheismus*)

Im breiten Spektrum germanisch-neuheidnischer Gruppen in Deutschland finden sich recht unterschiedliche Vorstellungen von Blut als Kraftsymbol. Dies hat seine wesentliche Ursache darin, dass es sich bei jenen neuen Religionen, die unter dem Begriff des *Asatheismus*⁹ zusammengefasst werden können, um ein mehrfach hybridisiertes Sinnsystem handelt, das den „heidnischen“ Aspekt einer westlich-esoterischen Häresie des Christentums mit der Rekonstruktionslogik einer einheimischen vorchristlichen Religion verbindet. In den Worten seiner Anhänger ausgedrückt:

„Germanisches Neuheidentum, Asatru, auch alte Sitte oder Ahnensitte, ist der Versuch die religiösen Vorstellungen der vorchristlichen Germanen möglichst

⁸ Krebes-Klug (2009).

⁹ Mit dem Begriff des *Asatheismus* sollen solche sozial konstruierten und ethnokulturell fundierten Alternativreligionen der Moderne bezeichnet werden, deren Kern in der kultischen Praxis eines (durch ihre Anhänger) als „germanisch“ verstandenen Polytheismus auf der Grundlage mythologischer Überlieferungen vorchristlicher nord- und mitteleuropäischer Stammeskulturen besteht (Gründer [2009], S.42).

genau nach Quellenlage wiederzubeleben – als eine moderne Religion für die heutige Zeit.“¹⁰

Dies bedeutet für das religiöse Wissenssystem der Asatheisten, dass sich darin zwei – besonders in Bezug auf die Semantik des Blutes im Ritus – divergente Impulse Geltung verschaffen: Zum einen der *antichristliche* Impuls einer Ablehnung sämtlicher symbolischen Expressionen „judäochristlicher Fremdreligion“ und zum anderen der *restaurative* Impuls, der im Rekurs auf mittelalterliches Quellenmaterial zu vorchristlichen Glaubensformen Europas häufig genug auf solche Darstellungen „althheidnischer“ Kulte zurückgreift, die zwangsläufig durch eine christliche Redaktion gingen.

Manche germanische Neuheiden bzw. Asatheisten legitimieren ihre Religion eher praxeologisch als Ausübung einer ‚alten Sitte‘ bzw. eines ethnokulturell tradierten Brauchtums – andere verstehen sie im Sinne eines polytheistischen Götterglaubens. Weiterhin differenziert sich das Feld nach solchen Personen und Gruppen, die eine strikte ‚Blutsgebundenheit‘ ihrer Religion zwingend annehmen und im Sinne völkischer Argumentationsmuster eine genetische Disposition für differente Formen religiösen Erlebens (Spiritualität) antizipieren (völkische Asatheisten) und jenen, die genau diese Auffassung strikt zurückweisen (universalistische Asatheisten).

Neben der Vorstellung einer exklusiven Heilsbindung germanischer Religion an die ethnische Herkunft ihrer Mitglieder (blutgnostisches Konzept) finden sich zwei differente Formen der rituellen Verwendung von Blut im Kontext von Gruppenfeiern sowie im Zusammenhang mit magisch/religiösen Solitärpraktiken, die wiederum zum Teil an die blutgnostischen Wissensbestände zurückgebunden sind. Diese Konfigurationen sollen im Folgenden an Befunden aus einer religionsethnografischen Studie aus den Jahren 2006 bis 2009 herausgearbeitet werden.

3.3.1 Blutgnostische Formen der Religionsbegründung

„Ich weiß Gott allein in der Kraft unseres Blutes“¹¹ heißt es durchaus prägnant in einem deutsch-völkischen Glaubensbekenntnis aus dem Jahr 1937. Die gemeinschaftsstiftende Funktion des Blutes verband völkische Religionsentwürfe mit der nazistischen Staatsideologie. Strukturell basiert diese Verbindung auf einem *blutgnostischen* Konzept: „Der Gedanke, dass im Blut die Art, die Stimme Gottes bzw. Gott selbst zu finden sei, ist eine der Grundglaubenslehren der rassistischen Religiosität neugermanischer oder deutsch-völkischer Prägung.“¹² Das strukturelle Vorbild der modernen blutgnostischen Lehren lieferten dabei nicht etwa der Rekurs auf „althheidnisches“ Blutopfer, sondern vielmehr der christliche (neutestamentliche) Blutmystizismus, dessen Säkularisierungsstufe in der völkischen Religion erblickt werden kann:

„In der völkischen Religion hat die christliche Heilsbotschaft irdische Formen angenommen und zwar nicht nur in der Erwartung eines zukünftigen paradisi-schen Zustandes auf Erden und in der religiösen Aufladung des Naturbegriffs, sondern auch und vor allem in der völkischen Neuauflage des ursprünglich

¹⁰ Stilkam [Wagner] (2005), S. 23.

¹¹ Zitiert nach Haack (1983), S. 15.

¹² Haack (1983), S. 16.

christlichen Reinheitsideals. War zunächst das Blut Christi rein, weil Jesus in Keuschheit gezeugt wurde, hat sich diese, an das Blut Christi knüpfende Erlösungsvorstellung durch die Säkularisierung in ein weltliches Erlösungsideal verwandelt, das nun auf seine Weise die Reinheit des Blutes zum höchsten Gesetz erhebt.¹³

Für die rituelle *Praxis* völkisch-religiöser Gruppierungen entfaltet diese symbolische „Blutbindung“ ihrer Religionsvorstellungen allerdings keine unmittelbare Wirkung (etwa im Sinne einer ausgeprägten Affinität zu Eigenblut-Ritualen). Vielmehr spielt allein das *Wissen* um die Existenz einer, vorgeblich im ‚Blut‘ tradierten, Disposition zu einer „natürlichen“ Glaubensform (nämlich der „germanischen“) als Legitimationsbasis völkischer Neuheiden bzw. *Artgläubiger* bis heute die zentrale Rolle. Ein Mitglied der von 1997 bis 2005 existierenden „Deutschen Heidnischen Front“ schildert seinen völkischen Zugang zum Thema Religion:

„Ich kann keinem Südamerikaner glauben [*machen*, RG], dass er an Wotan glauben soll, sondern Religion ist eine Sache des Blutes und Geistigkeit ist eine Sache des Blutes irgendwo. Wenn man unterschiedlich, wie soll ich sagen, auch empfindet und fühlt und andere Zugänge zu Religion und zu rituellen Dingen hat und jeder kann// kann nach seiner Facon, sprich nach seinem völkischen// nach seinem völkischen Erbe Religiosität erfahren. Und ein Grund, weswegen es in der Welt auch Missgunst und auch, ja, Kriege und Unzufriedenheit gibt, ist, weil einfach Leute ihr Seelenwesen nicht nach ihren// nach ihren völkischen, sprich nach ihrem Blute, ausleben können.“¹⁴

Der vorgestellte Zusammenhang von Blut, Religion und Seelenwesen konturiert die völkische Programmatik: Reinigungspraktiken der Volkskörper und das Praktizieren einer „blutbedingten“ Religion formieren ein innerweltliches Heilsangebot völkischen Blut-Glaubens. Neben dieser, ebenso rassistischen wie antisemitischen Vorstellung einer „germanischen Rassenreligion“, existieren seit den 1970er Jahren jedoch weltweit neureligiöse Gemeinschaften, die sich im Umfeld der New-Age-Bewegung bzw. der amerikanischen Alternativkultur bildeten und ebenfalls einen Anspruch auf die Wiederbelebung einer germanischen Religion verwirklichen. Deutsche Regionalgruppen der um 1972 in Island und in den USA begründeten *Asatru*-Bewegung¹⁵ formierten sich seit Beginn der 1990er Jahre und verstehen sich dabei zumeist als „universalistische Heiden“. Dies besagt, dass die ethnische Bindung von Religion in ihrem Glauben keine Rolle spielt und mithin jeder religiös Interessierte eine modernisierte germanische Religion praktizieren könne.

¹³ Eschebach (1995), S. 24.

¹⁴ Interviewauszug mit einem ehemals leitenden Mitglied der DHF (aufgezeichnet 2008).

¹⁵ Der Begriff *Asatru* ist ein isländischer Neologismus und geht auf das dänische Wort *Asetro* zurück, mit dem wiederum der norwegische Komponist Edvard Grieg in einem Opernwerk die Religion der vorchristlichen Skandinavier bezeichnete. *Asatru* wird von seinen Anhängern entweder als „Asen-Glaube“ oder aber „Asen-Treue“ übersetzt und bezeichnet mithin die persönliche Bindung an das nordische Pantheon der mythologischen Götter der Edda-Dichtung aus dem 13. Jahrhundert. Götter wie Odin, Thor, Loki und Freyja zählen zu den populärsten Figuren dieser Überlieferung.

Auch in diesen jüngeren Asatru-Gruppierungen stiftet das eigene Blut noch religiösen Sinn. Dies geschieht hier jedoch – anders als bei den Völkischen – nicht über die Rückbindung des Individuums an ein Kollektiv wie ‚Volk‘ oder ‚Rasse‘, sondern in der Reduzierung der spirituellen Bindung auf die *familiären* Vorfahren des Individuums über das ‚gemeinsame Blut‘, das hier als Chiffre für eine letztlich *spirituelle* Verbundenheit (qua genetischer Deszendenz) gebraucht wird:

„Also, ich denke mir, wenn man, wenn man diese Wesen [*germanische Götter, RG*] nimmt und sagt: O. k., ich glaube daran, dass die in der Welt wirken und ihre Aufgaben haben und die Welt am Laufen halten ist man Asatru. Was auch noch für mich relativ stark dazu gehört, ist die Ahnenverehrung, also dass ich sage: O. k., die Menschen, die vor mir auf dieser Welt gelebt haben und ihre Erfahrungen gemacht haben, ehre ich einerseits, weil ich ja ihre Gene, ihr Blut in mir trage; ich kann sie auch kontaktieren [...].“¹⁶

Die verstorbenen Ahnen können in der Vorstellung ihrer neuheidnischen Nachkommen letztlich auf Grund bestehender ‚Blutsbande‘ erfolgreich kontaktiert und um Beistand ersucht werden. Dem Blut kommt in diesem Kontext eine Funktion als *Medium* überpersonaler Informationsvermittlung zu – es stiftet eine Gemeinschaft zwischen Lebenden und Verstorbenen. Im Blut leben die Ahnen in ihren Nachkommen weiter – das biologische Prinzip der Weitergabe von Erbinformationen wird hier religiös gewendet und dient der individuellen Versicherung von Herkunft und Unterstützung durch die (z. T. als unsichtbare Wesen in einer Anderswelt lebend vorgestellten) Ahnengeister. Als Hintergrund für diese Interpretation germanisch-heidnischer Religion kann vor allem die Rezeption indigener Stammesreligionen im Zuge der europäischen Indianerunterstützerbewegung in den 1980er Jahren angesehen werden.

3.3.2 Assoziative Funktion des Eigenblutes

Die große symbolische Bedeutung des Blutes als Identität stiftendes Konzept in den völkischreligiösen Gruppen der Gegenwart wurde bereits im Kontext ihrer blutgnostischen Religiosität expliziert. Es verwundert daher kaum, dass Riten zur Herstellung und Versicherung der Gruppenzugehörigkeit auf dieses Symbol zurückgreifen. Der Befragte aus der DHF schilderte den Gruppenaufnahmeritus seiner eigenen Gemeinschaft wie folgt:

„[...] wesentlich für die Aufnahme in die DHF war das Aufnahmeritual. Das Aufnahmeritual habe dann auch ab 2000 ich durchgeführt, schön mit dem vom Erstritual bekannten Lebensrunen-auf-die-Stirn-malen und: ‚Blut zu Blute‘// mit den Worten: ‚Blute zu Blute‘.“¹⁷

Obgleich in dem geschilderten Beispiel substanziales Blut keine Rolle spielte, kennt doch die moderne Asatru-Religion unterschiedliche Formen der Stiftung und Bekräfti-

¹⁶ Interviewauszug mit einer Befragten aus der nicht-völkischen Asatru Gruppe des *Eldaring e. V.* (aufgezeichnet 2007).

¹⁷ Interviewauszug mit einem ehemals leitenden Mitglied der *Deutschen Heidnischen Front* (aufgezeichnet 2008).

gung sozialer Bindungen durch Blut-Rituale. Diese folgen bestimmten, in der altskandinavischen Saga-Dichtung überlieferten Beispielen für das rituelle Schließen einer *Blutsbrüderschaft*¹⁸. In den altisländischen Quellen wird dafür häufig eine dreigeteilte Zeremonie (Rasengang¹⁹, Blutmischung und Schwur) geschildert. Dabei ist wesentlich, dass beim altgermanischen Blutschwur in den meisten Fällen die Blutsverwandten ihre Körpersäfte nicht unmittelbar mischten, sondern dies über das Medium Erde (im so genannten „Rasen-Gang“) realisierten. Der archaische Akt symbolisierte wohl eine Form ritueller Wiedergeburt der Beteiligten aus dem Schoß der Erde als Blutsbrüder.

Im modernen Asatru folgen die Akteure hingegen eher dem durch fiktionale Fernsehformate (z. B. Indianer-Filme) verbreiteten Ritus: So verletzen sich beide beteiligten Personen vorsätzlich und mischen das hervortretende Blut meist unmittelbar an den verletzten Körperteilen. Eine entsprechende Ritualbeschreibung findet sich in einem 2006 erschienenen und in der germanischen Heidenszene verbreiteten Buch zur Gestaltung von heidnischen Hochzeitsfesten.

„Blut - denn was liegt näher, als die Verbindung zweier Menschen, deren Blut sich zu gleichen Teilen in ihren Kindern wieder finden wird, durch Blut zu weihen? Was wiegt schwerer, als ein mit Blut besiegelter Treueschwur? Die Blutsbrüderschaft, der Eheleute, die in den Kindern ihre lebendige Vollendung feiert, ist eine der höchsten Stufen menschlicher Verbundenheit. [...] Braut und Bräutigam entblößen ihren rechten Arm und schneiden sich, jeweils den Dolch in der Linken, mit einem beherzten Schnitt eine daumenlange Wunde in den Unterarm. Dann pressen beide aufrecht stehend die Wunden aneinander und sprechen gemeinsam einen kraftvollen Schwur in die Stille: ‚Bund des Blutes sei mit Blut geweiht und zu tragen in die Ewigkeit‘.“²⁰

Obwohl die Darstellung dieses neuheidnischen, mit Blut besiegelten „Treueschwures“ selbst innerhalb des zitierten Ritualbuches als ein Sonderbeispiel markiert wurde, fand sich im Material der Interviewstudie doch auch ein Beispiel, in dem ein Befragter den Vollzug eines an diese literarische Vorgabe angelehnten Hochzeitsritus schilderte:

„Und ja, letztes Jahr dieses Hochzeitsritual war für mich auch sehr .. sehr toll und aufregend auch, [...] und die haben auch eben ein richtiges Opferritual mit Armritzen gemacht.

I: Beide?

VFG12: [...] Ja, braucht man nur hier aufschneiden, aneinander halten, dann wird das Schwurband// [...] oberflächlich, damit da nicht so viel passiert und der Showeffekt da ist; (lacht) [...] also bei ihr war nur so ein bisschen so und er hatte halt dann Pech dann, war halt zu scharf und hat zu tief geschnitten, dann war da schon ein riesen Riss, sie ist dann fast umgekippt; sollte aber nicht so sein. (lacht)

¹⁸ Schroeter (1994), S. 282.

¹⁹ Dabei traten die künftigen Blutsbrüder unter einen zuvor ausgehobenen Rasenstreifen, um ihren Eid symbolisch im „Schoß der Erde“ zu besiegeln.

²⁰ Ulbrich/Gerwin (2006), S. 107.

I: Dann wird das verbunden, also zusammen gebunden, oder?

VFG12: Genau, die zwei Arme überkreuzt und dann eben verbunden. Ein Kreuz, auch aus der Esoterik ganz interessant: Das positive Prinzip - also senkrecht - und dann das weibliche, negative, und das verbindet sich dann eben zum göttlichen Prinzip der Zeugung.²¹

Das kreuzweise Verbinden der aufgeschnittenen Arme wird im zweiten Beispiel vor dem Hintergrund eines esoterischen Deutungsmusters interpretiert: Die symbolhafte Verbindung antagonistischer Prinzipien (Polaritäten) des Kosmos in der Assoziation von Mann und Frau. Im ersten Falle steht hingegen die soziale Bedeutung des Blutrituals im Vordergrund. In beiden Fällen wirkt das Blut nicht nur als Mediator zwischenmenschlicher Verpflichtungen, sondern auch als Zeuge bzw. Dokument eines neu konstituierten Sozialgefüges gegenüber Ritualteilnehmern und Göttern (was im Beispiel unter „Showeffekt“ angesprochen wurde). Auf die Riskiertheit solcher verletzender Praktiken weist der Befragte ebenso deutlich hin.

Letztlich verknüpfen die Beteiligten in ihrer Vorstellung durch die Mischung ihres Blutes ihr eigenes Heil (d. h. ihre Integrität als Person, Ansehen, Glück, Schicksal) wechselseitig miteinander. Die Schwurgemeinschaften der Asatruar beinhalten meist den Topos des ‚Füreinander-Einstehens‘. Aus diesem Grunde werden Rituale der Blutmischung sowohl zur Stiftung von Blutsbruderschaft/Blutsschwesterschaft als auch im Kontext heidnischer Eheschließungen eingesetzt.

Im Gegensatz zu den sozialen und daher repräsentativ gestalteten Blutriten finden magische Weihungen von kultischen Gegenständen durch das Eigenblut ihrer Besitzer häufig im Verborgenen statt. Im folgenden Beispiel wird die magische Aufladung eines Runen-Orakel-Sets durch einen Befragten im Rahmen eines solitär vollzogenen Rituals geschildert. Interessant ist dabei, dass der Befragte sein Tun als Resultat einer Wahlentscheidung zwischen mehreren potentiell zur magischen Weihung geeigneten Körperflüssigkeiten darstellt: Er entscheidet sich für sein Blut aus primär ästhetischen Gründen, „weil’s eben auch das Urigste ist“.

„[...] ich hab dann einen Dolch dabei gehabt .. wichtig ist: Man muss Runen mit einer persönlichen Flüssigkeit weihen. Das heißt, da gibt’s eigentlich nur drei: eigentlich Blut, Speichel eben oder Sperma und ich hab mich halt für Blut entschieden, weil’s eben auch das Urigste ist. Hab dann praktisch .. ich hab mir vorher was ausgearbeitet, so ein Ritual .. hab dann vorher ein Trankopfer gemacht für die Mutter Erde .. hab dann den Gott angerufen und da hab ich dann jede einzelne Rune mit dem Blut berührt, den Namen der Rune gesprochen und hab’s danach dann eigentlich aufgeladen. [...] Das war jetzt ein kleiner Dolch, das war also an der Fingerkuppe. Ich meine ich kenne auch welche, die schlitzen sich den halben Arm auf aber.. na ja gut, wenn es ihnen gefällt? Also es ist schon wichtig, das auf jeden Fall. Also ich finde Blut ist dafür am geeignetsten. Also bei mir war das nur die Fingerkuppe, jede einzelne Rune hab ich wie gesagt damit berührt,

²¹ Interviewauszug mit einem Befragten aus dem *Verein für germanisches Heidentum e. V.* (aufgezeichnet 2007).

damit aufgeladen und damit personalisiert. Das ist auch der Grund, wieso man Runen eigentlich nicht verleiht. Weil es damit nicht funktioniert. Ich mach es zum Beispiel so jetzt: Wenn ich wirklich einen anderen die Runen legen lasse, mit meinen Runen, dann sage ich ihm, er muss mit der Hand, mit der er zieht, jede Rune möglichst einzeln berühren und den Namen sagen, dass ein bisschen Energie von ihm auf die Runen übergeht.“²²

Deutlich wird von dem Befragten mit der Substanz des eigenen Blutes die Vorstellung von ultimativer Stärke, Archaik und vitaler Persönlichkeitsenergie verbunden. Dies wird vor allem in der Analogisierung der persönlichen Runen-Weihung durch die Deutung des Befragten, dass Runenorakelsteine stets nur *personalisiert* ‚funktionierten‘ - und dazu ‚Energie‘ von einer Person auf die Steine übertragen werden müsse. Die Weihung mit eigenem Blut scheint daher zur Herstellung einer stabilen ‚energetischen Prägung‘ oder kontaktmagischen Identifizierung der Steine durch die Person des Besitzers/Nutzers sinnvoll und erforderlich.

Dem Blut kommt also die Bedeutung eines Bindegliedes zwischen dem Anfragenden und dem Artefakt des Orakel-Sets zu. Dass der Befragte später im Gespräch die Botschaft der Runen vor allem als Antwort seines eigenen „Unterbewusstseins“ interpretiert, weist auf die Vorstellung hin, dass ein Teil desselben im Akt „Blutweihe“ auf die Artefakte transferiert worden sei: Blut fungiert hier als Überträger psychischer Energien des Individuums.

3.3.3 Sakrale Funktion des Fremdblutes

Welche Rolle spielt aber das Blut in den Gemeinschaftsritualen heutiger Asatheisten? Um diese Frage beantworten zu können, ist ein kurzer Exkurs zur Überlieferungslage der vorchristlichen Kulte germanischer Stammesverbände in Skandinavien erforderlich, auf die sich heutige Asatruar in ihrer Religionskonstruktion meist beziehen. Die im Neuheidentum der Asatru am häufigsten rezipierten Überlieferungen stammen aus dem Island des 13. Jahrhunderts (d. h. sie wurden mindestens 200 Jahre nach Annahme des Christentums auf der Insel von christlichen Autoren aufgezeichnet) und schildern in unterschiedlichen Varianten eine in ihren Grundzügen an den katholischen Ritus angelehnte Deutung altheidnischer Kulthandlungen, in deren Zentrum vor allem das Blut geopferter Tiere gestanden haben soll – das sogenannte *Blót*:

„Das Innere des Tempels war eine heilige Friedensstätte. Weiter drinnen im Tempel war ein Raum, der dem Chor in den Kirchen heute ähnelte, und dort stand in der Mitte auf dem Boden ein Aufbau wie ein Altar [...]. Auf dem Aufbau sollte auch die eine Opferschale stehen, und darin befand sich der Sprengwedel für das Opferblut, ähnlich einem Weihwedel, und mit diesem Wedel sollte das Blut aus der Schale gesprengt werden, das man Opferblut nannte. Es war dies das Blut von Tieren, die man schlachtete, um sie den Göttern zum Opfer zu bringen.“²³

²² Interviewauszug eines Befragten aus der völkischen Asatru-Gruppe des *Arbeitskreis Naudhiz e. V.* (aufgezeichnet 2007).

²³ Bödl (1999), S. 19.

„Alter Brauch war, wenn ein Blutopfer stattfand, dass alle Bauern an den Platz zu kommen hatten, wo der Tempel stand [...] Alles Blut hier hieß Opferblut und die Schalen, in denen das Blut aufbewahrt wurde, nannte man Opferschalen; die Opferwedel aber waren nach der Art der Sprengwedel gemacht. Damit sollten die Altäre besprengt werden, ferner die Tempelwände innen und außen. Auch auf die Menschen sprengte man das Opferblut.“²⁴

Hinter dieser, durch das Wissen der Autoren um die christliche Liturgie beeinflussten Darstellung, scheint die Vorstellung eines kultisch-sakramentalen Charakters des heidnischen Blutopfers zu stehen. Bei diesem wird allerdings, an Stelle des heiligen Weihwassers, das Blut geschlachteter Tiere auf die Götteraltäre und Ritualteilnehmer versprengt. Indem folglich die Überreste einer in oraler Tradition überlieferten Schilderung der altheidnischen Hochfeste in christlicher Interpretation im Sinne des Sujets „Götzendienst“ geschildert wurden, näherte sich die schriftlich überlieferte Darstellungsform zwangsläufig dem alttestamentarischen Tieropfer an:

„Und der Priester, der gesalbt ist, soll vom Blut des Stieres nehmen und es in die Stiftshütte bringen, und soll seinen Finger in das Blut tauchen und damit siebenmal sprengen vor dem Herrn und den Vorhang im Heiligen. Und soll vor dem Herrn etwas von dem Blut an die Hörner des Räucheraltars tun, der in der Stiftshütte steht, und alles andere Blut an den Fuß des Brandopferaltars gießen, der vor der Tür der Stiftshütte steht.“²⁵

Die Strukturanalogie der geschilderten Blutriten wird in der Adaption des altisländischen Opferkultes im gegenwärtigen Asatru-Ritual aktualisiert. Obwohl die Ritualpraxis der als Blótgemeinschaften bezeichneten Ritualgruppen von Asatru-Anhängern in synkretistischer Weise unterschiedlichste Einzelriten miteinander verbindet, steht doch der legitimatorische Rückgriff auf die skandinavische Überlieferung im Zentrum des rituellen Aktes: Asatru als Kultreligion ist aus Sicht ihrer Mitglieder wesentlich durch den Akt des Opfern nach ‚alter Sitte‘ bestimmt.²⁶ Als Beispiel sei die Blótsbeschreibung der seinerzeit in einer norwegischen Asatru-Gemeinschaft involvierten deutschen Musikerin und Autorin Andrea Haugen angeführt.²⁷ Haugen stellt darin bereits in ihrer Definition des Opferritus auf die Bedeutung des Mediums Blut ab:

„Wie der Name schon andeutet, wurde in den alten Zeiten oft Blut anlässlich des Blóts geopfert. [...] Das Blut wurde in eine Schüssel gegossen und die Bildnisse der Götter und der Boden während des Blóts damit besprengt. Blut ist die Lebenskraft. Seit Anbeginn der Zeit wurde Blut angebetet und bei Zeremonien geopfert.“²⁸

Ergänzend zu ihren umfangreichen Ausführungen zur rituellen Verwendung von Tierblut im vorchristlichen Ritus warnt die Autorin allerdings die heutigen Leser vor dem

²⁴ Sturluson [1250]/Hube (2006), S. 97 f.

²⁵ 3. Mose 4,5-7.

²⁶ Steinbock (2004).

²⁷ Vgl. Haugen (2005), S. 79-82.

²⁸ Haugen (2005), S. 79.

Konsum von frischem Tierblut, „[...] denn es kann zu zahlreichen unangenehmen Krankheiten führen“.²⁹ Der starke Rekurs auf die essentielle Bedeutung des Opferblutes ist jedoch vor allem dann zu verstehen, wenn man berücksichtigt, dass die Autorin seinerzeit stark in die Jugendsubkultur der norwegischen Black-Metal-Szene eingebunden war.³⁰ Da in der Black-Metal-Kultur die Verwendung von Tierblut im Rahmen möglichst schockierender Bühnenshows eine wichtige Rolle spielt, lag eine entsprechende Interpretation der altisländischen Ritualüberlieferung bei Haugen offenkundig nahe.

Andere neuheidnische Autoren wie Geza von Neményi, der in den 1980er Jahren die Heidnische Gemeinschaft und 1990 die Germanische Glaubens Gemeinschaft in (West-)Berlin begründete, verwahren sich gegen eine etymologische Gleichsetzung von Blót mit Blut(-opfer). Der isländische Begriff blótan sei mit dem althochdeutschen Wort pluozan verwandt, was wiederum nach der indogermanischen Wurzel bhló soviel wie „schwellen, üppig wachsen“ meint und im kultischen Kontext als „die Götter durch Opfer stärken und verehren“³¹ gedeutet wird. Tatsächlich kennt das Althochdeutsche einerseits das Wort bluostar für „Opfer, Opferung und Spende“ sowie andererseits den gleich lautenden Begriff bluot für sowohl Blüte als auch Blut bzw. „bluten lassen“ (i.S.v. die Adern öffnen).³² Während im englischsprachigen Raum (also auch im US-amerikanischen Asatru) eine unmittelbare Bedeutung von Blót als „mit Blut weihen“ tradiert wird, folgen viele deutschsprachige Neuheiden eher der durch Jacob Grimm (1844) in seiner „Deutschen Mythologie“ vertretenen Auffassung, dass letztlich der Aspekt der *Götterstärkung* den Wortsinn bestimme.

Den religionspragmatischen Hintergrund dieser Auseinandersetzung in der heutigen Asatru bildet offenkundig das Problem, sich gegenüber einer (meist mit Satanismus assoziierten) Zuschreibung von ‚Blutopfern‘ in der Öffentlichkeit effektiv distanzieren zu können. Allerdings führte eine, in den USA zunehmende Tendenz zum Rekonstruktivismus innerhalb der Asatru-Szene dazu, dass seit ca. 2002 einige, doch innerhalb der „Szene“ durchaus einflussreiche Akteure erneut rituelle Tieropfer durchführen. Diese werden zumeist von Asatru-Farmern abgehalten, wobei die Tiere zunächst rituell den Göttern geweiht und anschließend (in Ermangelung praktischer Erfahrungen der Ausübenden im Ausbluten) einfach erschossen werden (Strmiska 2007). Aus Gründen des Tierschutzes ist diese Praxisform jedoch selbst in den USA keineswegs unumstritten.

Im Folgenden soll der rituellen Opferpraxis und der Relevanz von (Fremd-)Blut innerhalb solcher Rituale nähere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Dabei wird am Beispiel der im Interview geschilderten Ritualpraxis einer ariosophischen Ordensgemeinschaft - dem 1976 gegründeten Armanen-Orden – auf die starke Anlehnung ‚heidnischer‘ Vorstellungen zur Bedeutung von Opferblut mit jener der alttestamentarischen Tradition hingewiesen werden. Der Armanen-Orden gilt, trotz seiner explizit völkischen und zugleich esoterischen Ausrichtung, als eine in den 1980er Jahren recht ein-

²⁹ Haugen (2005), S. 79.

³⁰ Diesel/Gerten (2005), S. 333-337.

³¹ Neményi (2004), S. 205.

³² Schützeichel (1995), S. 99.

flussreiche Organisation in der germanisch-heidnischen Szene. Ein leitendes Mitglied der Gemeinschaft berichtet über eine für ihn prägende Ritualerfahrung:

„[...] aber jedenfalls hatten wir da so ein Ritual zusammengestellt und haben den Wotan also angerufen, und es war so: Wir hatten also zwei sehr große rote Kerzen auf dem als Altar dekorierten Tisch stehen, waren also nur vier Leute da, und von meiner Lebensgefährtin dann noch zwei Freunde, und ja, und auf einmal mitten während dieser Zeremonie, ich weiß nicht mehr jetzt genau an welcher Stelle das passierte, passierte also folgendes: Also wir hatten sowieso plötzlich das Gefühl einer unheimlich starken Präsenz. Das war unheimlich! Und die anderen haben das nachher bestätigt, dass sie das auch so empfunden haben. Und dann passierte folgendes: Auf einmal gab es einen Durchbruch von der einen Kerze, denn das war wie gesagt eine sehr große rote Kerze, gab es dann am Rand einen Durchbruch und dann lief dann plötzlich das Wachs da runter und das war so// wir hatten ja nur eine schwache Beleuchtung durch die Kerzen dann und das sah aus wie Blut. Das lief da runter, ich dachte: Das ist wie wenn du jetzt also einem Tier die Kehle durchschneidest, ne, und das gluckste auch so, das war also – uns ist es kalt den Rücken runter gelaufen! (*lacht*).“³³

An einer anderen Stelle des Interviews schildert der Befragte die praktische Verwendung von Pferdeblut als symbolische Opfergabe, von der man aus pragmatischen Gründen (hoher Beschaffungsaufwand) jedoch abgekommen sei:

„Das ist also, beim Wotan-Opfer also wir machen jetzt// es gibt dann so ein Pferdefleisch was dann auch als Kultmahl verteilt wird, ne, und früher haben wir es noch so gemacht, das ist ja jetzt fast nicht mehr durchführbar, wir haben also früher auch immer noch Pferdeblut gehabt, also mitgenommen. Das wurde zwar nur auf dem Altar dann sozusagen dem Wotan geopfert, und Pferdefleisch wurde dann eben im gegarten Zustand also verteilt an die Leute, ne.“³⁴

In beiden Darstellungen wird auf das Bild eines rituell dem Wotan geopfertem Tieres ganz im Sinne des alttestamentarischen Ritus zurückgegriffen – die Platzierung des Pferdeblutes auf dem Altar im Sinne einer Opfergabe an einen monotheistisch vorgestellten germanischen Hochgott (Wotan) ist ebenfalls in dieser Parallelität zum Jahwe-Kult zu verstehen. Von einer Besprenkelung der Ritualteilnehmer mit altem gesalzenem Pferdeblut scheint der Orden jedoch aus nahe liegenden Gründen von Anbeginn an Abstand genommen zu haben.

In jüngeren Gruppen des beforschten Feldes spielt Blut (als Substanz) im Gemeinschaftsritus keine Rolle mehr. Dennoch lassen sich entlang der differenten Interpretationen des Blót-Konzeptes (als „Blutopfer“ oder zur symbolischen „Götterstärkung“) je unterschiedliche Praxisformen konstatieren: Dort, wo das rituelle Verständnis eines *Blutopfers* den Kern des Blót bestimmt, wird heute unter Substitution des Blutes durch alkoholische Getränke wie Honigwein oder Bier, seltener auch Wasser, dem so genannten *Trankopfer* große Bedeutung beigemessen. Dabei wird zumeist ein größerer

³³ Interviewauszug mit einem leitenden Mitglied des ariosophischen *Armanen-Ordens* (aufgezeichnet 2008).

³⁴ Ebd.

Kessel mit alkoholischem Getränk gefüllt, durch den Ritualleiter ausgewählten Göttern geweiht und schließlich rituell ausgegossen.

Die Anhänger einer Interpretation des Blóts im Sinne einer *Götter-Stärkung* verstehen hingegen eher den gesamten Komplex des ritualisierten Handelns der Ritualgruppe im Sinne einer gottesdienstlichen Liturgie – der Prozesscharakter tritt stärker hervor, was die Liturgie der Riten im Vergleich zur ersten Gruppe komplexer erscheinen lässt. Das Trankopfer tritt dabei in seiner Bedeutung gegenüber dem *Opfern fester Gaben* (Speisen, Artefakte) zurück. Generell vertritt die heutige Asatru eine Auffassung, nach der der Vollzug des Opfers ein symbolischer Akt sei, dessen gestisch/symbolischer Gehalt bereits zur Wirksamkeit ver helfe und beispielsweise die Verwendung realen Blutes unnötig mache:

„Früher war das mal so, da wurden Heiden mit Satanisten, mit Tieropfern und so was gleichgesetzt aber ich glaub das ist jetzt schon längst glaub ich nimmer so .. mich hat auch noch keiner gefragt, ob ich ein Schwein opfern möchte oder so (lacht). Also da haben wir jetzt auch nix .. also wie gesagt man muss auch bedenken, das haben die meisten auch vergessen – schon im Wikingerzeitalter da waren die Opfergaben eher symbolischer Art als jetzt blutiger Art. Sogar da haben sie schon Ersatzformen gehabt.“³⁵

Grundsätzlich liegt dem neuheidnischen Opferkult die Vorstellung zu Grunde, dass zwischen Menschen und Gottheiten im rituellen Akt eine wechselseitige soziale Bindung (bzw. gar Verpflichtung) eingegangen bzw. gefestigt wird. Der Ritus wird formal als Äquivalent zum Reichen von Speisen bei einem Gastmahl verstanden.

Der folgende Auszug aus einem Interview mit einem Schweizer Heiden zeigt zum einen, wie der Gebrauch von Blut im Blót-Ritus sinnhaft durch die „menschliche Kraft in bearbeiteten Naturprodukten“ sublimiert wurde und zum anderen, wie die Vorstellung einer ‚Heilsübertragung‘, trotz zivilisationsbedingtem Verzichtes auf Tierblut darin, dennoch aufrechterhalten wird.

„Und danach gibt man etwas. Das hat mit dem Bewusstsein zu tun, dass .. dass das Leben eben auf Austauschprozessen beruht. .. Drum gibt man etwas zurück. Meiner Meinung nach sollte das etwas sein, was der Mensch bearbeitet hat. Also ich fände es jetzt seltsam einfach Wasser oder .. oder oder rohes Fleisch zu opfern. Das schönste Opfer ist in meinen Augen Wein, Käse und Brot. Weil das sind die Gaben der Natur, die der Mensch mit der Kraft seiner Kultur veredelt hat, die er dann wieder zurückgeben kann. Und dann ist das eben dieser Kreislauf. ... Teil dieses Opfers ist dann auch, dass die Teilnehmenden besprengt werden mit .. meistens ist es Wein oder Met, den wir in einer Schale opfern. Die Teilnehmenden werden damit besprengt und das ist // nach alter Vorstellung geht damit das Heil auf sie über. Das ist eine sehr schöne Vorstellung wie ich finde. Den zweiten wichtigen Teil bildet dann das gemeinsame Trinken aus dem Horn. Wobei das Horn eigentlich ein Symbol ist für den, für den Schicksalsbrunnen in der germanischen Mythologie am Fuße des Weltenbaumes wo das

³⁵ Interviewauszug mit einem leitenden Mitglied der völkischen Gruppe des *Arbeitskreis Naudbiz* (aufgezeichnet 2007).

Schicksal, das Glück und die Weisheit kommt alles aus diesem Brunnen heraus - wenn man um diesen Brunnen steht ist das ein Moment höchsten Bewusstseins irgendwo .. und auch ein Moment von Gemeinschaft.³⁶

Die hier als ‚gemeinsames Trinken aus dem Horn‘ umschriebene Ritualform des *Sumbels* ist formal an frühmittelalterliche Umtrünke in Skandinavien angelehnt, bei denen die Beteiligten Trinksprüche auf ihren König, auf Helden und Götter ausbrachten. In neu-religiöser Wendung sind strukturelle Parallelen zum Abendmahl auffällig – nur gilt im Asatru das gefüllte Horn als Symbol des Schicksalsbrunnens und der Met des Umtrunkes folglich nicht als Blut-Äquivalent.

Insofern der neuheidnische Opferkult auf die aus Island überlieferten Vorlagen vorchristlicher Opferfeste in der Schilderung durch christliche Schreiber zurückgreift, nimmt er formal deren Referenzen auf alttestamentarische Blutrurale auf (Impuls b) – verbindet diesen strukturellen Aspekt jedoch mit einer konsequenten Diesseitsorientierung (Impuls a), die sich beispielsweise in der Vorstellung einer ‚Bewirtung‘ der unsichtbaren, doch immanenten Götter-Personen im Opferfest zeigt. Die Vorstellung, dass das ‚Heil im Blute‘ sei bzw. durch das Weihen, Versprengen und Ausgießen solcher Substanzen, die dem Blut der Überlieferung als adäquat anerkannt werden, die Reziprozität göttlichen Beistandes symbolisch zurückerstattet werde, wird von modernen Heiden aus historischen Quellen rekonstruiert: Es kann daher gesagt werden, dass Asatruar letztlich (durchaus im Sinne der sakralen Blutsymbolik einer alttestamentarischen Opfer-Religion) *Blutrurale ohne Blut* durchführen.

3.3.4 Blutbezogene Praxisformen und Heilslehren im Asatheismus

Die rituelle Verwendung von Blut im germanischen Neuheidentum kennt – dort wo sie überhaupt eine Rolle spielt – drei grundlegende Bedeutungen:

1. Blut als *tradierende Kraft* (biologisches Erbe) bzw. als Seele des Ahnenkollektivs (vermittelt Religiosität, Kulturfähigkeit, persönlichen Charakter usw. exklusiv an direkte Nachkommen – basiert auf genetischem Code) = ‚Eigenblut‘ und tradiert so das ‚Sippenheil‘ der Familie
2. Blut als *bindende Kraft* (Personalität) des Selbst (vermittelt symbolisch einen Anteil des eigenen Seins an Artefakte: Personalisierung/Weiheung – oder an andere Menschen: Assoziierung/Blutsverwandschaft)
3. Blut als *ubiquitäre Vitalkraft* (vermittelt körperlich/psychische Leistungsfähigkeit, Gesundheit, Glück an jeden Konsumenten und assoziiert diesen zugleich mit den Götterwesen – substanzialer Zusammenhang) = ‚Fremdblut‘ [diese Deutungsstruktur wird auf vornehmlich alkoholische Getränke übertragen und das Opferblut dadurch sublimiert/ersetzt]

Insofern Blut als Medium des ‚Heils‘ angesehen wird, können diesbezüglich zwei grundsätzlich differente Sinnbezüge aufgezeigt werden:

4. Heil als *vererbtes Gut* (d. h. abhängig von Lebensführung, Herkunft und Status der Ahnen) = *Abnenheil*

³⁶ Interviewauszug mit einem Gründungsmitglied der Schweizer Heidengruppe *Alle Sitte Schweiz* (aufgezeichnet 2007).

5. Heil als individuell *erworbenes* Gut (d. h. abhängig von persönlicher Lebensführung, Integrität des Einzelnen) = *Eigenheil*

Die Konzeption dieser *innerweltlichen* Heilsvorstellungen macht deutlich, inwiefern sich die Semantik eines rituellen wie symbolischen Gebrauchs von Blut in germanisch-neuheidnischen Gruppen von jenen archaischen Kulturen unterscheidet, deren Rekonstruktion letztlich angestrebt wird. Während im alttestamentlichen Ritus (der uns möglicherweise in dämonisierter Form in den Berichten „heidnischer Blutopfer“ in den mittelalterlichen Überlieferungen der isländischen Edda-Dichtung entgegentritt) das Blut eine reinigende, Weihende bzw. Dank und Anerkennung gegenüber der Transzendenz eines absoluten Gottes vermittelnde Bedeutung besaß, tritt im neuheidnischen System die qualitative bzw. substanziale Semantik des Blutes stärker in den Vordergrund: Blut wird hier zum Träger von *Information* und von religiöser *Erkenntnis*.

Sowohl die völkische Vorstellung einer ‚im Blute‘ verankerten Disposition zu einem bestimmten religiösen Empfinden als auch die Ahnenbindung des Individuums durch sein Blut zielen auf solch ein Informationsmodell ab. Die Qualität des (Eigen-)Blutes wird dabei zum essentiellen Faktor: Prozesse sozialer Anerkennung und des intersubjektiven Fremdverstehens werden an eine (über Rassenkonzepte vermittelte) „Verwandtschaft im Blute“ gebunden vorgestellt.

Die Vorstellung eines ererbten und mithin „im Blute“ liegenden individuellen Heils (als schicksalhafte Disposition des Subjekts zu bestimmten Widerfahrnissen) findet, ebenso wie die Auffassung einer Übertragung persönlicher Qualitäten (bzw. von Anteilen der Persönlichkeit) durch Weihung von Gegenständen mittels Eigenblut, ihren Legitimationszusammenhang in einem Konzept des Blutes als Träger von Information bzw. spiritueller Erkenntnis. Genau diese Qualität aber kennzeichnet den von mir eingangs eingeführten Begriff der *Blut-Gnosis* in Abgrenzung zur sakralen *Blut-Ritualistik* in den (monotheistischen) Weltreligionen. Blutgnostische Vorstellungen bilden letztlich eine Übergangszone zwischen religiösen und wissenschaftlichen Konzepten zur Funktion und Bedeutung des Blutes in der Moderne. Zum näheren Verständnis wird dies abschließend diskutiert.

4. Zusammenfassung und Ausblick: Blutgnosis in neopaganen Religionen

Der Begriff Blut-Gnosis erscheint zunächst nicht unproblematisch, verbindet er doch offenkundig überaus gegensätzliche Konzepte miteinander. Denn weltflüchtige gnostische Spiritualität und das Blut als materielle Essenz irdischen Lebens stehen in einem nahezu antithetischen Verhältnis zueinander. Nach den Lehren spätantiker Gnostiker stürzte die menschliche Seele bekanntlich auf Grund eines kosmischen „Betriebsunfalls“ aus der göttlichen Sphäre der lichten Fülle (Pleroma) in die Finsternis einer durch den bösen Gott (Demiurgen) erschaffenen materiellen Welt hinab. Sie inkorporierte im Gefängnis des Leibes und sehnt sich nach ihrer Erlösung, die letztlich nicht im göttlichen Gnadenakt, sondern allein in der existenziellen Selbsterkenntnis ihrer Gefallenheit (d. h. Gnosis) gewährt wird.

Im traditionellen gnostischen Denken steht mithin das Konzept des Blutes als Repräsentant der „gefallenen Welt“ des Stofflich-/Fleischlichen im diametralen Gegen-

satz zum geistigen Prinzip des göttlichen Seelenfunken im Menschen. Der Weg der gnostischen Erlösung durch Erkenntnis führt über die Erinnerung der Seele an ihre überirdische, transzendente Heimat gerade im Sinne einer radikalen Befreiungsbewegung aus dem Gefängnis des Leibes hinaus zurück zu Gott.³⁷

Der „Weg des Blutes“ stürzt demgegenüber – vom Standpunkt der antiken Gnosis her betrachtet – den Menschen tiefer hinab in das Verfallen-Sein an die materielle Welt des bios bzw. der animalitas. In blutgnostischen Heilslehren übernimmt das Blut die zum gnostischen Seelenfunken äquivalente Funktion eines Vermittlers des erlösenden Heilswissens. Dies ist vor allem deshalb möglich, weil moderne blutgnostische Lehren einem anderen Transzendenzkonzept folgen als ihre spätantiken Vorbilder: Die Sehnsucht nach Erlösung von einer als leidvoll empfundenen Existenz im Hier und Jetzt wird darin durch eine radikale Diesseitsorientierung und Lebensbejahung abgelöst (bzw. verdrängt). Blutgnostisches Heilswissen antizipiert folglich primär eine Subjektstärkung im Bestehen des täglichen Lebenskampfes – und gerade nicht eine Heilerlangung nach dem Tode. Spätantiker Seelen-Gnosis und moderner Blut-Gnosis gemeinsam ist jeweils der Glaube an die Voraussetzung einer Reinigung (von Geist bzw. Blut) von solchen Elementen, die in der dichotomen Weltdeutung aller Gnostiker, jeweils mit negativen Attributen wie unrein, fremd, krank, degeneriert usw. versehen wurden.

Die dichotome Sinnstruktur von ‚heiligem‘ und ‚reinem‘ Blut einerseits und einem ‚bösen‘ bzw. ‚unreinen‘ Blut andererseits konvergiert grundsätzlich mit der Semantik des Mediums ‚Seele‘ in der gnostischen Kosmologie. In der manichäischen Gnosis wird zwischen einem göttlichen Lichtreich und der gefallenen Welt der unreinen Materie scharf unterschieden: Der Einschluss des göttlichen Seelenfunken ins Verlies des blutdurchströmten Körpers stellt für den Gnostiker das absolute Unheil dar. Der Blut-Gnostiker verfügt jedoch in seiner Einführung der Unterscheidung von reinem und unreinem Blute auf der materialen Ebene über ein wirksames Mittel, den ontischen Hiatus zwischen Seele und Pleroma schon im Diesseits zu transzendieren: Dies ist das subjektive Wissen um die heilenden Wirkung des ‚reinen‘ Blutes (bzw. einer nach völkischen Kriterien homogenisierten Kultur, Religion, biologischen Deszendenzlinie). Prozesse der Heilung zielen – wie auch die etymologische Bedeutung des deutschen Wortes „Heil“ – auf die Wiederherstellung einer beschädigten Ganzheit bzw. Unversehrtheit von Leib und Seele ab. Die heilige, weil heilende Wirkung des Blutes wurde von René Girard wie folgt beschrieben:

„Welche außerordentliche, unerhörte Substanz kann der Ansteckung durch unreines Blut widerstehen und es sogar reinigen? Das Blut selbst, das rein bleibt, wenn es rituell vergossen wird. [...] Das Blut kann buchstäblich sichtbar machen, dass es ein und dieselbe Substanz ist, die zugleich beschmutzt und reinigt, unrein macht und reinigt, die Menschen in Wut, Wahnsinn und Tod treibt, sie aber auch besänftigt und wiederaufleben lässt.“³⁸

³⁷ Vgl. Sonnenschmidt (2000); van den Broek (2006), S. 405.

³⁸ Girard (1994), S. 58f.

Tatsächlich kann in jeder Religionsform, die auf der Anerkennung einer Heilswirkung rituell vergossenen wie gemeinschaftlich konsumierten Blutes beruht, ein blutgnostischer Aspekt entdeckt werden. Blutgnosis kennzeichnet in ihrem Kern die heilsstiftende Rückbindung des gefallenem Individuums an die Gottheit durch eine Einbindung in eine religiös konnotierte „Gemeinschaft des Blutes“. Wie Helmuth Plessner unterstrich, braucht eine solche Blutgemeinschaft keineswegs in einer faktischen biologischen Abstammung begründet zu sein:

„Ohne blutmäßige Verbundenheit der Glieder, und darunter ist sowohl biologische Verwandtschaft als auch geheimnisvollere Gleichgestimmtheit der Seelen zu verstehen, lebt keine Gemeinschaft, so dass da, wo nicht ursprünglich-natürliche Gemeinsamkeit der Abkunft besteht, sie wenigstens in der Bereitschaft der Glieder liegt, für einander und das Ganze zu opfern, oder die spirituelle Bindung überdies aus vergossenem Blute erwächst wie etwa das Christentum aus dem Opfertode des Herrn.“³⁹

Bereits eine „geheimnisvolle Gleichgestimmtheit der Seelen“ vermag also eine (symbolische) Blutgemeinschaft zu begründen. Dies verweist wiederum deutlich auf den Kontext einer ideologischen Gleichschaltung bestimmter völkisch religiöser Gruppen. Die Anhänger einer universalistischen Asatru-Religion distanzieren sich nicht nur verbal gegenüber völkischen Interpretationen ihrer „germanischen“ Religion, sie praktizieren auch einen hochgradig individualistischen Glauben, der keine kollektiven Dogmen kennt und vielmehr vor allem durch den gemeinsamen Ritualvollzug integriert wird.

Spätestens in der Moderne wurde die Bedeutung der stofflichen Komponente des Blutes für die Bildung sozialer Gemeinschaft auf eine geistig-symbolische Ebene transferiert: „Von allem Geschriebenen liebe ich nur das, was einer mit seinem Blute schreibt. Schreibe mit Blut: und du wirst erfahren, daß Blut Geist ist.“⁴⁰ Die Frage, ob die religionspolitische Virulenz der Unterscheidung von „Blut oder Tinte“,⁴¹ d. h. die Differenz von „Imagination oder Wirklichkeit“ tatsächlich auf die Kulturverhältnisse zu den Entstehungszeitpunkten der großen abrahamitischen Religionen zurückgeführt werden muss, um *heutige* Zuschreibungen von blutbezogenen Heils- und Unheilsvorstellungen hinreichend analytisch würdigen zu können, ist m. E. durchaus offen. Denn in den modernen blutgnostischen Glaubenssystemen wird ja der religiös dominante *Zeichencharakter* des Blutes in durchaus substanziale Gehalte rückübersetzt.

Dem Blut wird in gnostischer Aufladung eine eigene Qualität zugeschrieben, die es als religiöses Medium des Opfers im alttestamentlichen Kultus noch nicht besaß: Blut wurde zunächst im medizinisch/biologischen – und daran anschließend auch im spirituell/weltanschaulichen – Sinne zum Mittler vitaler Informationen. Neuheidnische Bezüge auf Blut speisen sich eben nicht allein aus alttestamentlichen, sondern auch erbbiologischen Versatzstücken. Wenn aber ein Mensch im Sinne Nietzsches „mit seinem Blute schreibt“, so aktualisiert dieses geistige Tun die lebensphilosophische Aufwertung des Spontanen, Emotionalen und Leiblichen gegenüber der kalten Ratio des analyti-

³⁹ Plessner (2002) [1924], S. 44.

⁴⁰ Nietzsche (1994) [1885], S. 125.

⁴¹ von Braun (2003).

schen Verstandes. Mithin vollzog (parallel zur Verwissenschaftlichung der Alltagskultur) die Lebensphilosophie des 19. Jahrhunderts – der ja im Übrigen die untersuchten neuheidnischen Alternativreligionen wesentliche Impulse verdanken – eine, im gnostischen Sinne, Umkehrung des Emanzipationsprozesses der Seele: Nicht länger steht der geistige Wiederaufstieg des in die Welt bzw. „ins Blut gefallenen“ Seelenfunkens im Mittelpunkt religiösen Strebens, sondern seine innerweltliche Emanzipation vom (als kalte Ratio zu denkenden) Verstand durch ein bewusstes Einlassen auf leibliches Erleben, durch das offensive Bekenntnis zum Körper, zur Libido und insofern – zum eigenen Blute.

In diesem Sinne bildet die Blut-Gnosis der Moderne eine invertierte Form der antiken Seelenfunken-Lehre und realisiert jenes libertinäre Zerrbild, das den antiken Gnostikern von ihren zeitgenössischen Kritikern im Zuge der Häresiebekämpfung vielfach übergestülpt wurde: Da der wissende Gnostiker bereits in seinem „Erkennen der Lage“ den essentiellen Schritt aus der gefallenen Welt materieller Bedingtheit heraus getan habe, könne jene demiurgische Welt ihm faktisch nichts mehr anhaben: Anstatt einer Ethik asketischer Kontemplation (die in Wahrheit die überlieferten gnostischen Texte bestimmt), führe gerade die hedonistische Selbstüberschreitung aus dem Gefängnis des Körpers hinaus und bringe den Menschen seiner Göttlichkeit näher.⁴²

Es ist wenig verwunderlich, dass genau jene Deutung der Gnosis als eine menschliche Selbstvergottungslehre, die kritische Wahrnehmung der westlichen Esoterik (und des Neopaganismus) bis heute bestimmt. Gnosis und Neuheidentum verbindet (aus christlicher Perspektive) ihr häretisches Potential. Dabei entfaltete die Vorstellung eines alternativen Weges zur Erlangung spirituellen Heils durch eine im mehrfachen Sinne „lebensbejahende“ Religiosität zu Beginn der Moderne eine Option, die nicht zuletzt durch die neuen Möglichkeiten der Netzwerkmedien keineswegs an Attraktivität für spirituell Suchende verloren hat.

Literatur

1. von Braun (2000): Christina von Braun, Und der Feind ist Fleisch geworden. Der rassistische Antisemitismus, in: Christina von Braun und Ludger Heid (Hrsg.), Der ewige Judenhass. Christlicher Antijudaismus, Deutschnationale Judenfeindlichkeit, Rassistischer Antisemitismus, Berlin 2000 (= Studien zur Geistesgeschichte, 12), S. 149-213.
2. von Braun (2003): Christina von Braun, Blut oder Tinte, Freitag 23 (2003) <http://freitag.de/2003/23/03231101.php> [05.05.2009].
3. Bibel (1977): Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin, Berlin (Ost) ⁵1977.
4. Bödl (1999): Klaus Bödl, Die Saga von den Leuten auf Eyr, München 1999.
5. RGG (1998): Enzo Cortese, Blut, Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. I, Tübingen 1998, S. 1648-1650.
6. Diesel/Gerten (2005): Andreas Diesel und Dieter Gerten, Looking for Europe. Neofolk und Hintergründe, Zeltlingen-Rachting 2005.

⁴² Vgl. van den Broek (2006), S. 411.

7. Eschebach (1995): Insa Eschebach, Eine Studie zu völkischen Religionsgemeinschaften, in: Insa Eschebach, Elke Thye (Hrsg.), Die Religion der Rechten. Völkische Religionsgemeinschaften – Aktualität und Geschichte, Dortmund 1995, S. 4-41.
8. Fischer (2007): Kathrin Fischer, Das Wiccatum. Volkskundliche Nachforschungen zu heidnischen Hexen im deutschsprachigen Raum, Würzburg 2007 (= Grenzüberschreitungen, 5).
9. Fügmann (2008): Dagmar Fügmann, Zeitgenössischer Satanismus in Deutschland. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung bei Mitgliedern satanistischer Gruppierungen und gruppenunabhängigen Einzelnen: Hintergründe und Wertvorstellungen, Würzburg 2008 (= Univ. Diss. Würzburg).
10. Girard (1994): René Girard, Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt am Main 1994.
11. Gründer (2008): René Gründer, Germanisches (Neu-)Heidentum in Deutschland. Entstehung, Struktur und Symbolsystem eines alternativreligiösen Feldes, Berlin 2008 (= Perilog, 2).
12. Gründer (2009): René Gründer, Asatheismus. Eine Religionsethnografie germanisch-neuheidnischer Glaubensformen, Freiburg 2009 (= Univ. Diss. Freiburg).
13. Gründer/Schetsche/Schmied-Knittel (2009): René Gründer, Michael Schetsche, Ina Schmied-Knittel (Hrsg.), Der andere Glaube. Europäische Alternativreligionen zwischen heidnischer Spiritualität und christlicher Leitkultur, Würzburg 2009 (= Grenzüberschreitungen, 8).
14. Haugen (2005): Andrea Haugen, Die alten Feuer von Midgard, Berlin 2005.
15. Hunt (2003): Stephen J. Hunt, Alternative Religions. A Sociological Introduction, Aldershot 2003.
16. Kolyndia (2009): Kolyndia, Popular Misconceptions of the Wiccan Faith, Onlinepublikation, <http://www.corruptedcauldron.com/cauldron/basics/misconceptions.html> [29.09.2009].
17. Krebs-Klug (2009): Valerie Krebs-Klug, Magie, Onlinepublikation, URL: <http://www.liebes-zauber.de/magica.html> [29.09.2009].
18. Miller (1995): Timothy Miller (Hrsg.), America's Alternative Religions, Albany 1995.
19. Nakorchevski (2009): Andriy Nakorchevski, Neue ethnische Religionen in der Ukraine, in: René Gründer, Michael Schetsche, Ina Schmied-Knittel (Hrsg.), Der andere Glaube. Europäische Alternativreligionen zwischen heidnischer Spiritualität und christlicher Leitkultur, Würzburg 2009 (= Grenzüberschreitungen, 8), S. 17-40.
20. Neger (2009): Birgit Neger, Moderne Hexen und Wicca. Aufzeichnungen über eine magische Lebenswelt von heute, Wien/Köln/Weimar 2009.
21. Neményi (2004): Géza von Neményi, Götter, Mythen, Jahresfeste. Heidnische Naturreligion, Holdenstedt 2004.
22. Nietzsche (1994) [1885]: Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Köln 1994.
23. Plessner (2002) [1924]: Helmuth Plessner, Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, Frankfurt am Main 2002.

24. Rensing (2007): Britta Rensing, *Die Wicca-Religion. Theologie, Rituale, Ethik*, Marburg 2007.
25. Schmied-Knittel (2008): Ina Schmied-Knittel, *Satanismus und ritueller Missbrauch. Eine wissenssoziologische Diskursanalyse*, Würzburg 2008 (= *Grenzüberschreitungen*, 7).
26. Schroeter (1994): Klaus R. Schroeter, *Entstehung einer Gesellschaft. Fehde und Bündnis bei den Wikingern*, Berlin 1994 (= *Schriften zur Kulturosoziologie*, 15).
27. Schützeichel (1995): Rudolf Schützeichel, *Althochdeutsches Wörterbuch*, Tübingen 1995.
28. Sonnenschmidt (2000): Reinhard W. Sonnenschmidt, *Politische Gnosis. Entfremdungsglaube und Unsterblichkeitsillusion in spätantiker Religion und politischer Philosophie*, München 2000.
29. Steinbock (2004): Fritz Steinbock, *Das heilige Fest. Rituale des traditionellen germanischen Heidentums in heutiger Zeit*, Hamburg 2004.
30. Stilkam [Wagner] (2005): Volker Wagner, *Asatru – eine alte Religion in modernem Gewand*, Schwarz & Magisch 1 (2005), S. 23-24.
31. Strmiska (2007): Michael Strmiska, *Putting the Blood back into Blót: The Revival of Animal Sacrifice in Modern Nordic Paganism*, *Pomegranate* 9 (2007) 2, pp. 15-189.
32. Sturluson (2006): Snorri Sturluson (Hrsg.), *Heimskringla. Sagen der nordischen Könige*, übers. u. kommentiert von Hans-Jürgen Hube, Wiesbaden 2006.
33. Ulbrich/Gerwin (2006): Björn Ulbrich und Holger Gerwin, *Die Hohe Zeit. Rituale und Zeremonien für Hochzeit, Lebensbund und Familie*, Engerda 2006.
34. Van den Broek (2006): Roelof van den Broek and *Gnosticism I: Gnostic Religion*, in: Wouter J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden/Boston, pp. 403-416.

**Sektion VI. Blut. Die Kraft des ganz besonderen Saftes.
Eine Auswahlbibliographie**

Blut. Die Kraft des ganz besonderen Saftes.

Eine Auswahlbibliographie

Michaela Thal und Andreas Kopytto

1. Lynn Akesson, Bound by blood?, in: Linda Stones (Ed.), *New directions in anthropological kinship*, Lanham 2001, pp. 125-138.
2. Michael Allen, Male cults revisited: the politics of blood versus semen, *Oceania* 68 (1998), pp. 189-199.
3. Arnold Angenendt, Sühne durch Blut, in: Arnold Angenendt, *Liturgie im Mittelalter*, Münster 1984, S. 191-225.
4. Tobias Appl, Zum heiligen Blut von Niederachdorf. 275 Jahre Wallfahrt von Tegernheim nach Niederachdorf, *Die Oberpfalz* 88 (2000), 4, S. 230-235.
5. Caroline Ausserer, Menstruation und weibliche Initiationsriten, Frankfurt am Main 2003.
6. Hanns Bächtold-Stäubli, Blutstillen, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 1, Nachdr. der Ausg. 1927, Berlin, New York 1987, Sp. 1457-1459.
7. Hanns Bächtold-Stäubli, Blutstropfen, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 1, Nachdr. der Ausg. 1927, Berlin, New York 1987, Sp. 1459-1462.
8. Ernst Bargheer, *Eingeweide. Lebens- und Seelenkräfte des Leibessinneren im deutschen Glauben und Brauch*, Berlin, Leipzig 1931.
9. Wayne Bartlett, *Legends of blood. The vampire in history and myth*, Westport, Conn. 2006.
10. Karl J. Bauer, *Die Geschichte der Aderlässe*, München 1870.
11. Michael Belgrader, Blutbrüderschaft, in: Rolf Wilhelm Brednich (Hrsg.), *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 2, Berlin 1979, S. 523-528.
12. Jean Bernard, *Das Blut und die Geschichte. Neue Wege zur Erforschung historischer Prozesse*, Stuttgart 1987.
13. Walter Berschin und Theodor Klüppel, *Die Reichenauer Heiligblut-Reliquie*, 2. Aufl., Stuttgart 1999 (= *Reichenauer Texte und Bilder*, 1).
14. Marianne Beth, Blutsbrüderschaft, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Nachdr. der Ausg. 1927, Bd. 1, Berlin, New York 1987, Sp. 1447-1449.
15. Marianne Beth, Blutschande, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Nachdr. der Ausg. 1927, Bd. 1, Berlin, New York 1987, Sp. 1449-1452.
16. David Biale, *Blood and belief. The circulation of symbol between Jews and Christians*, Berkeley [u. a.] 2007.
17. Wolfgang Bickel, *Die Kirche zum Heiligen Blut in Armsheim als Spiegel ihrer Zeit*, Worms 2004.

18. Bettina Bildhauer, *Medieval Blood*, Cardiff 2006 (= Religion and culture in the Middle Ages).
19. Hendrik Blumentrath, *Blutbilder. Mediale Zirkulationen einer Körperflüssigkeit*, Bielefeld 2004.
20. James M. Bradburne (Hrsg.), *Blut. Kunst, Macht, Politik, Pathologie*, München, London, New York 2001.
21. Christina von Braun, *Blut oder Tinte. Aus der Geschichte der Metaphorik des Blutes*, *Schlagenbrut* 21 (2003), 83, S. 5-8.
22. Christina von Braun und Christoph Wulf (Hrsg.), *Mythen des Blutes*, Frankfurt am Main, New York 2007.
23. Hans Richard Brittnacher, *Vampire und Höllenfürsten*, *Du* 10 (2004), S. 24-29.
24. Wolfgang Brückner, *Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn. Volkskundlich-soziologische Untersuchungen zum Strukturwandel barocken Wallfahrtens*, Aschaffenburg 1958 (= Veröffentlichungen des Geschichts- und Kunstvereins Aschaffenburg, 3).
25. Wolfgang Brückner, *Blut, Heiliges*, in: Engelbert Kirschbaum (Hrsg.), *Lexikon der christlichen Ikonographie, Sonderausg., Bd. 1*, Rom, Freiburg/Basel/Wien 1994, Sp. 309-312.
26. Josef Brülisauer, Herbert Haag, Wolfgang Schildmann, *Das Heilig Blut zu Willisau. Festschrift zur 600-Jahr-Feier (1392-1992)*, Passau 1992 (= Peda-Kunstführer, 104).
27. Stefan Bub, *Zwischen Ergriffenheit und Ekel. Blutopfer und rituelles Blutbad als literarischer Gegenstand der Moderne* (Fichte, Leiris, Montherlant, Carpentier), *Arctadia* 40 (2005), S. 414-430.
28. Thomas Buckley and Alma Gottlieb (Eds.), *Blood magic. The anthropology of menstruation*, Berkeley 1988.
29. Werner Burjhardt, „Nehmet hin mein Leib, nehmet hin mein Blut“. Singen und bluten auf den Opernbühnen, *Du* 10 (2004), S. 31.
30. Caroline W. Bynum, *The blood of Christ in the later Middle Ages*, *Church History* 71 (2002), pp. 685-714.
31. Caroline W. Bynum, *Wonderful blood. Theology and practice in late medieval northern Germany and beyond*, Philadelphia, Pa. 2007.
32. Piero Camporesi, *Das Blut. Symbolik und Magie*, Wien 2004 (Original: *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Milano 1984).
33. Isabel Cardigos, *In and out of enchantment. Blood symbolism and gender in Portuguese fairytales*, Helsinki 1996 (= FF communications, 260).
34. Pierre Carnel, *Le sang embaumé des roses. Sang et passion dans la poésie amoureuse de Pierre de Ronsard*, Genève 2004.
35. Paulus Cassel, *Die Symbolik des Blutes und der arme Heinrich von Hartmann von Aue*, Berlin 1882.
36. Arturo Castiglioni, *Der Aderlass*, *Ciba Zeitschrift* 6 (1954), S. 2186-2216.
37. T. Wood Clarke, *The birth of transfusion*, *Journal of History of Medicine* (1948), pp. 337-338.
38. Jacob Copeman, *Veins of Devotion. Blood donation and religious experience in North India*, New Brunswick, New Jersey/London 2009.

39. Enzo Cortese, Blut, in: Hans Dieter Betz (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart, Band 1, Tübingen 2008, Sp. 1648-1650.
40. Jürgen Court und Wildor Hollmann, Doping, in: Ommo Grupe, Dietmar Mieth (Hrsg.), Lexikon der Ethik im Sport, Schorndorf 1998, S. 97-105.
41. Michèle Cros, Anthropologie du sang en Afrique, Paris 1990.
42. Artur Dinter, Die Sünde wider das Blut, Leipzig 1918.
43. Mary Douglas, Ritual, Tabu und Körpersymbolik, Frankfurt am Main 1985.
44. Barbara Duden, „Ein falsch Gewächs, ein unzeitig Wesen, gestocktes Blut“. Zur Geschichte von Wahrnehmung und Sichtweise der Leibesfrucht, in: Gisela Staupe (Hrsg.), Unter anderen Umständen, Berlin 1993, S. 27-35.
45. Barbara Duden (Hrsg.), Auf den Spuren des Körpers in einer technologischen Welt, Opladen 2002 (= Schriftenreihe der Internationalen Frauenuniversität „Technik und Kultur“, 4).
46. Barbara Ehrenreich, Blutrouten, München 1997.
47. Victor H. Elbern, Der eucharistische Kelch im frühen Mittelalter, Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft 17 (1963), S. 117-188.
48. Josef Endres, Hl. Blut in Iphofen, Mit einer Edition des Mirakelbuches, Würzburg 2007 (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte. Reihe 13: Neujahrsblätter, 49).
49. Robin Fahraeus, Grundlegende Fakten über die Pathologie der Körpersäfte und ihre Relikte in Sprache und Volksmedizin, in: Elfriede Grabner (Hrsg.), Volksmedizin, Darmstadt 1967, S. 444-458.
50. Alfred D. Farr, The first human blood transfusion, Medical History 24 (1980), pp. 143-162
51. Hans Feldbusch, Blutflüssige, in: Engelbert Kirschbaum (Hrsg.), Lexikon der christlichen Ikonographie, Sonderausg., Bd. 1, Rom, Freiburg, Basel, Wien 1994, Sp. 312-314.
52. Esther Fischer-Homberger, Krankheit Frau – aus der Geschichte der Menstruation in ihrem Aspekt als Zeichen eines Fehlers, in: Esther Fischer-Homberg, Krankheit Frau und andere Arbeiten zur Medizingeschichte der Frau, Bern/Stuttgart/Wien 1979, S. 49-84.
53. Max Hermann Friedländer, Zur Geschichte der Blutbeschuldigungen gegen die Juden im Mittelalter und in der Neuzeit, Brünn 1883.
54. Thomas Fuchs, Die Mechanisierung des Herzens. Harvey und Descartes – der vitale und der mechanische Aspekt des Kreislaufs, Frankfurt am Main 1992.
55. Ingo Gabor, Die Wallfahrtskapelle zum Hl. Blut in Schwenningen (Gemeinde Neuler), Württembergisch Franken 80 (1996), S. 151-175.
56. Mariacarla Gadebusch Bondio (Hrsg.), Blood in history and blood histories, Firenze 2005 (= Micrologus' Library, 13).
57. Fielding H. Garrison, The history of bloodletting, New York Medical Journal 97 (1913), pp. 432-437, 498-501.
58. William K. Gilders, Blood ritual in the Hebrew Bible. Meaning and power, Baltimore 2004.

59. Gisla Gniech, Blut ist ganz besonderer Saft, Bremen 1989 (= Bremer Beiträge zur Psychologie, 85).
60. Joan Gordon (Ed.), Blood read. The vampire as metaphor in contemporary culture, Philadelphia, Pa. 1997.
61. Johann Gruber, Die Wallfahrt zum Heiligen Blut in Niederachdorf (Pfarrei Pondorf a. d. Donau), Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 28 (1994), S. 347-363.
62. Hermann Haase, Lebenselixier Blut. Blut und Blutspende, Stuttgart 1964.
63. Klaus Hamberger, Mortuus non mordet. Dokumente zum Vampirismus 1689-1791, Wien 1989.
64. Klaus, Hamberger, Über Vampirismus, Wien 1992.
65. Mitchell B. Hart, Jewish blood. Reality and metaphor in history, religion, and culture, New York, NY [u.a.]: Routledge, 2009 (= Routledge Jewish studies series, 30).
66. William Harvey, Die Bewegung des Herzens und des Blutes, Leipzig 1910.
67. Brigitta Hauser-Schäublin, Blood. Cultural effectiveness of biological concepts, in: Barbara D. Miller (Ed.), Sex and gender hierarchies, Cambridge 1993, pp. 83-107.
68. Brigitta Hauser-Schäublin, Politik des Blutes. Zur Verkörperung sozialer Ungleichheit als naturgegebene Verschiedenheit am Schnittpunkt zwischen Geschlecht, Klasse und Rasse, Zeitschrift für Ethnologie 120 (1995), S. 31-49.
69. Albert Hellwig, Hexenglaube und Blutkuren, Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik 30 (1908), S. 374 ff.
70. Albert Hellwig, Ritualmord und Blutaberglaube, Minden in Westfalen 1914.
71. Sabine Hering und Gudrun Maierhof, Die unpässliche Frau. Sozialgeschichte der Menstruation und Hygiene, Frankfurt am Main 2002.
72. Johannes Heuser, „Heilig Blut“ in Kult und Brauchtum des deutschen Kulturraumes, Diss., Bonn 1948.
73. Stefan Hock, Die Vampyrsgagen und ihr Verwertung in der deutschen Literatur, Berlin 1900 (= Forschungen zur neueren Literaturgeschichte, 17).
74. Lawrence A. Hoffman, Covenant of blood, Chicago 1996.
75. Kristina Hohage, Menstruation. Eine explorative Studie zur Geschichte und Bedeutung eines Tabus, Hamburg 1998.
76. Janet Hoskins (Ed.), Blood mysteries: Beyond menstruation as pollution, Ethnology – International Journal of Cultural and Social Anthropology 4 (2002), Special Issue.
77. Gillian Howe and Andrew Shail (Eds.), The history of menstruation, Basingstoke 2005.
78. Ronnie Po-chia Hsia, Blut, Magie und Judenhass im Deutschland in frühen Neuzeit, in: Monika Hagenmeier und Sabine Holtz (Hrsg.), Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit, Frankfurt am Main, 1992, S. 353-369
79. Cynthia Idriss-Miller, Blood and culture, Durham 2009.
80. Sean Moore Ireton, „Wunden/Wunder“. On the romantic function of blood and wounds in the later Brentano, German studies review 30 (2007), pp. 597-610.
81. Ernst-Jürgen Isbruch, Zur Geschichte der Bluttransfusion, Diss. Med., Münster 1954.

82. Ulrich Jahn, Zauber mit Menschenblut und anderen Teilen des menschlichen Körpers, Verhandlungen der Berliner Anthropologischen Gesellschaft (1888), S. 130-140.
83. Jan Janzen, Schmerikon Lang, Odo Lang, Der Aderlass. Eine monastische Tradition, Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 110 (1999), S. 57-73.
84. Anton Jox, Die Reliquien des kostbaren Blutes unseres göttlichen Heilandes, insbesondere die Reliquie des kostbaren Blutes zu Brügge in Flandern, Luxemburg 1880.
85. Rainer Kampling, Das Blut Christi und die Juden, Münster 1985.
86. Christ Knight, Blood relations. Menstruation and the origins of culture, New Haven [u. a.] 1991.
87. Egmont R. Koch und Irene Meichsner, Böses Blut. Die Geschichte eines Medizin-Skandals, 2. Neuausg., Hamburg 1993.
88. Klaus Koch, Der Spruch „Sein Blut bleibe auf seinem Haupt“ und die israelische Auffassung vom vergossenen Blut, in: Klaus Koch (Hrsg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, Darmstadt 1972, S. 432-456.
89. D. Kocks, Blutwunder. Ikonographische Beispiele, in: Robert Auty, Robert-Henri Bautier u. a. (Hrsg.), Lexikon des Mittelalters. Bd. 2, München, Zürich 1983, Sp. 292-293.
90. Monika Köhler, Blut, der Erlösungssaft, Ossietzky 7 (2004), S. 239-240.
91. Kaufmann Kohler, Seltsame Vorstellungen und Bräuche in der biblischen und rabbinischen Literatur. III: Blutbestreichung und Phylakterien, Archiv für Religionswissenschaft 13 (1909), S. 82 ff.
92. Karl Kolb, Vom heiligen Blut, Würzburg 1980.
93. Andreas Kraß und Thomas Frank (Hrsg.), Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums, Frankfurt am Main 2008.
94. Leopold Kretzenbacher, Bild-Gedanken der spätmittelalterlichen Hl. Blut-Mystik und ihr Fortleben in mittel- und südosteuropäischen Volksüberlieferungen, München 1997 (= Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse: Abhandlungen, N.F. 114).
95. Norbert Kruse, 804-2004. 1200 Jahre von Heilig-Blut-Tradition. Katalog zur Jubiläumsausstellung der Stadt Weingarten, Eppe 2004.
96. Norbert Kruse und Hans U. Rudolf (Hrsg.), 900 Jahre Heilig-Blut-Verehrung in Weingarten 1094-1994. Festschrift zum Heilig-Blut-Jubiläum, Teil 1-2 und Katalog zur Jubiläumsausstellung, Sigmaringen 1994.
97. Lionello Lanciotti, Il simbolismo del sangue nella cina antica, Cina (1997), 27, pp. 7-13.
98. Anja Lauper (Hrsg.), Transfusionen. Blutbilder und Biopolitik in der Neuzeit, Zürich, Berlin 2005.
99. Claude Lecouteux, Die Geschichte der Vampire. Metamorphose eines Mythos, Düsseldorf 2008.
100. Friedrich Lenhardt, Zur Ikonographie der Blutschau, Medizinhistorisches Journal 17 (1982), S. 63-77.

101. Friedrich Lenhardt, Blutschau. Untersuchungen zur Entwicklung der Hämatoskopie, Pattensen 1986 (= Würzburger Medizinhistorische Forschungen, 22).
102. Elke A. Maibaum, Der therapeutische Aderlass von der Entdeckung des Kreislaufs bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Versuch einer kritischen Neubewertung, Herzogenrath 1983 (= Studien zur Medizin-, Kunst- und Literaturgeschichte, 2).
103. Stephan Malinowski, Vom blauen Blut zum reinen Blut: Antisemitische Adelskritik und adliger Antisemitismus 1871-1944, Jahrbuch für Antisemitismusforschung 12 (2003), S. 147-168.
104. N. S. R. Maluf, History of blood transfusion, Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 9 (1954), pp. 59-107.
105. Enrico Mazza, The celebration of the eucharist. The origin of the rite and the development of its interpretation, Collegeville, Minnesota 1999.
106. Mitchell Merback, Fount of mercy, city of blood: Cultic anti-Judaism and the Pulkau passion altarpiece, Art Bulletin 87 (2006), 4, pp. 589-643.
107. Erwin Merz, Die Blutrache bei den Israeliten, Leipzig 1916.
108. Hans Meurer, Vampire, Freiburg i. Br. 2001.
109. Melissa L. Meyer, Thicker than water: The origins of blood as symbol and ritual, New York 2005.
110. Max Milner (Hrsg.), Sangs, Paris 1981 (= Romantisme, 31).
111. Ferdinand Moog, Gladiatorenblut bei Epilepsie als etruskische Therapie – und der Bischof Marinos von Thrakien, in: Axel Karenberg und Christian Leitz (Hrsg.), Heilkunde und Hochkultur II: „Magie und Medizin“ und „Der alte Mensch“ in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes, Münster 2002 (= Naturwissenschaft – Philosophie – Geschichte, 16), S. 153-182.
112. Ferdinand Moog and Axel Karenberg, Between horror and hope: Gladiator's blood as a cure for epileptics in ancient medicine, Journal of the History of the Neurosciences 12 (2003), 2, pp. 137-143.
113. Regina Nössler und Petra Flocke, Blut, Tübingen 1997 (= Konkursbuch, 33).
114. Ferdinand Ohrt, Blutsegen, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 1, Nachdr. der Ausg. 1927, Berlin/New York 1987, Sp. 1452-1456.
115. Karl Olbrich, Blutstein, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 1, Nachdr. der Ausg. 1927, Berlin/New York 1987, Sp. 1456-1457.
116. G. A. Paetsch, Menschenblut in seiner kultgeschichtlichen Bedeutung. Studie, Konitz 1897.
117. Claudia Pawlenka, Doping im Sport im Spannungsfeld von Natürlichkeit und Künstlichkeit, in: Claudia Pawlenka (Hrsg.), Sportethik. Regeln – Fairneß – Doping, Paderborn 2004, S. 293-308.
118. Olaf B. Rader, Denkmal, Gräber, Wunderblut, in: Peter Moraw (Hrsg.), Akkulturation und Selbstbehauptung. Studien zur Entwicklungsgeschichte der Lande zwischen Elbe/Saale und Oder im späten Mittelalter, Berlin 2001 (= Berichte und Abhandlungen/Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften; Sonderband, 6), S. 391-414.

119. Thomas Rahn, „Schaut: wie das Blut schon spritzt!“. Die Rhetorik der Körperflüsse in Lohensteins Theater, in: Wolfgang Neuber (Hrsg.), *Theatralische Rhetorik*, Tübingen 2008 (= *Rhetorik*, 27), S. 18-29.
120. Karl Rahner, Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahls, in: *Schriften zur Theologie*. 4: Neuere Schriften, Einsiedeln 1960, S. 357-385.
121. Kurt Ranke, Blut, in: Rolf Wilhelm Brednich (Hrsg.), *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 2, Berlin 1979, S. 506-522.
122. Richard Riegler, Blutegel, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 1, Nachdr. der Ausg. 1927, Berlin/New York 1987, Sp. 1442-1444.
123. Ortrun Riha, Der Aderlaß in der mittelalterlichen Medizin, *Medizin, Gesellschaft und Geschichte* 8 (1989), S. 93-118.
124. Hedwig Röckelein, *Kannibalismus und europäische Kultur*, Tübingen 1996 (= *Forum Psychohistorie*, 6).
125. *Rot wie Blut. Von den Strömungen des Lebens*, Rapperswil 2004 (= *Du - Das Kulturmagazin*, 751).
126. Jean-Paul Roux, *Le sang*, Paris 1988.
127. Franz Rüsche, *Blut, Leben und Seele, ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten alexandrinischen Theologen*, Paderborn 1930.
128. P. Ryser, Blut und Bluttransfusion – Medizingeschichtliche Randnotizen, *Schweizerische Ärztezeitung* 81 (2000), S. 2928-2932.
129. David Warren Sabean, *Power in the blood*, Cambridge [u. a.] 1993.
130. Valeri Savchuk, *Blut und Kultur*, St. Petersburg 1995.
131. Cornelia Saxe, Bloody Mary: Die Unreinheit des Menstruationsblutes in der Kulturgeschichte, *Konkursbuch* 33 (1997), S. 120-136.
132. Hagen Schaub, *Blutspuren. Die Geschichte der Vampire. Auf den Spuren eines Mythos*, Graz 2008.
133. Andreas Scheib (Hrsg.), „Dies ist mein Leib“. Philosophische Texte zur Eucharistiedebatte im 17. Jahrhundert, Darmstadt 2008.
134. Linda Schele and Mary E. Miller, *The blood of the kings. Dynasty and rituals in Maya art*, New York 1986.
135. Rudolf Schenda, *Gut bei Leibe. Hundert wahre Geschichten vom menschlichen Körper*, München 1998.
136. Adrian Schenker, Das Zeichen des Blutes und die Gewißheit der Vergebung im Alten Testament, *Münchener theologische Zeitschrift* 34 (1983), S. 197-213.
137. Béla Schick, Das Menstruationsgift, *Wiener Klinische Wochenschrift* 19 (1920), S. 395-397.
138. Heinrich Schipperges, Blut in Altertum und Mittelalter, in: Karl Georg von Boroviczzeny (Hrsg.), *Einführung in die Geschichte der Hämatologie*, Stuttgart 1974, S. 17-30.
139. Judith Schlehe, *Das Blut der fremden Frauen. Menstruation in der anderen und in der eigenen Kultur*, Frankfurt am Main 1987.

140. Thomas Schlich, „Welche Macht über Leben und Tod“. Die Etablierung der Bluttransfusion im Ersten Weltkrieg, in: Wolfgang U. Eckart und Cristoph Gradmann (Hrsg.), *Die Medizin und der Erste Weltkrieg*, Pfaffenweiler 1996, S. 109-130.
141. Erich Schöner, *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie*, Wiesbaden 1964 (= *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin*, Beihefte, 4).
142. Martin Schrenk, *Blutkulte und Blutsymbolik*, in: K. G. von Boroviczeny (Hrsg.), *Einführung in die Geschichte der Hämatologie*, Stuttgart 1974, S. 1-17.
143. Erich Seemann, *Blutkugel*, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Nachdr. der Ausg. 1927, Bd. 1, Berlin/New York 1987, Sp. 1444-1445.
144. Penelope Shuttle und Peter Redgrave, *Die weise Wunde Menstruation*, 44.-45. Tsd., Frankfurt am Main 1995.
145. Gilbert R. Siegworth, *Bloodletting over the centuries*, *New York State Journal of Medicine* (1980), pp. 2022-2028.
146. D. A. R. Sokoll, *Der Mythos des Blutes. Ansätze zur morphologischen Betrachtung eines zeitlosen Symbols*, Dresden 2000.
147. Gebhard Spahr, *Kreuz und Blut Christi in der Kunst Weingartens*, Konstanz 1963.
148. Myriam Spörri, „Jüdisches Blut“. Zirkulationen zwischen Literatur, Medizin und politischer Presse, *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 16 (2005), S. 32-52.
149. Douglas Starr, *Blut – Stoff für Leben und Kommerz*, München 1999.
150. Norbert Stefanelli (Hrsg.), *Körper ohne Leben*, Wien, Köln, Weimar 1998.
151. Victor Stegemann, *Blutregen*, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 1, Nachdr. der Ausg. 1927, Berlin/New York 1987, Sp. 1445-1447.
152. Eduard Stemplinger und Eduard Hoffman-Krayer, *Blut*, in: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Band 1, Nachdr. der Ausg. 1927, Berlin/New York 1987, Sp. 1434-1442.
153. Ludwig Sternheim, *Das Wunder der Heilung durch eigenes Blut*, Bern 1933.
154. Michael Stolberg, *Erfahrungen und Deutungen der weiblichen Monatsblutungen in der frühen Neuzeit*, in: Barbara Mahlmann-Bauer (Hrsg.), *Scientiae et artes*, Wolfenbüttel 2004, S. 913-931.
155. Hermann L. Strack, *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit. Mit besonderer Berücksichtigung der „Volksmedizin“ und des „jüdischen Blutritus“*, Nachdr. der 8. Aufl. von 1900, München 1979.
156. Andrew Strathern, *One father, one blood*, New York 1972.
157. P. F. W. Strengers (Hrsg.), *Blut. Von der Magie zur Wissenschaft*, Heidelberg, Berlin, Oxford 1996.
158. Michael Strmiska, *Putting the blood back into blót: The revival of animal sacrifice in modern nordic paganism*, *Pomegranate* 9 (2007), 2, pp. 154-189.
159. Richard M. Titmuss, *The gift relationship. From human blood to social policy*, London 1970.
160. Jalal Toufic, „Ashura“. *This blood. spilled in my veins*, Beirut 2005.

161. Henry Clay Trumbull, *The blood-covenant. A primitive rise and its bearings on scripture*, Philadelphia 1893.
162. Jacob Tugendhold, *Der alte Wahn vom Blutgebrauch der Israeliten am Osterfeste*, Berlin 1858.
163. Gerhard Venzmer, *Geheimnisse des Lebensaftes. Vom Blut des Menschen, seinen Erkrankungen und seiner Heilkraft*, Stuttgart 1938.
164. Nicholas Vincent, *The Holy Blood. King Henry III and the Westminster Blood Relic*, Cambridge 2001.
165. Martin Vöhler und Bernd Seidensticker (Hrsg.), *Mythenkorrekturen. Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption*, Berlin 2005 (= *Spectrum Literaturwissenschaft*, 3).
166. Kenneth Walker, *The story of blood*, London 1958.
167. Jan Hendrik Waszink, *Blut*, in: Georg Schöllgen (Hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 2, Stuttgart 1954, Sp. 459-473.
168. Gudrun Wegner, *Bluttabu – Tabuisierung des Lebens. Eine historisch-anthropologische Untersuchung zum Umgang mit dem Weiblichen von den griechischen Mythen bis zum Genzeitalter*, Diss., Berlin 2001 [Elektronische Ressource].
169. Peter Weingart, Jürgen Kroll, Kurt Bayertz, *Rasse, Blut und Gene*, Frankfurt am Main 1988.
170. Franz Weiss, *Gottes Blut. Wunder, die die Welt nicht leugnen kann*, Stein am Rhein 21988.
171. Luise White, *Speaking with vampires: Rumor and history in Colonial Africa*, Berkeley 2000 (= *Studies on the history of society and culture*, 37).
172. Gweneth Whitteridge, *Willam Harvey and the circulation of the blood*, London 1971.
173. Maxwell M. Wintrobe (Ed.), *Blood, pure and eloquent. A story of discovery, of people, and of ideas*, New York, St. Louis, San Francisco 1980.
174. Esther Wipfler, *Corpus Christi in Liturgie und Kunst der Zisterzienser*, Münster 2003.
175. Christoph Wulf und Jörg Zirfas (Hrsg.), *Die Kultur des Rituals*, München 2004.
176. Reinhold E. Zimmermann, ... und heilen alle Wunden. Über den Mythos der Blutgerinnung. Von der Steinzeit bis heute, Mainz-Kastel 1996.

Kurzbiografien der Autorinnen und Autoren

Priv.-Doz. Dr. med. Walter Bruchhausen, Dipl.Theol. M.Phil., geboren in Bonn; Studium der Medizin, Theologie und Philosophie (1989 Ärztliche Prüfung, 1990 Graduation, 1994 Diplomexamen), 1991 Promotion in Nephrologie, 1990-1999 ärztliche Weiterbildung und Tätigkeit u.a. in Ostafrika, seitdem Forschung und Lehre an der Universität Bonn, 2004 Venia legendi für Geschichte, Anthropologie und Ethik der Medizin; seit Herbst 2008 Lehrstuhlvertreter am Medizinhistorischen Institut der Universität Bonn; *Forschungsschwerpunkte*: Medizin in Afrika, Entwicklungszusammenarbeit im Gesundheitsbereich, interkulturelle Medizinethik, Medizin und Religion, Erforschung und Bekämpfung von Infektionskrankheiten, Gesundheitswesen in den Rheinlanden.

Dr. phil. David Engels, geboren in Verviers; 1997-2002 Magisterstudium der Geschichte, Philosophie und Volkswirtschaft an der RWTH Aachen, 2007 Promotion in Alter Geschichte an der RWTH, Promotionsstipendiat der Studienstiftung des Deutschen Volkes, Studienaufenthalte an den Universitäten Lüttich, Köln und Nottingham, 2005 bis 2008 Assistent am Lehrstuhl für Alte Geschichte der RWTH, Leitung des Forschungsprojekts „Ille operum custos. Die antike Bienensymbolik und ihre Rezeption“ (2006-2008) und des Forschungsprojekts „Zwischen Ideal und Wirklichkeit. Herrschaft auf Sizilien von der Antike bis ins Spätmittelalter“ (2008-2009); seit 2008 Inhaber des Lehrstuhls für Römische Geschichte an der Université Libre de Bruxelles und Redakteur der Zeitschrift LATOMUS für den Bereich Römische Geschichte; *Forschungsschwerpunkte*: Römische Religion, hellenistischer Orient, römische Historiographie, antike Philosophie, Rezeptionsgeschichte, Geschichtsphilosophie.

Prof. Dr. med., med. dent. et phil. Dominik Groß, geboren in St. Wendel; Studium der Geschichte, Philosophie und Klassischen Archäologie (1990 Magisterprüfung, 1993 Promotion in Saarbrücken), der Zahnheilkunde (1989 Zahnärztliche Prüfung, 1991 Promotion in Homburg) und der Humanmedizin (2000 Ärztliche Prüfung, 2001 Promotion in Ulm); 1998 Habilitation in Würzburg; seit 2005 Direktor des Instituts für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin der RWTH Aachen und Inhaber des gleichnamigen Lehrstuhls; seit 2006 zudem Sprecher des Aachener Kompetenzzentrums für Wissenschaftsgeschichte; *Forschungsschwerpunkte*: Tod und toter Körper, Krankheitskonzepte in Geschichte und Gegenwart, Stigmatisierung im Kontext der Medizin.

René Gründer, M.A., geboren in Zittau; Studium der Soziologie, Historischen Anthropologie und Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i. Br., 2006-2009 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Universität Freiburg (DFG-Drittmittelprojekt „Die Inszenierung des Germanischen“ im Neuheidentum der

Gegenwart); seit Herbst 2009 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Pädagogischen Hochschule Freiburg i. Br.; *Forschungsschwerpunkte*: Eurogene Alternativreligionen, Jugendzonenforschung, Methoden qualitativer Sozialforschung.

Tatjana Grützmann, M.A., geboren in Köln; Magisterstudium der Philosophie, Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens und Anglistik an der Bergischen Universität Wuppertal und an der Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (2007 Magisterprüfung); seit März 2008 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin der RWTH Aachen, Fachkoordinatorin für Medizinethnologie, Mitglied im Klinischen Ethik Komitee am Universitätsklinikum Aachen; *Forschungsschwerpunkte*: Interkulturelle Ethik; Medizinethnologie, Medizinsysteme und Gesundheitskonzepte im asiatischen Kulturraum; Antike Medizin, Humoralpathologie; Klinische Ethik, Klinische Ethikberatung; Leibphilosophie/-phänomenologie; Hirnforschung und Willensfreiheit.

Dr. phil. Ursula Hennigfeld, M.A., geboren in Düsseldorf; Studium der Romanistik und Germanistik (2003 Magisterprüfung), 2007 Promotion in Romanistik; seit Juni 2009 Juniorprofessorin für Romanische Philologie am Romanischen Seminar der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, *Forschungsschwerpunkte*: Petrarskismus, Ruinenpoesie, Terror und Roman, Résistance und Kollaboration in zeitgenössischen französischen Romanen, KZ-Literatur.

Anke Hoffstadt, M.A., geboren in Essen; Studium der Geschichte, Neueren Deutschen Literaturwissenschaft und Erziehungswissenschaften in Münster und Düsseldorf (2005 Magisterprüfung, 2006 Staatsexamen); seit 2006 Projektmitarbeiterin im Forschungsprojekt „Nationalsozialismus und Erster Weltkrieg“ an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf mit dem Promotionsprojekt: „Der Stahlhelm. Bund der Frontsoldaten‘ und der Nationalsozialismus“ (Arbeitstitel), seit September 2009 wissenschaftliche Mitarbeiterin der Max Weber-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; *Forschungsschwerpunkte*: Mentalitätsgeschichte politischer und kriegerischer Gewalt im 20. Jahrhundert, Antisemitismusforschung, Jüdische Geschichte und Friedens- und Konfliktforschung.

Dr. phil. Christine Knust, M.A., geboren in Heidelberg; Studium der Germanistik und Philosophie (2003 Magisterprüfung), 2007 Promotion in mediävistischer Germanistik; seit Herbst 2008 Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Fachkoordinatorin Medizin im Mittelalter am Institut für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin der RWTH Aachen, freie Autorin der LITERARISCHEN WELT und des Feuilletons der WELT, für das Magazin NEON, den Berliner TAGESSPIEGEL, ZEIT ONLINE und ZEIT CAMPUS; *Forschungsschwerpunkte*: Literatur und Medizin, Medizin im Mittelalter, Reli-

gion und Medizin, Volksfrömmigkeit und Volksglauben/Aberglauben, Epochenkrankheiten/Menschenversuche im 20. Jahrhundert, Heiligen- und Reliquienverehrung.

Dipl.-Bibl. Andreas Kopytto, geboren in Königshütte; Studium des Bibliothekswesens und der wissenschaftlichen Information an der Schlesischen Universität in Kattowitz (1979 Magisterprüfung); 1990 in Deutschland anerkannter Abschluss als Diplom-Bibliothekar; seit 1993 Bibliothekar am Institut für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin an der RWTH Aachen.

Richard Kühl, M.A., geboren in Mönchengladbach; Studium der Neueren und Neuesten Geschichte, Politikwissenschaft und Neueren Deutschen Philologie (2008 Magisterprüfung), promoviert derzeit an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf mit einer Arbeit über „Sexuelle Kriegsfragen‘. Der Erste Weltkrieg und die deutsche Sexualwissenschaft“; seit 2008 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin der RWTH Aachen; federführender Bearbeiter des Forschungsprojekts „Leitende Aachener Klinikärzte im Dritten Reich“. *Forschungsschwerpunkte*: Medizin im Nationalsozialismus, Geschichte der Sexualwissenschaft, Mentalitätsgeschichte Erster Weltkrieg und Weimarer Republik.

Prof. Dr. theol. habil., Dr. theol. h.c. Bernhard Lang, geboren in Stuttgart; Studium der Altorientalistik, Ägyptologie, Theologie und Ethnologie; seit 1985 Professor für Altes Testament und Religionswissenschaft an der Universität Paderborn. Mehrere Gast- und Vertretungsprofessuren in USA, Schottland, Dänemark und Frankreich. *Forschungsschwerpunkte*: Kulturgeschichte der Bibel, Religionsgeschichte des Christentums von der Bibel bis heute.

Dr. Sportwiss. Arno Müller, Diplom-Sportlehrer, geboren in Birkenfeld/Nahe; Studium der Sportwissenschaften (Diplom), sowie 1. Staatsexamen in Sozialwissenschaften, Erziehungswissenschaften und Philosophie, 2007 Promotion in Sportwissenschaften (Schwerpunkt: Sportphilosophie) mit einer existenzphilosophischen Analyse der Todesnähe im Risikosport (Deutsche Sporthochschule Köln); 2004-2007 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Erfurt sowie Lehrbeauftragter an der Friedrich-Schiller-Universität Jena, 2007-2009 Post-Doctoral Research Fellow an der Maastricht University (NL); seit August 2009 Akademischer Rat an der Universität Bielefeld, Abteilung Sportwissenschaft, Arbeitsbereich „Sport und Erziehung“; *Forschungsschwerpunkte*: Anthropologische Grundlagen der Sportpädagogik, Fragen zur Verbindung von Sport und Lebenskunst, Gesundheitsethische Aspekte des Sports und Philosophie des Sports.

Dr. phil. Katrin Seele, M.A., M.A., geboren in Aurich (Ostfriesland); Studium der Wirtschaftswissenschaften und Germanistik (2002 Magisterprüfung) sowie Philosophie und Kunstgeschichte (2005 Magisterprüfung), 2007 Promotion in Neuerer Deutscher Literaturwissenschaft mit einer Dissertation über naturwissenschaftliche Dichtung Goethes; seit Sommer 2009 Dozentin für Kommunikation im gesellschaftlichen Kontext an der SHL der Berner Fachhochschule (Schweiz). *Forschungsschwerpunkte*: Philosophie (indische Philosophie, Ethik, Philosophiedidaktik), Literaturwissenschaft (Lehrgedicht, Goethe, Naturwissenschaftssprachen).

Dipl.-Bibl. Michaela Thal (FH), geboren in Aachen; Studium an der Fachhochschule für Bibliotheks- und Dokumentationswesen in Köln (1984 Diplomprüfung); seit 1984 Bibliothekarin im Institut für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin an der RWTH Aachen.

Dr. phil. Gia Toussaint, M.A., Studium der Kunstgeschichte, Klassischen Archäologie und Theologie an der Universität Hamburg, anschließend Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Forschungsprojekt „Kultur als Text und Bild“ an der Universität Paderborn, 2002 Promotion im Fach Kunstgeschichte mit einer Arbeit über mittelalterliche Buchmalerei, Auszeichnung der Dissertation mit dem Förderpreis der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften; 2002-2007 wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-Forschungsprojekt „Reliquiare als Konstruktion und Wahrnehmung von Heiligkeit“ am Kunstgeschichtlichen Seminar der Universität Hamburg; seit 2008 wissenschaftliche Leitung des DFG-Forschungsprojekts „Ex oriente. Dinge aus dem Osten und ihre Inszenierung in Werken mittelalterlicher Schatzkunst“ am Kunstgeschichtlichen Seminar der Universität Hamburg, 2009 Habilitationsverfahren eröffnet (Habilitationschrift „Kreuz und Knochen. Die Sichtbarkeit von Reliquien im Zeitalter der Kreuzzüge“); *Forschungsschwerpunkte*: Text-Bild-Beziehungen, mittelalterliche Frömmigkeitsgeschichte, Reliquienverehrung, Kulturtransfer zwischen Orient und Okzident im Mittelalter.

Prof. Dr. phil. Annette Weber, geboren in Hamburg; Studium der Kunstgeschichte, Archaeologie, Alte Geschichte/Judaistik in Freiburg, München und Paris (1984 Promotion); 1986-2004 wissenschaftliche Mitarbeiterin des Jüdischen Museums Frankfurt am Main, Mitarbeit an zahlreichen Ausstellungen, darunter „Expressionismus und Exil“, „Die Rothschilds - eine europäische Familie“, „Chagall und Deutschland“; seit 2004 Professorin für jüdische Kunst und Kultur an der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg; *Forschungsschwerpunkte*: Die Wahrnehmung des Judenbildes im Mittelalter, Mittelalterliche Darstellungen des Judentums, Die Rolle von Kunst und Kultur im jüdischen Bürgertum des 19. Jahrhunderts und die Bedeutung der jüdischen Sammler für die Entwicklung der deutschen Bildung, Kultur der deutschen Landjuden, Chagall als jüdischer Maler der Moderne.