

# „Passion“ als Idiom von Kritik und Widerstand im philippinischen Katholizismus

Peter J. Bräunlein, Marburg

Das Beispiel des philippinischen Katholizismus lässt erkennen, dass von Religionskritik, wie sie im europäischen 18. und 19. Jahrhundert formuliert wurde, nicht zu sprechen sein kann. Wohl aber lassen sich vielfältige Spannungen im Aktions- und Kommunikationsfeld „Religion“ ausmachen: offene und verdeckte Kritik, Widerstand sowie subversive Distanzierungsstrategien gegenüber den Herrschenden und den Repräsentanten der Amtskirche. Im Folgenden werde ich Formen religiöser Kritik und Mustern des Widerstands aus religions-historischer Perspektive nachspüren, um im Anschluss daran diese Fragestellung am Material meiner Forschungen zu Heiligenkult und Selbstkreuzigungen abzuhandeln.

Die Philippinen sind – neben Ost-Timor<sup>1</sup> – bekanntlich das einzige Land Südost- und Ostasiens mit einer mehrheitlich christlichen Bevölkerung. Im Vergleich mit der Missionierung Neuspaniens galt die Implantierung des iberischen Katholizismus auf den Philippinen als eine erfreulich gewaltarme Erfolgsgeschichte. Mit Ausnahme entlegener Bergregionen und des muslimischen Südens wurde die neue Religion, trotz der geringen Anzahl von Missionaren, schnell und fast flächendeckend angenommen. Philippinischer Katholizismus und nationale Identität werden im 19. und 20. Jahrhundert zum Synonym. Diese harmonisierende Lesart geschichtlicher Verläufe ist gängig und lässt sich in vielen Darstellungen wiederfinden.<sup>2</sup>

So wie die Verbindung von philippinischem Nationalbewusstsein und Katholizismus als quasi-natürliche projiziert wird, so ist andererseits die Markierung des lokalen Katholizismus als „Passionskatholizismus“ („calvary catholicism“) üblich. Mit diesem häufig journalistisch verwendeten Begriff wird Bezug genommen auf spektakuläre Erscheinungsformen ritueller Selbstpeinigungen wie Flagellation und Selbstkreuzigung. Es sind unorthodoxe *Praktiken* „des“ Volkes,

---

1 Von den ca. 1 Million Einwohnern von Ost-Timor (Timor Leste), dessen staatliche Selbstständigkeit im Jahr 2002 international anerkannt wurde, sind 90% katholisch. Vgl. dazu [www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/tt.html](http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/tt.html) (10.11.2005).

2 Die unterschiedlichen Deutungen philippinischer Kolonial- und Religionsgeschichte habe ich an anderer Stelle dargestellt, vgl. Bräunlein 2004.

nicht etwa dessen Glaubensinhalte, die diese und andere Kennzeichnungen wie etwa „Philippine popular catholicism“ oder „folk catholicism“ anregen. Neben den erwähnten Bußpraktiken ist es die Heiligenverehrung, die in diesem Grenzbereich von „popular“ und „folk religion“ angesiedelt ist. „Popular“, „folk“ oder „calvary“ sind Außenzuschreibungen, die immer auch die Botschaft transportieren, dass es sich um Formen des gelebten Katholizismus handelt, die von einer (irgendwie) existenten Norm abweichen oder in Gefahr stehen, davon abzuweichen. Nicht selten wird das Bild vom naiv frommen, aber ungebildeten Volk verwendet, oder das einer dünnen Oberfläche, unter der sich in schwer auslotbaren Tiefenschichten die andere, nicht-christliche Religion verbirgt.<sup>3</sup>

Dies zu erwähnen, ist nicht unerheblich, da in der Rede von „popular“ und „folk religion“ immer auch interne Religionskritik – einer Orthodoxie an unorthodoxen Praktiken – mitschwingt. Gleichzeitig tauchen solche Begriffe auch in der wissenschaftlichen Analyse auf.<sup>4</sup>

### 1. Die Passion als Medium der Kritik

Ein Blick auf die europäische Religionsgeschichte der vergangenen 1000 Jahre zeigt, dass zwar die Flagellation eine immer wiederkehrende Konjunktur aufweist, die rituell inszenierte Selbstkreuzigung sich als anerkannte Frömmigkeitspraxis jedoch nie etabliert hat. Die Selbstgeißelung war und ist einerseits als klösterliche Bußpraxis und später als Form der Leidensmystik system-konform, konnte jedoch andererseits in Gestalt der Geißlerbewegung (z.B. des 14. Jahrhunderts) Züge annehmen, die von der Amtskirche als heterodoxe Abweichung gewertet und schließlich verboten wurden (Graus 1988).

Anders die „buchstäbliche“ Selbstkreuzigung: Die wenigen Ausnahmen, die vom 13. bis ins 20. Jahrhundert überliefert sind, wurden frühzeitig als Verirrung (aufgrund dämonischer Einflüsterungen) eingestuft, teilweise kriminalisiert und später als pathologisch abqualifiziert. Rituelle Inszenierungen, die den philippini-

---

3 Als ein Beispiel für viele sei hier folgendes Zitat wiedergegeben (Miller 1986): „The results of 400 years of Catholicism were mixed – ranging from a deep theological understanding by the educated elite to a more superficial understanding by the rural and urban masses. The latter is commonly referred to as Filipino folk Christianity, combining a surface veneer of Christian monotheism and dogma with indigenous animism. It may manifest itself in farmers seeking religious blessings on their rice seed before planting or in the placement of a bamboo cross at the corner of a rice field to prevent damage by insects. It may also take the form of a folk healer using Roman Catholic symbols and liturgy mixed with pre-Hispanic rituals.”

4 Sätze wie „I am a folk catholic“ oder „I believe in popular catholicism“ klingen abwegig und lassen die wertende Außenperspektive dieser Begriffe deutlich werden. Wie problematisch die Übernahme solcher Begriffe in die Wissenschaftssprache ist, zeigt die laufende Diskussion zum Thema ‚Synkretismus‘. Vgl. Stewart 1994; Leopold / Jensen 2004.

nischen Selbstkreuzigungen vergleichbar wären und eine Massen mobilisierende Dynamik gezeigt hätten, sind in der europäischen Religionsgeschichte unbekannt (vgl. Bräunlein 2003).

Die philippinische Religionsgeschichte ist unlösbar verbunden mit Kolonialherrschaft und Mission und ist zugleich eine Geschichte von kultureller Übersetzung. Im Blickpunkt stehen *lokale* Religionsgeschichte, religiöse Übertragung, Adaption und Konversion, aber auch kreative Umgestaltungen.<sup>5</sup> Die im Klima der Gegenreformation durch spanische Missionsorden eingeführte Praxis der Selbstgeißelung, *disciplina* genannt, wurde mit großer Begeisterung aufgenommen. Die Aneignung dieses monastischen Bußbrauches erfolgte allerdings mit *zu* großer Begeisterung – für den Geschmack der Missionare. Nicht nur Männer, auch Frauen und Kinder geißelten sich, und dies nicht nur im Innenraum der Kirche, sondern auch auf Straßen und öffentlichen Plätzen. Ein Verbot der Selbstgeißelung blieb wirkungslos. Man geißelte sich heimlich weiter.<sup>6</sup> Bis heute ist die Selbstgeißelung, verbunden mit einem Gelübde (im Kontext von Krankheit bzw. Genesung), in weiten Teilen des Landes verbreitet. Flagellanten, die während der Karwoche durch die Straßen der Städte und Dörfer ziehen, sind keineswegs nur Angehörige der ungebildeten unteren Schichten.

Nicht nur Bußpraktiken wurden kulturell übersetzt, sondern auch die Bilderwelt der christlichen Heiligen<sup>7</sup> und schließlich Texte. Die kulturelle Aneignung von Kult, Bild und Text der neuen Religion erfolgte zunächst nicht über einen sich herausbildenden indigenen Klerus. Filipinos war der berufliche Zugang zu religiösen Ämtern – aufgrund der Doktrin von „Blutreinheit“ (*limpieza de sangre*) – über Jahrhunderte versperrt. Das Dekret, das ursprünglich als Instru-

---

5 Die wissenschaftliche Wahrnehmung von „Übersetzung“ als einer nicht nur philologischen, sondern vor allem auch *kulturellen* Aktivität, ebenso wie die Wertschätzung von lokalen Prozessen, verdankt sich jener sog. *post-colonial critique* und einem damit verbundenen *translational turn*. Eine luzide Übersicht zur analytischen Kategorie der Übersetzung im Kontext von Macht und Kolonialismus, sowohl über empirische Studien wie auch als epistemologisches Problem, liefert Bachmann-Medick 2004.

6 Die Popularität der Flagellation auf den Philippinen durch die Jahrhunderte erstaunt insofern, als es keine nennenswerten Praktiken der Körperdeformation, etwa als Initiationsritual, in vorspanischer Zeit gab. Die Vermutung, bei der leidenschaftlichen Übernahme der Flagellation handle es sich um ein Substitut für (womöglich verbotene) vorspanische Praktiken, geht daher ins Leere. Zur Rekonstruktion der vorspanischen philippinischen Kultur vgl. Scott 1985; 1992; 1995. Belegstellen für die philippinische Übernahme der Selbstgeißelung in den Werken spanischer Chronisten bei Phelan 1959, 188. Zur Geschichte der philippinischen Selbstgeißelung siehe Bräunlein 2003 und Barker 2005.

7 Am Beispiel der Santo Niño-Figur und des Nazareners thematisiere ich an anderer Stelle den Vorgang der visuellen Übersetzung, genauer den Zusammenhang von Bild, Emotion und Konversion. Vgl. Bräunlein, im Druck.

ment zur Abwehr gegen Häretiker im spanischen Königreich eingeführt wurde, erzeugte kulturelle und soziale Distanz im kolonialen Prozess. Damit war eine hohe Schranke zwischen Missionaren und Indios errichtet worden. Die Unterscheidung zwischen *cristianos viejos* (Spanier und andere europäische Katholiken) und *cristianos nuevos* (Indios der Kolonien) war von dem gleichen Misstrauen geleitet, das sich einst gegen neubekehrte Juden und Muslime auf der iberischen Halbinsel gerichtet hatte. Damit wurde selbstredend ein Authentizitätsdiskurs über die neue Religion eingeführt, ebenso eine Hierarchisierung im Zugang zu den Heilsgütern verankert. Hier liegt eine Quelle für interne Religionskritik. Das Misstrauen der Elite gegenüber den neuen Christen wurde mit einem Misstrauen eben dieser neuen Christen gegenüber der exklusiven religiösen Elite beantwortet. Die Spuren dieses Misstrauensverhältnisses, über das die Spannung Fremdes / Eigenes in Sachen Religion thematisiert wurde, sind bis in die Gegenwart erkennbar (de la Rosa 1990). Grundsätzlich war die Einführung der neuen Religion untrennbar mit dem Herrschaftsanspruch der spanischen Monarchie verbunden, d.h., weltliche und religiöse Macht fielen zusammen, begünstigten den Machtmissbrauch durch den Klerus und die weitverbreitete Kritik daran.<sup>8</sup> Zwar erfolgte aus der Amtskirche heraus sporadisch interne Kritik an einzelnen Kirchenrepräsentanten. Diese blieb jedoch letztendlich folgenlos.<sup>9</sup>

Als ab dem 18. Jahrhundert Einheimische als Kleriker, wenngleich zunächst nur im Laienstatus, zugelassen wurden, begann die überaus folgenreiche Übersetzung der Passionserzählung in regionale Sprachen und Lokalkultur (Lumbera 1968; Demetrio 1981, 258; Rafael 1988, 194ff.). Einen großen Popularitätsgrad erreichte die so genannte *Pasyon Pilapil*, die erstmals 1814 veröffentlicht wurde. Sie setzt mit der Erschaffung der Welt ein und endet mit einem Ausblick auf das letzte Gericht. Die *Pasyon Pilapil* erlangte schnell große Popularität unter der ländlichen Bevölkerung. Während der Karwoche erfolgt die Passionsrezitation ohne Unterbrechung Tag und Nacht als Wechselgesang. *Pasyon* und *pabasa* vermitteln wie die traditionellen Epen kohärent Universalgeschichte und Wertorientierung, Weltdeutung und Endzeiterwartung.

---

8 Die Kritik an korruptierten Kirchenrepräsentanten führte u.a. zur Gründung einer nationalen, von Rom unabhängigen Kirche (Iglesia Filipina Independiente) durch Gregorio Aglipay. Die Trennung von Kirche und Staat erfolgte erst im Zuge der nationalistischen Unabhängigkeitsbewegung, die dann durch die amerikanische Gesetzgebung auch rechtlich festgeschrieben wurde. Vgl. Schumacher 1976.

9 de la Costa (1961, 32f.) verweist auf die systemkritischen Initiativen des Jesuitenordens, beginnend mit der Synode von 1581 unter Bischof Salazar. In diesem synodalen Erlass ist die Rede von der Arroganz der Spanier und ihrer Tyrannei gegenüber den wehrlosen Einheimischen. Gefordert wird die Zusicherung von religiöser Unterweisung, Recht und Schutz vor Ausbeutung.

Die Aufführung des *pabasa*-Textes, angelehnt an die traditionell südostasiatische Epenrezitation, ist ein soziales Ereignis. Es ist kein Gebet, das man in einer Ich-Du-Beziehung, wie in einem intimen Gespräch vorträgt. Die Begegnung von Nachbarschafts- und Verwandtschaftsgruppen, ebenso wie das gemeinsame Essen und Trinken sind elementare Bestandteile (vgl. dazu Bräunlein 2003, 407ff. und Francisco 1986, 201–213). Die Vertreter der Amtskirche, von dem Vorgang ausgeschlossen, beobachteten diese Frömmigkeitspraxis mit Misstrauen. Das schwer kontrollierbare Zusammentreffen beider Geschlechter im Schutze der Dunkelheit, Völlerei und der Konsum von Bier und hochprozentigem Gin, aber auch die mitunter zu beobachtende Neigung, das *pabasa*-Singen zu einem mit Eifer betriebenen Gesangs-Wettbewerb auszugestalten, führte zu förmlichen Verboten dieser Praxis. Erst nach dem 2. Vatikanum, als man kirchenpolitisch die Laienfrömmigkeit aufwertete, verstummten die generellen Zweifel am Wert des Passionssingens. Verhaltene Kritik besteht bis heute.

Der Vorgang der kulturellen „Nostrifizierung“ der Passion wurde ab dem 18. Jahrhundert durch die Tradition der Passionsspiele (*sinakulo*) zusätzlich gefördert. Die gesungene und dramatisch ausagierte Passion – *pabasa* und *sinakulo* – betrachtet der philippinische Historiker Reynaldo Ileto als individuelle und kollektive Gelegenheit der Erneuerung und Reinigung. Das durch das Spiel ausgelöste Mit-Leiden hat kathartische Effekte, ebenso wie sich Flagellanten mit ihrem Schweiß und Blut reinwaschen (Ileto 1989).

Noch einen anderen, hochpolitischen Effekt brachte diese Indigenisierung der Passion mit sich. Ab Mitte des 19. Jahrhunderts erfolgten zahlreiche antikonianale Erhebungen. Angeführt wurden diese Aufstände von Menschen, die sich selbst als Erlöser verstanden und sich dabei auf die Passionserzählung (*Pasyon*) beriefen. Ziel war es, die Fremden zu vertreiben und das Königreich Christi hier auf Erden, im Zentrum Luzons zu verwirklichen.

Die Erzählung vom Leben und Sterben Jesu, wie sie während der Karwoche landauf, landab auf der Bühne und in Kirchen und Kapellen vorgetragen wurde, ist angereichert mit indigenen Wertvorstellungen. Aussagen über Recht und Unrecht, über Reinheit und Unreinheit, über Leid und Erlösung konnten direkt auf die Zustände der kolonialen Unterdrückung angewendet werden. So wird *damay* (Mitfühlen) zur sozialen Erfahrung im revolutionären Kampf. Das, was *pasyon* beinhaltet, nämlich Mitfühlen, Handeln im höheren Auftrag, Blutvergießen für ein größeres Ganzes, Selbstreinigung des *loób* (des Inneren), gelassener Opfertod in der Gewissheit der Auferstehung, wird im Moment des Aufstandes als ideale Form des Verhaltens und der sozialen Beziehungen genutzt. Reynaldo Ileto hat in seinem vieldiskutierten Buch „*Pasyon and Revolution*“ (1989) diese Form der „*Imitatio Christi*“ bei berühmt gewordenen Aufständischen nachgewiesen. Die Aufständischen kehrten der Amtskirche den Rücken, war diese doch

allzu eng mit dem Machtapparat liiert. Irdische Gerechtigkeit war dort nicht zu erhoffen. Das Wahrheitsmonopol der Kirchenrepräsentanten wurde damit radikal in Frage gestellt und so bildeten sich Gemeinschaften, die dem Troeltschen Idealtypus der ‚Sekte‘ ziemlich passgenau entsprachen: moralische Gemeinschaften, die sich den herrschenden Normen widersetzen, angeführt von prophetischen Führern und überzeugt, für das alsbald anbrechende Reich auserwählt zu sein. Typisch für diese Gruppierungen war eine Verbindung von Heilserwartung, Mystik und (Proto-)Nationalismus.<sup>10</sup> Bis heute lassen sich religiöse Gruppierungen dieses Typs auf den Philippinen finden (Lahiri 2002).

Die Passionserzählung war einerseits Mittel der Missionierung und kolonialen Unterwerfung, andererseits wurde sie zum Idiom des anti-kolonialen Widerstands und einer internen Kirchenkritik.<sup>11</sup> Dieser Vorgang ist bemerkenswert und für die religionswissenschaftliche Erschließung von Religionskritik von zentraler Bedeutung. Für hierarchisch organisierte und institutionalisierte Religionen ist Text-Kontrolle, d.h. die Herrschaft über die Hermeneutik der Texte, elementar wichtig. Die indigenen Übersetzungen der Passionserzählung, sowohl in *pabasa*-Performanz als auch Passionsspiel, enthalten stets das Moment der unkontrollierten Neudeutung, und tatsächlich waren Zensurerlasse und der Versuch, häretische Elemente zu identifizieren und zu tilgen, die Folge. Die Passionsgeschichte sollte, mit anderen Worten, hermeneutisch geschlossen werden. Demgegenüber standen Impulse, die Leidensgeschichte immer weiter zu erzählen. Die hierbei angelegte Text-Form erlaubte bzw. forderte das Einfügen von Belehrungen (*aral*), über die die moralische Botschaft der eben erzählten Episode erläutert wird.<sup>12</sup> Die Moral von der Geschichte kann deswegen zum Dreh- und Angelpunkt werden, da hier direkt auf die soziale Welt und die kulturellen Werte der Zuhörer Bezug genommen wird. Persönliche Betroffenheit und Identifikation mit dem leidenden Christus wird intensiviert. Die biblische Narration wird in eine „Soziallehre“ übersetzt.

10 Diese Kombination von Religion und Rebellion kann als typisch für viele andere Regionen und Religionen Südostasiens gelten. Vgl. Iletto 1992 für Java, Aceh, Vietnam, Thailand.

11 Die These Iletos, wonach der Keim des philippinischen Nationalismus eng verbunden ist mit einer eigenwilligen Interpretation der Passionsgeschichte, wurde heftig diskutiert und vielfach kritisiert. Vor allem jesuitische Historiker lesen die Geschichte anders. Während also Autoren wie Rafael 1988 und Iletto 1989 in der kulturspezifischen Uminterpretation des Christentums eine Form des Widerstands erkennen, behauptet Nadeau (mit de la Costa), dass die Jesuiten selbst die Vorlage für anti-koloniale Kritik, Widerstand und eine Befreiungstheologie geliefert hätten. Vgl. Nadeau 1993; 2001.

12 Francisco 1986, 212. So wird am Beispiel der Gaben, die die Heiligen Drei Könige dem Christuskind darbringen, erläutert, was „guter“ und was „schlechter“ Reichtum ist. Francisco 1993, 90f.

Für das subversive Potenzial des Textes ist es wichtig, dass Autor, Erzähler und Zuhörer zu einer fast ununterscheidbaren Einheit werden. Bereits in den einleitenden Passagen des *Pasyon*-Textes benutzt der Autor/Erzähler, indem er sich an die Zuhörer wendet, ein inklusives „wir“ – „wir gemeinsam, alle“.<sup>13</sup> Rhetorisch wird damit eine moralische Gemeinschaft erzeugt, die unter bestimmten historischen Umständen „zur Tat“ schreitet. Der übersetzte Passionstext entfaltet sein kritisches Potenzial, psychologisch wie politisch, im Buchstäblichen, ebenso wie im Moralischen und Allegorischen (Francisco 1993, 84f.).

Der berühmte EDSA-Aufstand des Jahres 1986, durch den der Diktator Ferdinand Marcos aus dem Land vertrieben wurde, war von einer solchen moralischen Gemeinschaft getragen. Offenkundig waren dabei die semantischen und symbolischen Verweise auf die christlich-katholische Religion. Die katholische Amtskirche, repräsentiert durch Kardinal Sin, unterstützte und beförderte das „people’s power movement“. Dennoch waren die Formen des Widerstandes „philippinisch“, d.h., der Faktor „Kultur“ spielte hier eine entscheidende Rolle. Auf die Parallelen zu den anti-kolonialen Erhebungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts wurde von vielen zeitgenössischen Autoren hingewiesen. Nicht zuletzt wurde das Buch von Reynaldo Ileto „*Pasyon and Revolution*“, das erstmals 1979 erschienen war, in diesen Kontext gestellt und förderte eine heftige Debatte um das Verhältnis von Nationalismus und „popular religion“. Kritische Theologen, wie etwa Mario Bolasco, richteten deutliche Worte an die Amtskirche mit der Aufforderung, über die Trennung eines Christentums der Eliten von einem „mass catholicism constituting an aboriginal and continuing challenge of Filipino culture“ nachzudenken (Bolasco 1994, 6).<sup>14</sup>

## 2. Selbstkreuzigungen, Heiligenkult und Kirchenkritik

Wie die bisherigen Ausführungen verdeutlichen, ist der philippinische Katholizismus stark durch den Passionsdiskurs geprägt und entfaltete als solcher in der politischen Arena Herrschaftskritik. In den Jahren 1996 bis 1998 untersuchte ich jenen gelebten „calvary catholicism“ vor Ort. Lokales Zentrum meiner Forschung war der Weiler Kapitangan, der ca. 50 Kilometer von der Metropole

13 Die philippinische Sprache Tagalog kennt ein exklusives „wir“ (*kami*), im Sinn von „wir“ gegenüber „den anderen“, und ein inklusives „wir“ (*tayo*), im Sinne von „wir alle gemeinsam“. In der *Pasyon* wird vom Erzähler immer „tayo“ verwendet. In dem einleitenden Gebet heißt es z.B. in diesem Sinne: „Please enable us, merciful God the Father, to mourn the suffering, pain and burden of your beloved Son.“ Vgl. Francisco 1986, 217.

14 Beeindruckt von den Ereignissen der „Volkserhebung“ von 1986 richtet der Autor, im Übrigen selbst Opfer der Marcos-Diktatur, seinen Blick auf die Gegenwart philippinischer Religiosität und fordert die Anerkennung des Faktors „philippinische Kultur“ für die Evangelisation statt des gewohnten „theologischen Vandalismus“. Bolasco 1994, 25.

Manila entfernt gelegen ist. Die ansonsten unscheinbare Ortschaft zieht alljährlich in der Karwoche Tausende von Besuchern an. Es sind neben den zahlreichen Flagellanten vor allem Selbstkreuzigungen, die den Ort seit den 1980er Jahren auf den ganzen Philippinen, aber auch global bekannt machten. Diese öffentlich dargestellten extremen Formen der *Imitatio Christi*, zumal von Frauen, verblüffte. Frühzeitig interessierte mich die Frage, in welchem Verhältnis die praktizierte Selbstkreuzigung zu theologischer Lehrmeinung steht. Theologisch betrachtet, scheint eine Selbstkreuzigung etwas Anmaßendes, ja Anstößiges in sich zu tragen. Zwar werden Praktiken der *Imitatio Christi* seit ca. 1000 Jahren als heilsfördernd propagiert, aber es gibt klare Grenzen: der Platz am Kreuz ist dem Stifter dieser Religion vorbehalten.

Wie reagiert die philippinische Amtskirche und warum werden in diesem Land solche Praktiken nicht verboten? Handelt es sich also um eine heterodoxe Bewegung, um einen „Kult“ abtrünniger Katholiken? Oder ist es gar ausagierte Befreiungstheologie, ein Ritual, das in der extremen Identifizierung mit dem Opfertod Christi die Mechanismen kolonialer und post-kolonialer Unterdrückung symbolisch zur Anklage bringt? Drückt sich in dem Ritual, dem sich auch Frauen unterziehen, eine performativ-körperliche Kritik an dem westlich-patriarchalen Deutungsmonopol der biblischen Erzählung aus? Kurz: welche impliziten und expliziten Potenziale an Herrschafts- und Religionskritik verbergen sich hinter dem Phänomen der Selbstkreuzigung? Um diesen Fragen nachzugehen, lohnt es, einen Blick auf die historischen Umstände ihrer Entstehung zu werfen. Die Selbstkreuzigungen sind im Gegensatz zur Selbstgeißelung kein spanischer Import. Sie wurden neu erfunden und zwar erst in der Modernisierungsphase der 1960er und 1970er Jahre (zur Geschichte der Selbstkreuzigungen siehe Bräunlein 2003, 643ff.; Barker 2005). In San Pedro Cutud, einem Ortsteil der Stadt San Fernando (Provinz Pampanga) fand 1961 die erste Selbstkreuzigung statt. Erfinder war der Geistheiler Añoza, der zunächst, wie zahlreiche andere Männer der Gegend, die Selbstgeißelung praktiziert hatte. Die Idee zur Selbstkreuzigung überkam ihn während einer österlichen Pilgerfahrt, und er verstand die Selbstkreuzigung als Mittel, um größtmögliche Nähe zu Christus herzustellen. Das damit verbundene Selbstopfer versprach einen Zugewinn an Heilungskraft. Añoza ließ sich insgesamt 16-mal kreuzigen und beendete 1976 diese Praxis.

Die erste Selbstkreuzigung, die viele Nachahmer fand und den Ort San Pedro Cutud zu einer Attraktion für Schaulustige machte, geschah keineswegs in einem abgelegenen Rückzugsgebiet des Landes. Die Provinzen Bulacan und Pampanga sind von der Metropole Manila über eine Schnellstraße leicht zugänglich und die Arbeit in städtischen Fabriken ist selbstverständlicher Bestandteil der ökonomischen Strategie der meisten Familien. Nachdem sich die Mega-City in den 70er und 80er Jahren nach Süden ausgedehnt hatte, wird mangels verfügbarer weiterer

Flächen der Norden erschlossen. In der Provinz Bulacan hat die Umwandlung von Reis- in Bauland in den 90er Jahren einen regelrechten Boom erlebt. In Kapitangan war es eine 17-jährige Frau namens Lucy Reyes, die sich 1978 erstmals im Kirchhof kreuzigen ließ. Der Selbstkreuzigung voraus ging eine dramatische Krankheit, Trancezustände, Besessenheitserlebnisse, der Auftrag, andere Menschen zu heilen, und schließlich der Befehl, sich kreuzigen zu lassen.

Somit liegt der Hintergrund dieser ersten Selbstkreuzigung, die dann in den folgenden 13 Jahren jeweils am Karfreitag wiederholt wurde, im Kontext von schamanischer Initiation und Heilung. Man könnte dies als bizarren Einzelfall abtun. Doch genau dieses Muster, nämlich die Verbindung von Krankheit-Trance-Besessenheit-Heilen, ist auf den Philippinen eng mit einem bestimmten Typus der Heiligenverehrung verbunden. Der oder die Heilige, seien es Antonius, Franziskus, Maria oder Santo Niño (Jesus als Kind), kommuniziert über ein Medium mit den Gläubigen. Das Medium, das immer auch Heilfähigkeiten besitzt, bildet das Zentrum einer Kultgemeinschaft, in die die Anhänger mit hohem materiellen und spirituellen Einsatz investieren. Wallfahrt und Gebetstreffen, der Bau einer Kapelle, die Ausstattung mit u.a. wertvollen Heiligenfiguren – all dies gehört, ebenso wie hohes soziales Prestige, zum üblichen Muster. Der Heiler ist durch intime Nähe mit dem Heiligen bzw. Christus privilegiert, mit Charisma ausgestattet. Den Gläubigen bzw. seinen Anhängern, die sich durchweg als 100-prozentige Katholiken verstehen, bietet er seine Heilerfähigkeiten an.

Lucy, die erste Selbstkreuzigerin in Kapitangan, entsprach genau diesem Modell. Sie war eine erfolgreiche Heilerin, um die herum sich eine Gemeinschaft von Gefolgsleuten bildete. Der Bau einer Kapelle, die Finanzierung von teuren Heiligenstatuen, ausgedehnte Missionsreisen, regelmäßige Treffen zum Zwecke von Heilungen – all dies fügt sich in einen Typus religiöser Gemeinschaftsbildung, die der philippinische Psychologe Jaime Bulatao als „New Mystics“ charakterisierte (Bulatao 1992). Als innovative Erscheinung trat der „New Mysticism“ nach dem zweiten Weltkrieg in Erscheinung und es liegt nahe, darin eine Facette der so genannten New Religious Movements zu erkennen, die sich in ebendieser Zeit weltweit entwickelten – allen gegenläufigen Erwartungen und Prognosen von Modernisierungstheoretikern zum Trotz.

Das Entscheidende für Selbstkreuzigungen ist der Komplex Heilung. Alle Selbstkreuzigerinnen sind als Heilerinnen tätig und meinen, durch den Akt der Selbstkreuzigung einen Zuwachs an spiritueller Energie zu erhalten. Der von Lucy Reyes gewählte Ort Kapitangan ist seit Ende des 19. Jahrhunderts ein vielbesuchtes Wallfahrtsziel. Verehrt wird ein Wunder wirkendes Kreuzifix, das als Patron zahlreicher Geistheiler aus näherer und ferner Umgebung fungiert. Alle Kreuzigerinnen und Kreuziger, die seither Lucys Vorbild folgen, ebenso wie deren Gefolgsleute und jene Menschen, die die Karfreitagsinszenierungen stau-

nend betrachten, fühlen sich als gute Katholiken. Die Idee, dass eine Selbstkreuzigung in irgendeiner Form abweichlerisch sei, ist aus ihrer Perspektive völlig abwegig. Der örtlichen Überlieferung zufolge wurden vor ca. 160 Jahren die Gebeine Christi in einem Termitenhügel gefunden. Obwohl man versuchte, die Gebeine zu entfernen, waren sie doch am nächsten Morgen wieder genau an der gleichen Stelle aufzufinden. Und so errichtete man eine Kapelle und ließ die Knochen von einem Schnitzer in die Santo Cristo-Figur, die heute an der Kirchenwand hängt, einarbeiten. Zahlreiche Heilungswunder sind über die Jahre bezeugt. Die offenkundige Paradoxie, wonach die Gebeine des Auferstandenen als Relikt vorfindbar seien, wurde von den Menschen in Kapitangan nicht thematisiert. Der theologische Einwand wird schulterzuckend übergangen. Kirchenleute, Theologen, Bischöfe reden über einen „anderen“ Christus. Die Menschen Kapitangans fühlen sich „ihrem“ Santo Cristo verbunden, der ihre Hingabe mit Schutz und Heilung belohnt. Dies wird alljährlich in der Osterwoche durch das Ritual des Badens der Figur und durch den gemeinschaftlichen Passionsgesang ausgedrückt. Zu Füßen des Santo Cristo findet von Palmsonntag bis Osterfreitag 24 Stunden am Tag das Singen der Passionsgeschichte statt (Bräunlein 2003, 400–407).

Wie eng lokale Identität mit dem Patron Santo Cristo verbunden ist, wurde an einem Konflikt deutlich, der sich entzündete, als bekannt wurde, dass der Bischof plane, Kapitangan mit einem permanent residierenden Priester auszustatten und die Kapelle zur Pfarrkirche ausbauen zu lassen. Begründet wurde dies mit der schnell wachsenden Bevölkerung und der Notwendigkeit, den heranwachsenden Kindern religiöse Unterweisung zuteil werden zu lassen. Während die jüngeren Familien dem Vorhaben überwiegend positiv gegenüberstanden, protestierten die meisten jener älteren Bewohner energisch, die ein besonders enges Verhältnis zu „ihrem“ Santo Cristo beanspruchten. Man unterstellte dem Bischof nichts als Geldgier, denn durch die Osterpilger und Touristen (angelockt durch die Kreuzigungen) sammelten sich alljährlich bis zu 100.000 Pesos in der Ortskasse an.<sup>15</sup> Der zuständige caretaker des Santo Cristo, der ehemalige Lehrer Emitterio Caparas, kommentierte den Plan des Bischofs mit schroffen Worten (Interview 3.4.1998):

„Ich sag nur eins: einhundert Prozent Nein! Was sollen wir jetzt mit einem Priester, wenn wir so lange Jahre ohne einen Priester auskamen? Was brauchen wir hier einen Priester, wenn wir bei Bedarf einen bezahlen können? Die Menschen in Kapitangan, die dem zustimmen, das sind die ganz Dummen. Solche,

---

15 Üblich war und ist es, im Übrigen überall auf den Philippinen, dass abseits der Pfarrkirchen die Dienste der Kirche (Taufe, Kommunion, Messe, Begräbnis) auf Anforderung und nach Bezahlung erfolgen.

die nicht lesen und schreiben können. Sollen die doch einen Priester schicken, wenn wir tot sind. Wenn sie einen mit Gewalt hierher setzen, dann wird er mit Gewalt vertrieben! ... Wir glauben keinem Priester. Wenn Priester irgendwas wollen, versprechen sie alles. Ich bin ein echter Katholik, aber den Priestern, also einigen davon, denen glaub' ich überhaupt nichts. ... Was soll das Ganze *jetzt*? Früher, als die Kapelle noch nicht fertiggestellt war, da hat die Kirche sich nie Gedanken über ein quasi-parish gemacht. Und jetzt? Die wollen uns doch nur für dumm verkaufen. Was steckt dahinter? Die wollen die Spenden abkassieren, mehr als 100.000 jedes Jahr! Das ist der eigentliche Grund. Man will uns zum Narren halten.“

Der hier zum Ausdruck gebrachte Anti-Klerikalismus kann in gewisser Weise als typisch für die philippinischen Verhältnisse gelten. Der persönliche Kontakt mit einem Heiligen (oder mit Christus direkt), wundertätige Eingriffe ins Alltagsleben, die Erhöhung von Gebetsanliegen und die Kommunikation über Träume, Visionen oder mittels medial begabter Menschen verweisen die institutionellen Heilsvermittler in die zweite Reihe, zuständig für sakramentale Dienstleistungen und Lebensabschnittsrituale.

Missverständlich wäre es, wollte man in dem Konflikt um den Santo Cristo-Kult eine Art Klassengegensatz sehen, wonach unorthodoxes Heilen, das Baden des Santo Cristo, *pabasa*-Singen, Wundergeschichten u.ä.m. eine Angelegenheit der unteren Schichten sei und die Auffassungen eines modernisierungswilligen Klerus von einer ökonomisch und sozial aufstrebenden Schicht geteilt würden. Dies wäre eine unzulässige Vergrößerung der Sachlage. Tatsächlich waren die entschiedensten Gegner einer „Eingemeindung“ keineswegs Angehörige sozialer und ökonomischer Randgruppen. Es handelte sich bei der Auseinandersetzung vielmehr um Hierarchie- und Kompetenz-Probleme. Die Gruppe der einflussreichen Älteren sprach dem Vertreter der Kirche seinen Anspruch auf Alleinvertretung in spirituellen Angelegenheiten ab. Zudem wurde deutlich, dass hinter dem Santo Cristo-Kult ganz handfeste ökonomische und politische Interessen stehen. Umgekehrt erkannte die Kirchenführung in der fortgeschrittenen Selbstverwaltung des Heils und der dazugehörigen Finanzen eine zunehmend bedrohlich werdende Unabhängigkeit.

Insgesamt wird im postkolonialen Kontext der Philippinen die katholische Kirche, wie einst in Zeiten des Kolonialismus, häufig mit Macht und Reichtum assoziiert, den Priestern Lebensferne unterstellt. Der Berufsstand Priester ist nicht hoch angesehen. Umgekehrt erkennen die Repräsentanten der Amtskirche, dass ungebildete Menschen vielfach Dinge praktizieren, die nicht der reinen Lehre der katholischen Kirche entsprechen. So kommentierte der zuständige Bischof Flagellanten und Selbstkreuziger mit dem stirnrundelnden Hinweis: „Most of them have their *own* religion.“ Die Selbstkreuzigungen wurden trotz-

dem geduldet, genauso, wie man in bischöflichen Kommissionen um Erziehungsprogramme bemüht war, über die bestimmte Praktiken von „popular piety“ theologisch korrekt umgestaltet werden sollten. Auffällig ist hier der Umstand, dass Kritik bei jenen kirchlichen Amtsträgern am schärfsten ausfällt, die von dem Geschehen am weitesten entfernt sind. So spricht Kardinal Sin mit Blick auf einschlägige Frömmigkeitspraktiken von einer „Karikatur des Christentums“, wohingegen mir der zuständige Gemeindepriester, der selbst noch nie einer Selbstkreuzigung beigewohnt hatte, erklärte, es handle sich bei den Akteuren durchweg um fromme Menschen. Solange keine Irrlehren verkündet würden, sei nichts dagegen einzuwenden. In der öffentlichen, d.h. über journalistische Medien gesteuerten Wahrnehmung dienen Passionsbrauchtum und Kreuzigungen als Vexierspiegel kultureller Identität. Über den Passionsdiskurs wird die Frage „Wer sind wir Filipinos eigentlich?“ debattiert. Die Antworten fallen unterschiedlich aus. Ein übliches linksintellektuelles Interpretationsmuster sieht im „calvary catholicism“ einen kolonial erzeugten und ausagierten Inferioritäts-Komplex. Die *Pasyon* ist für Marxisten und Nationalisten nichts weiter als ein Instrument, um kollektive Passivität und Leidensbereitschaft zu implementieren.

Politisierte Theologen, die sich mit den Armen und Unterdrückten solidarisieren möchten, gehen von der Annahme aus, dass in den frommen Praktiken des Volkes ein tiefer liegender Kern christlicher Wahrheit liege. Dementsprechend sei es Aufgabe, daraus eine indigene, d.h. kulturspezifische Theologie zu formulieren. In diesem Sinne entwirft der philippinische Priester Benigno Beltran aufgrund einer Fragebogenrecherche bei Bewohnern der berühmten *smokey mountains*, einer riesigen Müllhalde inmitten Manilas, eine solche *Christology of the Inarticulate*. Arme, so seine immer wieder geäußerte Annahme, seien von Gott besonders geliebt, gerade weil sie arm sind (Beltran 1987). Die Popularität des leidenden Christus in der philippinischen „Volksreligiosität“ verweise symbolisch auf irdisches Leiden und soziale Ungleichheit. Praktiken wie Flagellation und Selbstkreuzigung werden ausschließlich den Ärmsten der Armen zugeordnet und, inspiriert von der südamerikanischen Befreiungstheologie, als Anklage von Unterdrückung, Ausbeutung und Gewalterfahrung interpretiert. Man müsse daher nicht nur vom gekreuzigten Christus sprechen, so der Befreiungstheologe Jon Sobrino, sondern von „dem gekreuzigten Volk“.<sup>16</sup> Dass sich solche theologi-

---

16 Sobrino 1992; vgl. auch Bedford 1995. Ganz in diesem Sinne deutet beispielsweise die Theologin Maria Katharina Moser die philippinischen Selbstkreuzigungen und Selbstgeißelungen: „This identification with the suffering Christ by the poor reading the *pasyon* and performing self-flagellation and crucifixion can be understood as a ritualistic expression of what Latin American proponent of theology of liberation Jon Sobrino calls ‚the crucified people‘. (...) The crucified people mark Christ’s presence in history. In other words, the notion of the crucified people aims to understand the reality of suffering people – the real-

schen Überhöhungen in den Aussagen der Akteure, die sich im Übrigen keineswegs nur aus den Ärmsten der Armen rekrutieren,<sup>17</sup> nicht wiederfinden, zeugt von der Entfernung zwischen dem frommen Volk und seinen engagierten Interpreten.<sup>18</sup>

Befreiungstheologen erkennen also, wie das theologische Establishment auch, zwei Katholizismen, wobei sie in der Religion „des“ Volkes Herrschaftskritik lesen. Jenseits davon spielt für die Auffassung des Establishments, das Volk praktiziere eine *eigene* Religion, das Heilerwesen und der Heiligenkult eine wichtige Rolle. Die im Alltagsleben präsenten Heilerinnen und Heiler sind elementar mit Heiligenverehrung assoziiert. Als Trance-Medien verkörpern sie die Präsenz des Santo Cristo (oder eines Heiligen) und legen damit persönliches Zeugnis ab für dessen Gnadenerweise. Der Bereich des Heilens wird von der Kirche auf keiner Ebene abgedeckt oder auch nur angesprochen. Traditionelle Heiler werden vielmehr pauschal als „quack-doctors“ abqualifiziert. Dies setzt jene Priester, die sich modernistisch gebärden und diesen Bereich gering schätzen, ins Abseits.<sup>19</sup> Im großen Stil und auf lange Sicht sind es im Übrigen charismatische Gruppierungen, gleich ob protestantisch oder katholisch, die eine ernstzunehmende Konkurrenz des religiösen Establishments und gleichzeitig einen

---

ity of the poor to be more precise – as a *theological* reality.“ Vgl. Moser 2005. Die Autorin beobachtete selbst auf den Philippinen Kreuzigungen (in San Pedro Cutud) und befragte einige Akteure. Bemerkenswert ist dabei, dass die Aussagen der Akteure die zitierten theologischen Deutungen der Autorin an keiner Stelle stützen.

- 17 Unter Flagellanten finden sich mittlerweile auch Angehörige der Mittelschicht. Einer der von mir interviewten Selbstkreuziger war Sohn eines Lehrerehepaars und studierte Computerwissenschaft.
- 18 Aus den Begründungen, die mir Flagellanten und SelbstkreuzigerInnen für ihr Handeln anboten, lassen sich nur mit großer Mühe Bausteine für eine Befreiungstheologie entnehmen. Flagellanten erklärten ihr Tun mit dem Hinweis auf Gelübde (*panata*), die sich meistens auf Krankheit und Heilung in der eigenen Familie bezogen und so gut wie nie auf eigenes schuldhaftes Vergehen. Die Selbstgeißelung wurde durchweg als Technik der seelisch-körperlich Reinigung praktiziert. Zu beobachten war zudem, dass viele Jugendliche die Selbstgeißelung als eine Art Mannbarkeitsprobe auffassten. Die SelbstkreuzigerInnen in Kapitangan, alle als Geist-HeilerInnen tätig, betonten mit Entschiedenheit, dass sie in „höherem Auftrag“ handelten und nicht freiwillig. Santo Niño oder der Nazarener befehlen die Selbstkreuzigung und belohnen diese mit „healing power“. Der aus dem Abendland so bekannte christliche Komplex von Schuld, Sühne und Vergebung fand sich nicht in den Aussagen der Befragten. Ebenso wenig wurden soziale Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Ausbeutung im Zusammenhang mit diesen Praktiken thematisiert.
- 19 Priester, die nicht nur überzeugend vermitteln, dass sie an Wunder glauben, sondern überdies die Fähigkeiten von „Geist-Heilern“ nicht generell in Frage stellen, sind Ausnahmen, die selbst fast schon legendären Status genießen. Die Unterscheidung, die Caroline B. Brettell für Portugal trifft, nämlich „old-fashioned, bruxo (white witch), and modern“, könnte man auch auf die Philippinen übertragen. Brettell 1990, 71.

kritischen Gegenpol darstellen. Die Attraktion jener Gruppen liegt in der Vermittlung des Erlebens von körperlicher und seelischer Heilung (Wiegele 2004).

Die Spannung zwischen Amtskirche und den Anhängern eines Heiligen- und Heilerkultes wird in einem stillschweigenden Abkommen aufgelöst: Das Verhältnis zwischen Priester und dem Gemeindevolk ist dann unproblematisch, wenn sich Priester auf die ihnen zugewiesene Rolle als Ritualexperthen für Lebensabschnitte (Taufe, Hochzeit, Bestattung), auf die Beichte und die Durchführung von Gottesdiensten beschränken. Dies ist der unausgesprochene Kontrakt, der weitestgehend, schon aufgrund des erwähnten Priester-Mangels, eingehalten wird. Umgekehrt erfüllen die Gläubigen ihren Teil durch Präsenz in Gottesdiensten und die Einhaltung der Rahmenbedingungen, die zu den „Säulen“ des Katholisch-Seins gehören (Taufe, Beichte, Erstkommunion, kirchliche Vermählung und Bestattung etc.). Im Übrigen bleibt das Verhältnis zwischen der kirchlichen Elite und „dem“ Volk ein wechselseitig kritisches. Das Empfinden, dass es zwei und mehr Seiten dessen gibt, was gemeinhin als Katholizismus bezeichnet wird, und dass Religion eng mit irdischen Herrschafts- und Ungleichheitsverhältnissen verwoben ist, ist durchgehend verbreitet, oben wie unten.

### 3. Zusammenfassung

Das neuzeitlich abendländische Projekt der Religionskritik setzt spezifische historische, speziell ideengeschichtliche Konstellationen voraus, ebenso einen ganz eigenen Begriff von Religion, der in der Form des Atheismus – als größtmöglicher Distanz – verneint werden kann. Allein die Existenz einer atheistischen Gegenposition in einem monotheistischen Feld ist alles andere als selbstverständlich und lässt sich nicht ohne weiteres universalisieren.<sup>20</sup> Eine Reihe von Arbeiten zur europäischen Religionsgeschichte befasst sich mit der Möglichkeit von religionsinterner Kritik am Christentum. Neuerdings steht hierbei weniger die grundsätzliche Frage nach der Möglichkeit des Atheismus im Vordergrund, sondern untersucht werden Formen der Blasphemie und des religiösen Zweifels. Neben dem Buchwissen sind es subtile Formen von Spott, Parodie und Travestie, die, über Sprechakte und Bühnenhandlung eingespeist, kritische Distanz zu großen Wahrheiten und Autoritäten erkennen lassen. Es handelt sich dabei jedoch weniger um Revolution als vielmehr um Subversion.<sup>21</sup>

20 Ob Atheismus im vorneuzeitlichen Europa überhaupt möglich war, ist eine Forschungsfrage, die in der klassischen Überblicksdarstellung von Mauthner 1920 mit einem „Nein“ beantwortet wurde. Atheismus im Abendland, so die Schlussfolgerung Febvres, wurde erst mit Descartes möglich (Febvre 2002). Eine Übersicht und Diskussion der Atheismus-Forschung findet sich in Schwerhoff 2004 und 2005.

21 Sind Blasphemie, Sakrileg, religiöser Zweifel Formen von Kritik oder gar Rebellion, wie Scharfe (2004, 157) meint? Schwerhoff (2004) trennt indes mündlich-situative Äußerungen

Am Beispiel des philippinischen Katholizismus lässt sich immanente Religionskritik identifizieren, nie jedoch fundamentale Kritik an Religion schlechthin.<sup>22</sup> Die Bandbreite der Kritikentfaltung ist weit gefasst. Konfliktfelder sind: der Zugang zum Heil einerseits, die Verflechtung der Institution Kirche mit Macht und Herrschaft andererseits. Sucht man nach Religionskritik, lässt sich Religionsgeschichte nicht von der Geschichte des Kolonialismus und den Prozessen der Lokalisierung des Katholizismus ablösen. Religion und Politik lassen sich schwerlich auseinanderhalten. Es zeigt sich, dass religiöse, autoritative Texte, hier die Passionserzählung, kulturell eigenständig angeeignet und interpretiert werden. Sie dienen einerseits als Instrument der Christianisierung und Stabilisierung von kolonialer Herrschaft, andererseits als Vorlage für Herrschaftskritik und Zweifel am Wahrheitsmonopol der Kirchenrepräsentanten. Religiöse Semantik wendet sich in Subversion. Wiewohl das Bemühen, die Deutungshoheit über das christliche „master-narrative“ zu behaupten, durchgängig ist, bleibt diese zentrale Erzählung potenziell „offen“. In ihrer Forterzählung liegt ein Gefahrenpotenzial für die Orthodoxie. Die Herrschaftskritik, wie sie über den Passionsdiskurs in Form von blutigen anti-kolonialen Erhebungen ausagiert wurde, zeigt auch eine Stoßrichtung nach innen. Kritisiert werden damit immer auch die kirchliche Institution und ihre Repräsentanten, die mit den Herrschenden koalieren.

Religionskritik ist ein diskursiver Vorgang. Zwei Stoßrichtungen von Kritik sind erkennbar, die Kritik von oben nach unten und umgekehrt. Gleichzeitig ist zwischen expliziter und impliziter, zwischen sprachlich ausgedrückter und performativ ausagierter Kritik zu trennen. Verweigerung, Ironie, Parodie, Mimikry sind Mittel der Kritik. Explizite Kritik an den Repräsentanten der Amtskirche entzündet sich an irdischen Machtkonstellationen. Kirchenkritik transportiert subversiv oder offen Herrschaftskritik. Offenkundig wird dies in kolonialen wie post-kolonialen Verhältnissen und den entsprechenden feudalen bzw. neo-feudalen Strukturen. Immanente Religionskritik hat eine offensive und eine defensive, subversive Seite. Wie die Beispiele von Selbstgeißelung und Selbstkreuz-

---

(des Spotts, der Blasphemie) von systematischer Buchgelehrsamkeit. D.h., die inhaltliche und performative Ebene der Rede müssen gleichermaßen ernst genommen werden.

22 Hier folge ich Knoblauch 1999, 21ff., der drei Ebenen von Religionskritik unterscheidet: immanente Religionskritik, interreligiöse Religionskritik (Kritik aus der Perspektive einer anderen Religion) und externe Religionskritik (die so tut, als ob es einen Gott nicht gäbe). Im engeren Sinn ist es die europäische Säkularisation, die den Diskurs über die ‚Religion‘ möglich macht. Angestoßen wurde die vernunftmäßige Auseinandersetzung mit dem Gegenstand ‚Religion‘ durch Kant, Voltaire, Hume, Nietzsche, Feuerbach, Marx und Freud sind weitere Denker, die bekanntlich mit dem Projekt einer Fundamentalkritik an Religion hervorgetreten sind. Vgl. Zinser 1988; Heinrich 2001; Fastenrath 2001.

zigung zeigen, können solche Praktiken von oben als Kritik verstanden werden, ohne dass die Akteure selbst Kritik intendierten.<sup>23</sup> In der religionswissenschaftlichen Analyse sind daher nicht nur sprachliche Äußerungen zu berücksichtigen, sondern auch die Ebene der symbolischen Handlungen.

Dem Katholizismus inhärent ist eine Spannung zwischen gelebter Religion und theologischem Definitionsmonopol, zwischen Trägern von Amtscharisma und jenen Gläubigen, die sich unvermittelt handelnd mit Gott in Verbindung setzen. Über bestimmte Formen der Heiligenverehrung, über nicht autorisierte Gnadenerweise außerhalb des „sakramentalen Systems“<sup>24</sup> (Wunder, Vision, Trancezustände, unorthodoxe Heilmethoden), über inoffizielle Wallfahrten und Möglichkeiten der „Imitatio Christi“ werden die professionellen Vermittler von Religion ausgeschaltet, und es wird direkt mit Gott kommuniziert. Damit werden Hierarchiepositionen und der institutionelle Anspruch auf Wahrheit in Frage gestellt. Auf der religionsinternen Ebene ist die Frage nach dem Definitionsmonopol über den „echten“ Katholizismus eine Schlüsselfrage. Werte und Botschaften einer Religion werden, zumal in einem Monotheismus, wie es das Christentum ist, über die Orthodoxie formuliert und vermittelt. Die autoritative, institutionell abgesicherte Version einer Religion wird häufig durch alternative Deutungen „an den Rändern“ verändert, ohne dass damit zwangsläufig Heterodoxien oder Häresien erzeugt werden würden. Intern entwickeln sich neben der Orthopraxis alternative Schauplätze religiöser Kommunikation. Die Rede von zwei Katholizismen ist dafür symptomatisch und zieht eine konfliktive Trennlinie zwischen Volk und Elite, die gleichzeitig eine theologisch monopolisierte Form der „wahren“ Religion von lokalen Praktiken und Überzeugungen absetzt. Religionswissenschaftlich sollte die Dichotomie nicht fortgeschrieben werden.

Naheliegend ist es, Religion als sozio-kulturellen Diskurs zu beschreiben, der einen Verhandlungsraum unterschiedlicher Akteure für die Deutung religiöser Wahrheiten offenhält. Dieses Vorgehen widersetzt sich sowohl Aussagesätzen über den Kern „des“ Katholizismus als auch der Vorstellung, es gäbe ein geschlossenes System dieser Religion. Religion ist in diesem Sinne eine Arena, in

---

23 Erhellend in diesem Zusammenhang ist die Auseinandersetzung um den „Kirchenschlaf“, die einerseits als „radikale Form von Gesprächsverweigerung“ (Mathieu 1991, 122) kritisiert und bestraft wurde, andererseits aber auch als durchaus heilsfördernd begriffen werden konnte (Scharfe 2004, 101f.). An diesem Thema wird natürlich das subversive Potenzial des Kirchenschlafs offenkundig. Der philippinische Nationalheld und Schriftsteller José Rizal hat in seinem kolonialismuskritischen Werk *Noli Me Tangere* solche Gewohnheiten der Kirchgänger lächerlich gemacht.

24 Repräsentanten der Institution Kirche betonen andererseits die Wichtigkeit solcher Gnadenerweise für die Gläubigen. Vgl. Brettell 1990, 72.

der sozio-kulturelle Konflikte ausgetragen werden. Religionskritik ist hier eine Sache der Perspektive.

## Literatur

- Bachmann-Medick, Doris: 2004. Kulturanthropologie und Übersetzung, in: Kittel, Harald u.a. (Hg.): Übersetzung – Translation – Traducción. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung. Bd. 1, Berlin, 155–165.
- Barker, Nicholas H.: 2005. The revival of religious Self-Flagellation in Lowland Christian Philippines, in: [www2.hawaii.edu/~millado/flagellationfolder/flagellation.html](http://www2.hawaii.edu/~millado/flagellationfolder/flagellation.html) (13.11.2005).
- Bedford, Nancy Elizabeth: 1995. Jesus Christus und das gekreuzigte Volk. Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino, Aachen.
- Beltran, Benigno P.: 1987. The Christology of the Inarticulate. An Inquiry into the Filipino Understanding of Jesus the Christ, Manila.
- Bolasco, Mario V.: 1994. The Problem of Philippine Church History. An Introduction, in: Mario V. Bolasco: Points of Departure. Essays on Christianity, Power and Social Change, Manila, 3–28.
- Bräunlein, Peter J: 2003. PASYON – Religionswissenschaftliche und ethnologische Untersuchungen zu Flagellation und Selbstkreuzigung auf den Philippinen und im Abendland (ungedr. Habilitationsschrift), Marburg.
- : 2004. Schreckensbilder der Passion. Einige Gedanken zur religionshistorischen Rekonstruktion von Gewalt, Kolonialismus und Christentum, in: Vasilios Makrides / Jörg Rüpke (Hg.): Religionen im Konflikt. Vom Bürgerkrieg über Öko-Gewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual, Münster, 45–60.
- : im Druck. Image Transmissions as Image Acts. Christian images, emotions and religious conversion in the Philippines, in: Birgit Mersmann (Hg.): Transmission Image. München.
- Brettell, Caroline B.: 1990. The Priest and His People. The Contractual Basis for Religious Practice in Rural Portugal, in: Ellen Badone (Hg.): Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society, Princeton, 55–75.
- Bulatao, Jaime C.: 1992. The New Mysticism in the Philippine Church, in: Jaime C. Bulatao: Phenomena and their Interpretation. Landmark Essays 1957–1989, Quezon City, 54–62.
- Cabantous, Alain: 2001. Geschichte der Blasphemie, Köln.
- de la Costa, Horacio: 1961. The Jesuits in the Philippines. 1581–1768, Cambridge, Mass.
- de la Rosa, Rolando V.: 1990. Beginnings of the Filipino Dominicans. A critical inquiry into the late emergence of native Dominicans in the Philippines and their attempt at self-government, Quezon City.
- Demetrio, Francisco: 1981. Filipino Folk Memory and the Pasyon, in: Francisco Demetrio: Myths and Symbols. Philippines, Manila, 256–266.
- Fastenrath, Heinz: 2001. Kurswissen Religionskritik. Ein Abriß atheistischer Grundpositionen: Feuerbach, Marx, Nietzsche, Sartre, Stuttgart.
- Febvre, Lucien: 2002. Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert, Stuttgart.

- Francisco, Jose Mario C.: 1986. A theoretical program for interpreting religious narrative listening to the Philippine Pasyon tradition, Ann Arbor.
- : 1993. The Christ Story as the subversive memory of tradition. Tagalog texts and politics around the turn of the century, in: David M. Roskies (Hg.): *Text/Politics in Island Southeast Asia*, Athens, Ohio (= *Southeast Asia Series* 91), 82–110.
- Graus, František: 1988. *Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*, 2. durchgesehene Aufl., Göttingen.
- Heinrich, Elisabeth: 2001. *Religionskritik in der Neuzeit. Hume, Feuerbach, Nietzsche*, Freiburg.
- Ileto, Reynaldo: 1989. *Pasyon and Revolution. Popular Movements in the Philippines. 1840–1910*, Quezon City [Original 1979].
- : 1992. Religion and Anti-Colonial Movements, in: Nicholas Tarling (Hg.): *The Cambridge History of Southeast Asia*. Vol. 2, Cambridge, 193–240.
- Knoblauch, Hubert: 1999. *Religionssoziologie*, Berlin.
- Lahiri, Smita: 2002. *Materializing the Spiritual. Christianity, community, and history in a Philippine landscape*, Ithaca.
- Leopold, Anita Maria / Jensen, Jeppe Sinding (Hg.): 2004. *Syncretism in Religion. A Reader*, London.
- Lumbera, Bienvenido L.: 1968. Assimilation and Synthesis (1700–1800). Tagalog Poetry in the Eighteenth Century, in: *Philippine Studies* 16, 622–662.
- Mathieu, Jon: 1991. In der Kirche schlafen. Eine sozialgeschichtliche Lektüre von Conradin Riolas „Geistliche Trompete“ (Strada im Engadin, 1709), in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 87, 121–143.
- Mauthner, Fritz: 1920–23. *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland*. 4 Bde., Stuttgart.
- Miller, Jack: 1986. Religion in the Philippines, in: [www.seasite.niu.edu/Tagalog/Modules/Modules/PhilippineReligions/article\\_miller.htm](http://www.seasite.niu.edu/Tagalog/Modules/Modules/PhilippineReligions/article_miller.htm) (10.11.2005).
- Moser, Maria Katharina: 2005. Representations of Suffering. Confronting Mel Gibson's The Passion of the Christ and Rituals of Self-Flagellation and Crucifixion in the Philippines, in: Deanna Gard u.a. (Hg.): *Inquiries into Past and Present*. Vienna: IWM Junior Visiting Fellows' Conferences. Vol. 17, o.S. (= [www.iwm.at/index.php?option=com\\_content&task=view&id=297&Itemid=276](http://www.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=297&Itemid=276), 11.11.2005).
- Nadeau, Kathy: 1993. Christianity and the Transformation of Philippine Lowland Life: A critique of Rafael, in: *Philippine Quarterly of Culture and Society* 21, 25–38.
- : 2001. *Liberation Theology in the Philippines. Faith in a Revolution*, Westport.
- Phelan, John Leddy: 1959. *The Hispanization of the Philippines*, Madison.
- Rafael, Vicente: 1988. *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Quezon City.
- Scharfe, Martin: 2004. *Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur*, Köln.
- Schwerhoff, Gerd: 2004. Die alltägliche Auferstehung des Fleisches. Religiöser Spott und radikaler Unglaube um 1500, in: *Historische Anthropologie* 12, 309–337.
- : 2005. *Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften. 1200–1650*, Konstanz.

- Schumacher, John: 1976. Church and State in the Nineteenth and Twentieth Centuries, in: Horacio de la Costa / John Schumacher (Hg.): Church and State. The Philippine Experience, Quezon City, 14–60.
- Scott, William Henry: 1985. Cracks in the Parchment Curtain, and other Essays in Philippine History, Quezon City.
- : 1992. Looking for the Prehispanic Filipino, Quezon City.
- : 1995. Barangay. Sixteenth Century Philippine Culture and Society, Quezon City.
- Sobрино, Jon: 1992. Christologie der Befreiung, Mainz.
- Stewart, Charles (Hg.): 1994. Syncretism – Anti-syncretism. The politics of religious synthesis, London.
- Wendt, Reinhard: 1997. Fiesta Filipina. Koloniale Kultur zwischen Imperialismus und neuer Identität, Freiburg.
- Wiegele, Katherine L.: 2004. Transforming Popular Catholicism: The El Shaddai Movement of the Philippines, Honolulu.
- Zinser, Hartmut: 1988. Religionskritik, in: Hubert Cancik u.a. (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. 1, Stuttgart, 310–318.