

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

this is an author produced version of an article published in *Religionen im Konflikt : vom Bürgerkrieg über Ökogewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual / hrsg. von Vasilios N. Makrides und Jörg Rüpke unter Mitarb. von Ferdinand Kasten*, Münster : Aschendorff, 2005. This article has been peer-reviewed and copy-edited but does not include the final publisher's layout including the anthology's pagination.

Citation for the published article:

Bräunlein, Peter J.

„Schreckensbilder der Passion : Zur religionshistorischen Rekonstruktion von Gewalt, Kolonialismus und Christentum“

In: *Religionen im Konflikt : vom Bürgerkrieg über Ökogewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual / hrsg. von Vasilios N. Makrides und Jörg Rüpke unter Mitarb. von Ferdinand Kasten*, 2005., p. 45-60

Access to the published version may require subscription.

Published with permission from: Aschendorff.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Schreckensbilder der Passion. Einige Gedanken zur religionshistorischen Rekonstruktion von Gewalt, Kolonialismus und Christentum.

Manuskriptversion, erschienen in
*Vasilios N. Makrides & Jörg Rüpke (Hg.): Religionen im Konflikt. Vom Bürgerkrieg über Öko-Gewalt
bis zur Gewalterinnerung im Ritual. Münster: Aschendorff, 2005, 45-60*

1 „Ein nackter, gefolterter Mann am Kreuz...“

Das Bild einer unerhörten Gewalttat steht, seit etwa 1000 Jahren, im Zentrum der christlichen Religion. Die detaillierte Schilderung der Demütigung, Folter und Hinrichtung des Religionsstifters ist ein Kernstück der textlichen Überlieferung dieser Religion. Das ist religionshistorisch durchaus einmalig. Keine andere bekannte lebende oder untergegangene Religion hat je einen geschundenen, blutig geschlagenen Körper zum plastisch-anschaulichen Mittelpunkt gemacht. Blickt man auf das christliche Kreuz hat man eine Folter- und Tötungsszene vor Augen. Oder?

Der in Basel lehrende Historiker Valentin Groebner wirft in seiner beeindruckenden Studie zur visuellen Gewalt im Mittelalter die Frage auf, was man denn eigentlich sieht, wenn man einen Kruzifix anblickt, und illustriert – bevor er selbst auf die Frage eingeht – das zugrunde liegende komplexe Problem mit einer Anekdote: Dem berühmten Kölner Domkapitular, Kunstsammler und Museumsgründer Alexander Schnütgen wird im Moment seines Ablebens, nach frommem katholischem Brauch, ein Kruzifix vorgehalten. Der Sterbende öffnet noch einmal die Augen, sagt: „14. Jahrhundert“, und entschläft.¹

Das Bild des Gekreuzigten ist, wie Groebner erläutert, als zentrales Symbol abendländischer Frömmigkeit seit dem Hochmittelalter mit einer Vielzahl von Bedeutungen aufgeladen. Es ist zu einem „klassisch überdeterminierten Zeichen“, zu einem „Sinnbild“ geworden oder, um mit Aby Warburg zu sprechen, zu einer mächtigen abendländischen „Pathosformel“.

Ein kunstsinniger Museumsbesucher sieht auf den ersten Blick womöglich einen Grünewald, Holbein oder Schongauer und erst dann die Kreuzigungsszene. Theologinnen und Theologen gelingt es, in einem römischen Hinrichtungsgesetz den

¹ Groebner 2003, 95.

„Baum des Lebens“ zu erkennen.² Ein Vater in Bayern wiederum empört sich, dass seine elfjährige Tochter Tag für Tag gezwungen sei, im Klassenzimmer einen „nackten gefolterten Mann“ vor Augen zu haben.³ Andere hingegen finden Monty Python's Passions-Persiflage ‚Life of Brian‘ schlicht zum „Totlachen“.⁴

So banal wie gewiss ist: unser Blick auf den Gekreuzigten unterscheidet sich von jenem der Betrachter früherer Jahrhunderte. Aus religionsgeschichtlicher Perspektive ist zu fragen, wie die in der Passionserzählung und seinem Bildrepertoire enthaltene Gewalt wahrgenommen und erlebt wurde, wobei sich nahtlos die ganz grundsätzliche Frage anschließt, auf welchem Wege, und ob überhaupt, Gefühle und Blicke der Menschen früherer Epochen zu rekonstruieren sind.

Valentin Groebner löst das Problem, indem er akribisch Ordnungsdiskurse, die Adaption und Rekombination der Muster von Schreckensbildern, gelebte Gewalt, sowie das über Seelsorgeliteratur vermittelte Wahrnehmungs- und Emotions-training im jeweiligen Zeithorizont offen legt.

Zwar ist es dem Historiker nicht möglich, Seelen- und Gefühlszustände wie auf einem Seziertisch auszubreiten, doch kann er Beziehungen zwischen sichtbarem und unsichtbarem Schrecken aufdecken. Wir erfahren von Absichten hinter der Produktion von Schreckensbildern und erkennen, welche realen Praktiken der Gewalt von Bildern ausgingen oder in sie eingingen. Die in Traktaten vermittelten Techniken der Bildwahrnehmung informieren über die angestrebte Manipulation der Erinnerung, der Selbstdisziplin und des Lernens (von Affekten). Im Ergebnis stehen nicht „der“ Mensch des Spätmittelalters vor uns und eine irgendwie kollektiv genormte Emotion angesichts des Gekreuzigten. Entfaltet wird hingegen eine Vielzahl unterschiedlicher Verwendungszwecke des Bildes vom gefolterten nackten Mann am Kreuz.

² Vgl. z.B. Schottroff et al. 1987 und Pfnür 1999.

³ Groebner 2003, 94. Zum Kruzifixstreit, der 1995 deutsche Gemüter – mehr oder weniger – heftig erregte, siehe Maier 1996.

⁴ Die britische Parodie ‚Life of Brian‘ der Monty Python Komiker-Truppe kam 1979 in die Kinos. Nicht nur das Genre der monumentalen Bibel-Verfilmungen wurde attackiert, sondern vor allem religiöser Fanatismus und Heuchelei, wie der Filmemacher Terry Jones erklärte (vgl. Kinnard & Davis 1992, 195). ‚Life of Brian‘ avancierte schnell zum Kult-Film, der bis heute immer neue Fans findet, wie der Blick auf einschlägige web-sites zeigt. Zum Super-Hit (und neuerdings zum begehrten Handy-Ruften) wurde der beschwingte Song „Always Look on the Bright Side of Life“, der den Film mit Blick auf die Gekreuzigten ausklingen lässt.

So etwa weisen spätmittelalterliche Passionsdarstellungen enge Bezüge zur zeitgenössischen Rechtswirklichkeit auf. Manch öffentliche Hinrichtung, jenes „Theater des Schreckens“, wurde als religiöses Drama inszeniert, so wie sich umgekehrt Passionsspiele direkt auf wirkliche Rituale von Gericht und Strafe bezogen.⁵ Neben den Anspielungen auf Strafrituale vermittelte das konzentrierte Schauen auf den Körper des Gekreuzigten, als Kontemplationstechnik im Privaten, Einfühlung in den Schmerz des Erlösers – *compassio*. Bildmeditation diente dem Nachvollzug der Passionserzählung.⁶ Der „gefolterte Männerkörper am Kreuz stand als religiöses Paradigma für Wahrheit und visueller Unmittelbarkeit“, schreibt Groebner.⁷ Dennoch war dieses Paradigma alles andere als eindeutig. Nicht nur, dass in der *Imitatio Christi* Gefahren der Täuschung und Simulation lauerten, insofern Christus mit seiner teuflischen Reproduktion, dem Antichrist, zu verwechseln war, auch Travestie und Witz lagen im Bereich des Möglichen. So etwa als ein Basler Müller bei einer Passionsaufführung die Bühne bestieg, seinen Hosenlatz öffnete und die weiblichen Zuschauer aufforderte, sie sollten sich an diesem Nagel festhalten.⁸ Wie die „Travestien und Parodien des ausgehenden Mittelalters funktionierten auch die Bilder der Passion dadurch, dass sie mehrdeutige, über einander geschichtete Zeichen und Bedeutungsüberschüsse enthielten“.⁹

Explizit wendet sich Groebner gegen allzu häufig vorgenommenen „Kurzschlüsse“: Wahrnehmungsvorgänge unserer Gegenwart sind eben nicht ohne weiteres auf das Mittelalter zurück zu führen. Es ist das Überwältigende der Gräuel-Bilder unserer Tage, gegen das sich der Historiker zu wehren versucht, indem er

⁵ Groebner 2003, 110.

⁶ Zu Entwürfen spätmittelalterlicher Bildtheorien, zu Visualisierungstechniken und zur Disziplinierung des Gesichtssinnes in katechetischer Absicht vgl. neuerdings Lentos 2002.

⁷ Groebner 2003, 121.

⁸ Pfrunder 1989, 153, bei Groebner 2003, 116. „Die Auferstehung des Fleisches“, erläutert Groebner (ebda.), war „spätestens seit Boccaccio Thema zahlreicher spätmittelalterlicher doppeldeutiger Redensarten und Wortspiele [und] konnte eben auf unterschiedliche Arten wörtlich genommen, das Leidenswerkzeug Christi parodierend in einen realen Penis verwandelt werden.“

Weitere Beispiele für einen parodistischen Umgang mit der Passion bei Groebner 2003, 105, 115-117. „Das Schreckliche und der Witz über das Schreckliche waren offensichtlich nicht ohne weiteres voneinander zu trennen“, bemerkt Groebner. Jedoch wird über Witz und Travestie keineswegs die „Heilsverbindlichkeit von Passion, Tod und Auferstehung in Frage gestellt [...], und sie drückten auch keine Glaubenszweifel aus. Sie vermittelten vielmehr die Spannung zwischen der religiösen Verbindlichkeit des Themas und den Gebrauch, der davon zu unterschiedliche Zwecken gemacht wurde (...).“ Groebner 2003, 105.

⁹ Groebner 2003, 106, 133.

diesen Darstellungen ihre Vor-Bilder und Vorgeschichten gegenüberstellt und sie eingehender Betrachtung unterzieht. Groebner kontrastiert diese Bilder, – das erscheint mir wichtig zu betonen –, ohne sie ineinander zu überführen, jedoch in der Absicht wechselseitiger Erhellung.

Bilder von Gewalt und Schrecken sind, wie zu sehen war, Teil abendländischer Religionsgeschichte und somit ist Religionsgeschichte immer auch Mediengeschichte. Ein mediengeschichtlicher Zugang eröffnet, anders als ein traditionell kunstgeschichtlicher, weiter reichende Horizonte für unsere Problemstellung.¹⁰ Schreckensbilder faszinieren – sie bannen den Blick, und auf seltsame Weise drängt sich immer auch die Wahrheitsfrage auf. Ist das unsagbar Entsetzliche *wirklich*? Kann ich meinen Augen trauen?

Die von solchen Bildern ausgehende Suggestivkraft macht es erforderlich, nach den Absichten der Bildproduzenten zu fragen und jene Machtfelder zu untersuchen, in dem um die Oberhoheit über den „richtigen“ Bildgebrauch gerungen wird. Was wäre das Ereignis des 11. September – für die Terroristen, für George W. Bush und den Rest der Welt – ohne die rund um den Globus unablässig reproduzierten Fernsehbilder der einstürzenden Twin-Towers?

Um die Macht jener visuellen Kultur der Gewalt zu durchbrechen, um ihre „fesselnden“ Mechanismen zu durchschauen und darin das Wechselverhältnis von

¹⁰ Seit jeher entwickelte die Kunstgeschichte eine beachtliche Kompetenz in Stilfragen (Faltenwurf, Farbgebung, Bildkomposition), ist jedoch kaum an Gebrauchsweisen von Bildern und Emotionen der Betrachter interessiert, schon gar nicht an realer Gewalt in und hinter Bildern. Beindruckend und anregend sind neuerdings die Versuche vor allem von Horst Bredekamp und Hans Belting, Kunstwissenschaft – in produktiver Rückbesinnung auf Erwin Panofsky und Aby Warburg –, hin zu einer umfassenden Bildwissenschaft zu reformieren. Hans Belting untersucht Bilder als anthropologische, d.h. vor allem auch interkulturell gültige Ausdrucksmittel, die dem Ziel symbolischer Verständigung und Abbildung von Welt dienen. Dem herkömmlichen Drang der Kunstgeschichte, Bilder in eine lineare Stilgeschichte einzupassen, erteilt Belting eine Absage und diagnostiziert das ‚Ende der Kunstgeschichte‘. Vgl. hierzu die richtungsweisenden Studien von Hans Belting 1993 und 2001.

Horst Bredekamp forderte 1997 auf dem Kunsthistorikertag in München einen „Aufstand der Kunstgeschichte“. Briefmarken, Graffiti oder die Geschichte des Radarbildes seien ebenso ernst zu nehmen wie die Hochkunst. In denen von Bredekamp mitinitiierten Tagungen und Projekten am „Hermann von Helmholtz-Zentrum für Kulturtechnik“ (HZK) in Berlin werden Bilder – neben Zahl und Schrift – in genanntem Sinne denkbar weiträumig bearbeitet. Vgl. Bredekamp & Werner 2003 und das aufschlussreiche Interview mit Bredekamp von Huber & Kerscher 1998. Aus der sich neu entwickelnden Bildwissenschaft lassen sich Anregungen für die Religionswissenschaft gewinnen. Vgl. Bräunlein 2004.

Bild, Imagination und Religion zu identifizieren, hilft historische Recherche, insofern sie unsere Aufmerksamkeit u.a. darauf lenkt, „welche Teile dieser Schreckensbilder uns so eingängig erscheinen, weil wir sie schon kennen. Und sie kann nachfragen, wer da eigentlich von welchem Ort aus spricht. Denn die Berichterstatter des Unbeschreiblichen reden auffallend ungern von sich.“¹¹ Die Positionierung und Offenlegung der Erkenntnisinteressen des Historikers, so ist zu lernen, ist ebenso wichtig wie die Kontextualisierung der herangezogenen Quellen und Absichten historischer Subjekte.

2 *Religionsgeschichte unter den Bedingungen des Kolonialismus*

Die Exkursion in das Spätmittelalter sollte auf eine andere Exkursion vorbereiten. Im folgenden geht es um den missionarischen Export des Christentums in räumlich und zeitlich ferne Gebiete. Der iberische Katholizismus und seiner ‚Verortung‘ auf den Philippinen dienen als Beispiel. Dabei treten ähnliche Probleme auf wie bei der Reise in das Spätmittelalter. In der Bildwelt des gegenreformatorischen Katholizismus, maßgeblich durch Missionsorden gestaltet, war Gewalt keineswegs absent. Jesuitenmission etwa und die Schreckensbilder der Passion ergänzten sich eindrucksvoll, zumal die mit ausgefeilten Mitteln theatralischer Performanz inszenierte Leidensgeschichte zum Instrument der Verkündigung gehörte. Jene Gewalt, angesiedelt im Kern der visuellen Kultur des Christentums, wird durch eine andere Gewalt, die der europäischen Expansion, die bekanntlich kein friedliches Unternehmen war, gedoppelt.

Wie verläuft Religionsgeschichte unter den Bedingungen des Kolonialismus? Wie wirkte der nackte, gezeißelte und gekreuzigte Religionsstifter in einer fremdkulturellen Umwelt etwa der Philippinen? Welche Gebrauchsweisen dieses, von außen betrachtet, reichlich seltsamen Imaginationsangebotes entwickelten sich dort, in welchen Machtfeldern, motiviert durch welche Absichten?

Bevor wir die Philippinen erreichen, müssen aufs neue einige grundsätzliche Fragen geklärt, zumindest angesprochen werden, die sich aus der Rekonstruktion von Geschichte unter den Bedingungen des Kolonialismus ergeben. Fredrick Cooper, der sich seit mehr als 15 Jahren mit Prozessen der Kolonisation und De-Kolonisation in Afrika beschäftigt, sieht folgendes methodisches Problem, das für

¹¹ Groebner 2003, 173.

die Historiographie afrikanischer wie philippinischer Kolonialgeschichte gleichermaßen gilt:

“The difficulty [in contemporary Africanist historiography] is to confront the power behind European expansion without assuming it was all-determining and to probe the clash of different forms of social organisation without treating them as self-contained and autonomous. The binaries of coloniser/colonised, Western/non-Western and domination/resistance begin as useful devices for opening up questions of power but end up constraining the search for precise ways in which power is deployed and the ways in which power is engaged, contested, deflected, and appropriated.”¹²

Was Frederick Cooper damit auch problematisiert ist eine allzu gewohnte, ja fast monolithische Denkfigur der Kolonialismus-Historiographie, wonach der zivilisierte Kolonisator dem un-zivilisierten Kolonisierten gegenüber steht. In dieser Gegenüberstellung wird gleichzeitig das Modell Aktion – Reaktion, Täter – Opfer, ebenso wie der Gegensatz Moderne – Tradition festgeschrieben. Im Gleichschritt damit geht die Rede vom zivilisatorischen Fortschritt. Wie Reinhart Koselleck zeigt, wird das Konzept ‚Fortschritt‘ zu einem raumgreifenden Topos im 19. Jh. Träger des Fortschritts ist „die“ Menschheit. Just in *dem* Moment, in dem die menschliche Gattung als Gesamtheit wahrgenommen wird, erkennt man in den gleichzeitig lebenden Völkern unterschiedliche Stufen des Fortschritts. Damit beginnt ein Prozess des globalen Vergleichens, der bis heute nicht abgeschlossen ist.¹³ Die temporale Perspektive – das Zuordnen von Entwicklungsstufen im geschichtlichen Verlauf – wird geographisch verortet und dann religiös, ethnisch, rassistisch usw. angereichert. Die bis heute einschneidende Teilung des Globus in eine entwickelte und eine unentwickelte Hälfte hat nicht nur mit Ökonomie und Politik zu tun, sondern ist auch das Erbe eines ideellen Konzeptes. Religionsgeschichtlich bedeutsam ist der Umstand, dass das Fortschritts-Konzept sich seinerseits der christlichen Eschatologie verdankt. Fortschritt selbst wird eng mit Verheißung und Heil verbunden, und schließlich wird der „Glaube an den Fortschritt“ handlungsleitend.¹⁴ Ein Umstand, der Karl Löwith bekanntlich zur These veranlasste, dass geschichtsphilosophisch der Fortschrittsgedanke zum Säkularisat der Eschatologie wurde.¹⁵

¹² Cooper 1994, 1516.

¹³ Kosellek 1975, 397.

¹⁴ Die neue Religion, dem Wissen entsprungen, sei der „Glaube an den Fortschritt“, stellt Heinrich Heine 1833 fest. Kosellek 1975, 411.

¹⁵ Insofern, als „dass die moderne Geschichtsphilosophie dem biblischen Glauben an eine Erfüllung entspringt und dass sie mit der Säkularisierung ihres eschatologischen Vorbildes endet.“ Löwith 1967 (1949), 11f.; hier nach Jaeschke 2001, 19.

Für unser Thema ist bedeutsam: die religionswissenschaftlich-historiographische Rekonstruktion von Kolonialismus und Mission formuliert, gewollt oder ungewollt, immer auch Aussagen über die westliche Moderne, und im Gefolge damit auch Urteile über Tradition und Fortschritt, über Zentrum und Peripherie.¹⁶ Des Weiteren wird das Raster Vor-Kolonial, Kolonial, Post-Kolonial festgeschrieben, das in dieser Periodisierung auch das Bild vom hegemonial welt-gestaltenden Westen und einem passiven Rest vermittelt. Damit besteht die Gefahr, dass die Dynamik des betrachteten Gegenstandes ‚Kolonialismus und Mission‘, die zudem ohne säkulare wie christlich-eschatologische Fortschritts-Fixierung gar nicht denkbar ist, in der wissenschaftlichen Analyse verdoppelt wird.

3 „Contracting colonialism“

Die hier angesprochenen dichotomen Denkfiguren von Zentrum-Peripherie, aktiv-passiv, modern-vor-modern und u.a.m. wurden in den sog. „post-colonial studies“ massiver Kritik unterzogen.¹⁷ ‚Macht‘, ‚kulturelle Identität‘ und ‚Geschlecht‘ wurden bevorzugte Untersuchungsfelder. In der Offenlegung von Repräsentationsstrategien glaubt man zu erkennen, welche kollektiven Sehnsüchte, Interessenslagen und Wertesysteme historische Wahrnehmung strukturieren. Für die Geschichte des außereuropäischen Christentums sind solche kritischen Befragungen wertvoll, da aus solcher Perspektive lokale Kontexte und Prozesse deutlicher zutage treten. Bei dem Bemühen, die Darstellungsmuster von spanischer Mission und Kolonialismus auf den Philippinen herauszuarbeiten, ergibt sich folgende Periodisierung:

¹⁶ Dies gilt durchaus auch dann, wenn Widerstandsbewegungen in den wissenschaftlichen Blick geraten. Die Autorinnen Shohat und Stam kritisieren z.B. die Fixierung auf ‚Widerstand‘ als Forschungsgegenstand, denn damit werde ein „inverted European narcissism“ hervorgerufen. Der Westen wird als monolithischer Block für die Übel der Welt verantwortlich gemacht. Man reduziere auf diese Weise „non-western life to a pathological response to western domination“. Vgl. Shohat & Stam 1994, 3.

¹⁷ Neben den Schriften Franz Fanons (1925-1961) war es Edward Said's *Orientalism* (1978), der die sog. postkoloniale Kritik beförderte. In den 90er Jahren erfolgte ein erneuter theoretischer Schub durch Frederic Jameson's *Postmodernism* (1991) und Edward Said's *Culture and Imperialism* (1993). Die darin vorgelegten Verhältnisbestimmungen von europäischer Moderne und Imperialismus stimulieren eine vorwiegend literaturwissenschaftliche Analyse des Kolonialismus. Einführung und Überblick zu Geschichte und Theorieangebote der ‚post-colonial studies‘ bieten z.B. Childs & Williams 1997, sowie Young 2001.

In der ersten Phase erscheinen der spanische Kolonialismus und die damit einhergehende Missionierung als weitgehend unproblematisch. Im Gegensatz zu der Kolonisierung Mittelamerikas ist Gewalt abwesend und Missionsgeschichte wird als Erfolgsgeschichte rekonstruiert. Der Blick auf Religion entwickelt sich vom Zentrum her, von Europa, von Rom und Kastilien. Ausgehend von dieser Perspektive wird das Christentum als ein sich selbsterhaltendes System dargestellt, dass seine Authentizität auch in außereuropäischen Kontexten zu bewahren vermag. Missions- und Ordensgeschichte ist Teil der Kirchengeschichte und die Leitbegriffe „Persistenz“, „Stabilität“, „Kontinuität“, „Bewahrung“, „Tradition“ lassen sich in diesem Ansatz wiederfinden.¹⁸ Im Gegensatz zur Ethnologie interessiert sich die Missions- und Kirchengeschichte nur sehr eingeschränkt für die lokalen Kulturen, allenfalls für „lokale Theologien“.¹⁹ Der Focus ist hier das Eigene, das

¹⁸ Herkömmliche Missionsgeschichtsschreibung koppelt sich nicht nur allzu häufig von der kolonialen Dynamik ab und legt zudem das Muster Zentrum – Peripherie, Geber – Nehmer, aktiv – passiv zugrunde. Ausgangspunkt ist dabei ein „echtes“ Christentum, das mit theologischer Doktrin und kirchlicher Institution identifiziert wird und dessen Zentrum „natürlich“ in Europa liegt. Die Beschreibung des Christentums aus dieser Perspektive und die daran geknüpfte Rede von Erfolg oder Misserfolg, folgt der Logik eines internen Universalismus und Machtanspruchs und ist zudem eingebettet in ein lineares Geschichtsverständnis, das wiederum heilsgeschichtlich untermauert ist. Übersehen werden dabei lokale Bedingungen und kulturelle Dynamiken, die eben nur scheinbar randständig sind.

¹⁹ Zunehmend unüberhörbar wird im Zuge postkolonialer Emanzipationsbestrebungen die Kritik indigener Theologen an der eurozentrischen Ignoranz ihrer Kollegen im Westen. Mit Besorgnis werden aber auch „wachsende Absolutheitsansprüche anderer Religionen sowie ein in diesem Ausmaß bisher nicht gekannter missionarischer Elan“ (Becker 1997, 8) wahrgenommen. Das was früher, gedeckt durch imperiale Macht, für christliche Religionen selbstverständlich war, nämlich Absolutheitsanspruch und missionarischer Elan, wird nun von außen gespiegelt und irritiert Missions- und andere Theologen. Heil sucht die Missionswissenschaft in den Begriffen „interreligiöse Hermeneutik“ und „Dialog der Religionen“. „Angewandte“ *Religionswissenschaft* habe dabei die Aufgabe, so der evangelische Missionswissenschaftler Dieter Becker, der „Theologie empirisches Material über Erscheinungsformen und Wirkweisen des Religiösen zur Verfügung [zu] stellen“ (Becker 1997, 8). Von katholisch missionswissenschaftlicher Seite werden fast gleichlautende Forderungen an die Adresse der Religionswissenschaft gerichtet. Etwa, wenn Mariano Delgado erklärt, dass der „Religionswissenschaft (...) die Aufgabe [zukäme], die verschiedenen Theologien der Religionen miteinander zu vergleichen und den interreligiösen Dialog von außen konstruktiv-kritisch zu begleiten.“ Delgado 2003, 2.

Seit 1985 Robert J. Schreiter den Begriff „Lokale Theologien“ bekannt machte, setzt sich auch theologisch allmählich die Erkenntnis durch, dass sich das Christentum im Missionierungsprozess verändert. Um den Geltungsanspruch solcher lokaler Theologien wird allerdings durchaus kontrovers gerungen. Vgl. Schreiter 1985 und Sedmak 2000.

um die Bewahrung seiner Gestalt ringt, nicht das Fremde. *Religionswissenschaftliche* Untersuchungen von Lokalisierungsprozessen christlicher Religionen in außereuropäischen Ländern sind immer noch Mangelware.²⁰

Geschilderte Sichtweise, wonach der iberische Katholizismus recht widerstandsfrei und mit Ausnahme entlegener Bergstämme und des muslimischen Südens fast flächendeckend angenommen wurde, hatte bis weit in die 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts Bestand. Der Katholizismus hatte sich demzufolge auf den Philippinen als Bestandteil philippinischer Identität durchgesetzt. Auch die neo-marxistische philippinische Geschichtsschreibung änderte an dieser Sichtweise nichts. Allerdings galt Religion, in welcher Gestalt auch immer, als Facette eines falschen Bewusstseins, das schrittweise durch das richtige, d.h. revolutionäre Bewusstsein zu ersetzen sei. Was jedoch die neo-marxistisch inspirierte Geschichtsforschung in der Dekolonisierungsphase nach dem 2. Weltkrieg entdeckte, waren anti-koloniale Widerstandsbewegungen der sog. Dritten Welt.²¹ So auch auf den Philippinen. Anti-koloniale Erhebungen stellten auch hier keine peripheren Erscheinungen dar. Tatsächlich war es während der dreihundertjährigen spanischen Kolonialherrschaft im Durchschnitt alle fünf Jahre zu einem Aufstand gekommen.²² Für Überraschung sorgte dabei der philippinische Historiker Reynaldo Clemeña Ileta, der im Detail die Volksaufstände, die sich zwischen 1840 bis 1910 in Zentral- und Südluzon abspielten, analysiert hatte.²³ Überraschend waren nicht die zahlreichen Widerstandsbewegungen, damit war zu rechnen; überraschend war die Tatsache, dass es Sprache und Symbolik des Katholizismus, genauer die der Passion waren, in der aktuelle Heilserwartung und Widerstand formuliert und aus-

²⁰ In neueren Arbeiten zum außereuropäischen Christentum verwischt sich zwangsläufig die Grenze zwischen Religionswissenschaft und Ethnologie. Bemerkenswerte Beispiele sind u.a. Corinne G. Dempsey's Studie zur christlichen Heiligenverehrung in Kerala (Südindien), Thomas A. Tweeds Buch über einen Marienschrein kubanischer Exilanten in Miami (USA), Birgit Meyers Forschungen über den Teufel bei den evangelikalen Presbyterianern in Ghana, Lorraine V. Aragon's Untersuchungen zur Mission der Heilsarmee in der tribalen Bevölkerung Südsulawesis (Indonesien), Maia Greens Lokalstudie zum Katholizismus in Süd-Tanzania oder John Burdicks Arbeit über Rassismus, Geschlechterverhältnisse und einen inoffiziellen Heiligenkult in Rio de Janeiro (Brasilien). Vgl. Dempsey 2001, Tweed 1997, Meyer 1999, Aragon 2000, Green 2003, Burdick 1998.

²¹ Initialzündung war u.a. Eric Hobsbawms Studie „Primitive Rebels“ (1959).

²² Vgl. Benda 1965; Sturtevant 1969, 1976.

²³ In jener Region des Landes also, die durch die Ausstrahlung der Metropole Manila am nachhaltigsten dem kolonialen und missionarischen Einfluss ausgesetzt war. Vgl. Ileta, R. 1979.

giert wurden. Die dramatisierte Passion, die Identifikation mit dem leidenden Christus und entsprechende Endzeiterwartungen werden zu Elementen religiöser Protestbewegungen. Die Passion, bis dahin als das ideologische Kernstück kolonialer Unterdrückung beschrieben, wird zur „Grammatik des Widerstandes“²⁴ Dies geschieht nicht über eine ausformulierte Theologie der Befreiung, sondern durch charismatische Führergestalten und deren soziale Visionen. Die auf den Philippinen seit dem 18. Jh. weiträumig verbreiteten Passionsspiele in den jeweiligen Landessprachen stellten die Ressourcen bereit.

Mit der dramatisierten Passionsgeschichte wuchsen Vorstellungen einer idealen gesellschaftlichen Ordnung. Angeregt durch die Idee einer vervollkommenungsfähigen irdischen Welt kam es um 1840, 1870 und 1896-1907 zu Aufständen mit dem Ziel, die Fremden zu vertreiben und das Königreich Christi hier auf Erden, auf den Philippinen, im Zentrum Luzons zu verwirklichen.

Nicht unerheblich ist der Umstand, dass Iletto selbst Filipino ist, also eine indigene Stimme zu Wort kommt, und aufschlussreich ist, dass Iletto an seinem Buch *Pasyon and Revolution* arbeitete, als der Diktator Ferdinand Marcos den Ausnahmezustand über das Land verhängt hatte (1972). Viele Intellektuelle zogen sich in die innere oder äußere Emigration zurück, allzu viele erlebten die Zeit hinter Kerkermauern. *Pasyon and Revolution* wurde nach der Vertreibung des Diktators (1986) zum „Kultbuch“ vor allem nationalistisch gesinnter Intellektueller.²⁵ Durch Iletos Buch war das „EDSA-Wunder“ von 1986, jene friedlichen Massendemonstrationen – *peoples power* –, inspiriert von der Gottesmutter Maria und angeführt von Nonnen, die sich betend und zu allem entschlossen vor Panzer stellten, direkt verbunden mit den antikolonialen und religiös motivierten Massenaufständen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts.

Die Forschungen Iletos repräsentierten damit auch die zeitgemäßen gesellschaftlichen Leitbegriffe „Selbstbehauptung“ und „Widerstand“.²⁶ Allerdings wird

²⁴ Vgl. das Kapitel „Die Passionserzählung als ‚Grammatik des Widerstands‘“ in Bräunlein 2003, 329-332.

²⁵ Iletto hatte bereits 1985 den *Harry Benda Prize* von der *Association of Asian Studies* erhalten und wurde 1986 mit dem japanischen *Masayoshi Ohira Book Prize* ausgezeichnet.

²⁶ Die etablierte Geschichtswissenschaft in Gestalt des amerikanischen Jesuiten John N. Schumacher kritisierte die Thesen Iletos, wonach der große philippinische Unabhängigkeitskampf (1896-98) von einem „folk-catholicism“ mit produziert worden sei. Die Rede von einem revolutionären ‚folk-catholicism‘ provozierte, wird doch damit letztendlich die Existenz zweier Katholizismen behauptet. Der Passionsdiskurs sei nur *ein* Moment revolutionärer Massenmobili-

der Prozess der Uminterpretation und die interne Reorganisation der einst fremden Religion nur unzureichend bearbeitet.

Zehn Jahre nach *Pasyon and Revolution* erschien das Buch des philippinischen Literaturwissenschaftlers und Historikers Vicente Rafael *Contracting Colonialism*.²⁷ Rafael untersucht den Prozess von Kolonisierung und Missionierung dezidiert als *Übersetzungsvorgang*. Akribisch analysiert er die Übertragung des Katechismus und der Passionserzählung – *pasyon* – in lokale Sprachen und erkennt in einem zunächst *philologischen* Vorgang einen ungleich tiefergreifenden *kulturellen*. In die Übersetzungen fließen indigene Wertvorstellungen und Weltbilder ein. Konversion zum Christentum, so kann Rafael weiterhin zeigen, war im Verständnis der indigenen Bewohner ein Tauschvorgang, eine Verhandlungssache in einem reziproken Macht-Feld. Subjekte des Übersetzungsvorgangs sind in diesem Fall nicht Missionare oder Missionstheologen, die eine geschickte Anpassung des Christentums an Lokal-Kultur betreiben, sondern indigene Vermittler, die mit eigenen Interessen und kultur-spezifischen Perspektiven in das Machtfeld Kolonialismus und Christentum eintreten und es gestalten. Die irdischen Sozial- und Machtbeziehungen liefern die Muster für die Beziehung zur anderen, zur jenseitigen Welt.²⁸ Ausgangspunkt ist nicht „das“ Christentum oder „die“ Missionare, sondern indigene Wertvorstellungen und Weltbilder.

Mit dem Buch *Contracting Colonialism* sind die Leitbegriffe „kulturelle Übersetzung“, bzw. Aneignung, „Verortung“, bzw. „Lokalisierung“ verbunden. Konversion erscheint nun als Kommunikations-Vorgang, Konversion ist auch Konversation, und diese Konversation dient u.a. auch der Durchsetzung eigener Interessen. Das Christentum ist damit nicht länger das Geschenk aus der Hand des Missionars, sondern wird Gegenstand von Verhandlungen, Missverständnissen, Umdeutungen, partiellen Aneignungen oder Ablehnung.

Für die Analyse entscheidend ist der Handlungsaspekt. Während man früher soziale und kulturellen Wandel als (fast) evolutionären Mechanismus verstanden hat, und die Menschen letztlich als (in aller Regel) bedauernswerte Opfer eines his-

sierung gewesen, keineswegs das bedeutendste, und zudem lokal unterschiedlich stark entwickelt gewesen, behauptet Schumacher (1996).

²⁷ Rafael 1988.

²⁸ Einen vergleichbaren Vorgang zeigt Peter Brown auch für die antike Heiligenverehrung (vgl. Brown 1981): Eine Stärke des frühen Christentums war demnach die Feinfühligkeit, „mit der es gesellschaftliche Muster des zeitgenössischen römischen Reiches nach dem Modell der Beziehungen zur anderen Welt umgestaltet habe“, so Angenendt 1994, 191.

torischen Vorgangs beschrieb, wird dagegen „im Rahmen einer Handlungstheorie [...] den Akteuren eine größere Autonomie zugeschrieben. Sie haben Wahlmöglichkeiten, können in dieser oder anderen Weise mit den fremden Einflüssen umgehen.“²⁹ Betrachtet man das Christentum im Prozess der europäischen Missionierung als „Exportgut“, lassen sich – zumindest probeweise – methodische und theoretische Ansätze der ethnologischen Konsumgüterforschung übernehmen. Die Übertragung des Christentums in außereuropäische Kontexte wird zum Aneignungs- und Übersetzungsvorgang. Alte Probleme, häufig umschrieben mit Formeln wie „Zerstörung des Authentischen“, „Nachäfferei“, „Synkretismus“, erscheinen in einem anderen Licht. Aneignungsvorgänge sind kreative Prozesse.³⁰

Die von Rafael vorbildlich demonstrierte Untersuchung von „kultureller Übersetzung“ öffnet den Horizont für zukünftige Forschungen unter den Leitbegriffen „Verflechtung“, „Trans-Nationalismus“, „Globalisierung“. Lokale Religionsgeschichte wird bezogen auf trans-lokale Zusammenhänge, ohne den Aspekt kultureller Interaktion aus den Augen zu verlieren. Dies muss sowohl empirisch wie theoretisch geleistet werden.³¹

²⁹ Spittler 2002, 16.

³⁰ „Fremdes“ fällt äußerst selten vom Himmel, wie die Coca-Cola Flasche vor die Füße südafrikanischer Buschmänner im Film „The Gods must be crazy“ (Südafrika, 1980). Nicht das Überwältigtwerden im Modus passiver Hinnahme ist die Regel, sondern ein komplexer Vorgang, in dem sich Spielräume für Bedeutungszuschreibungen öffnen (vgl. Spittler 2002, 19). Dies gilt für Konsum- und Luxusgüter genauso wie für fremde Religionen. Zum Stand der Forschung zu „consumer culture“ oder „consumerism“ vgl. Miller 1995.

³¹ Es geht hier um den Themenbereich „Religion im Prozeß der Globalisierung“. Peter Beyer (2001) hat hierzu einen Band mit Schlüsseltexten vorgelegt und mit einem kundigen Forschungsüberblick versehen. Die Politikerwissenschaftlerin Susanne Hoeber Rudolph veröffentlichte 1997 den Sammelband ‚Transnational Religion and Fading States‘. Speziell für die Dynamik des Katholizismus im „transnationalen Feld“ ist darin der Beitrag von Danièle Hervieu-Léger „Faces of Catholic Transnationalism: In and Beyond France“ (1997) von beispielhaftem Interesse. Sie untersucht die Spannung zwischen gegenläufigen Tendenzen eines „jungen“, „enthusiastischen“ Katholizismus, der überregional vernetzt, Teil einer internationalen religiösen Jugendbewegung geworden ist, und die integralistischen Tendenzen der Amtskirche, die um die Festigung bürokratischer Strukturen bemüht ist. José Casanova (1997) untersucht, aus der Vogelperspektive, das Verhältnis zwischen der Ausbreitung einer globalen Zivilgesellschaft, in einer Krise der Territorialstaaten, und dem gleichzeitigen Ringen der katholischen Kirche um einen katholischen Universalismus über die Einforderung der Menschenrechte. Der Papst spielt hier, sehr erfolgreich, die Rolle „of the first citizen of a catholic, that is, global and universal, human society“. Casanova 1997, 134.

4 *Ausagierte Schreckensbilder: Selbstkreuzigungen und Selbstgeißelungen auf den Philippinen*

Wir kommen zurück auf die eingangs formulierte Problemstellung: Welchen Eindruck machten die Schreckensbilder der Passion im Verlauf der philippinischen Kolonialgeschichte? Informiert durch Iletos Blick auf die ehemals unbeachtete Rolle der Passionssemantik im Prozess des entstehenden Nationalismus und instruiert durch Rafaels Konzepte von kultureller ‚Verhandlung‘ und ‚Übersetzung‘, werden scheinbar bizarre und periphere Phänomene Indizien für lokale Strategien in einem Macht-Feld, in dem kollektives Heil und persönliche Heilung, Patronage und Klientelismus gleichermaßen Bezugspunkte sind.

Die Leidenschaft, mit der die Selbstgeißelung von der indigenen Bevölkerung übernommen wurde, stimmte die Chronisten bedenklich. Der erste Jesuit, der die Flagellation auf den Philippinen eingeführt haben soll war Diego de León, der am 20. Juni 1590 seinen Fuß auf die Insel Panay gesetzt hatte. In den Berichten des Franziskaners Marcelo de Ribadeneira (1601) und des Jesuiten Pedro Chirino (1604) ist von einem beängstigenden Fanatismus zu lesen, mit welchem sich Filipinos freiwillig dieser Übung, die die Spanier *disciplina* nannten, hingaben.³² Chirino berichtet von einem Mann, der sich selbst so heftig peitschte, dass er zusammenbrach und man vermuten musste, er sei tot. Selbst Kinder waren von solcher Leidenschaft erfasst, dass sie tiefe Enttäuschung und Hoffnungslosigkeit erfüllten, wenn man ihnen die *disciplina* untersagte. Mit Verwunderung erzählt Chirino, dass die Kinder der „neuen Christen“ eine bislang unbekannte Art der *penitencia* erfunden hatten. Die ausgestreckten Arme wurden an ein Querholz gebunden und an jede Hand ein schwerer Stein befestigt. In dieser Haltung liefen die Kinder durch das Dorf, um anschließend vor der Kirche niederzuknien, „um ihre *penitencia* Gott, dem Herrn zu opfern“.³³

Zunächst beschränkte man die Flagellation auf drei Tage in der Karwoche, schließlich wurde sie auf jeden Freitag des Jahres ausgedehnt. Die ursprünglich monastische Bußübung fand auf den Philippinen Anhänger in allen gesellschaftlichen Gruppen. Mitte des 17. Jhs. schreibt Pedro Ignacio Alcina (1668), die Filipinos würden sich so heftig geißeln, dass sie davon krank würden. Verbote fruchteten nichts.

³² Der amerikanische Historiker Phelan (1959, 188, Anm. 7) listet die einschlägigen Belegstellen auf: Chirino 1604, 94, 137, 147, 176, 178, 186, 245; Ribadeneira 1601, 59-50.

³³ Gregorio 1974, 8.

Bis heute ist die blutige Selbstgeißelung, unter wechselnden Konjunkturen, weithin geübte Praxis während der *semana santa*. In den Modernisierungsschüben der zweiten Hälfte des 20. Jhs. erlebte die Selbstgeißelung einen zusätzlichen Aufschwung, der keineswegs nur von Unterprivilegierten getragen wird.³⁴ Hinzukamen ab den 60er Jahren öffentliche Selbstkreuzigungen von Männern und Frauen. Wie ich in meiner Studie zu Selbstgeißelung und Selbstkreuzigung zeige, ist der erste Blick des westlichen Betrachters auf diese Phänomene meist trügerisch.³⁵ Der Schrecken und das Pathos, welche aus westlicher Sicht mit Geißel, Kreuz und Christentum verbunden sind, – nämlich Sünde, Sühne, Selbstmarterung –, lassen sich nicht ohne weiteres auf die Philippinen übertragen. Irreführend ist es zudem, hier einen vor-modernen, „mittelalterlichen“ Katholizismus erkennen oder nachsichtig den naiven „Volks-“Katholizismus eines Dritt-Welt-Landes belächeln zu wollen. Selbstgeißelung und Selbstkreuzigung sind Bestandteile der globalen Moderne und keine archaischen Relikte. Selbstgeißelungen sind weder Instrumente einer „Tarifbuße“³⁶ noch drücken sie einen kolonial erzeugten Inferioritätskomplex aus.³⁷ Nur selten dienen sie der Sündentilgung. Im Vordergrund stehen vielmehr das Bedürfnis nach Heilung und Verpflichtungen im Rahmen des familiären Netzwerkes. Selbstgeißelungen sind mit Gelüben – *panata* – verbunden. Sehr häufig ist es die Erkrankung (oder glückliche Genesung) eines Familienmitgliedes, dass ein Geißel-Gelübde veranlasst, oder die eigene Krankheit. In der Selbstgeißelung der entblößten Rückenpartie, die den Blutfluss aus zuvor zugefügten Schnittwunden in Gang hält, wird nicht der Schmerz und das Leiden gesucht. Ganz im Gegenteil: Flagellanten berichten einhellig von Leichtigkeit und Wohlbefinden während der stundenlangen Märsche in glühender Hitze.

³⁴ Vgl. Barker n.d. (1997) und Bräunlein 2003.

³⁵ Vgl. Bräunlein 2003.

³⁶ Der einflussreiche Reformator Petrus Damiani (1007-1072) propagierte mit großem Erfolg die monastische Selbstgeißelung. Für ihn ist die Geißelung u.a. Selbstbestrafung, Martyriumsersatz und ein Mittel, um selbst zugefügten Schmerz mit himmlischer Gnade zu verrechnen. Über die Anzahl selbst verabreichter Hiebe wurde „Heils-Kapital“ angehäuft, das sich im Jenseits auszahlte. Vgl. Bräunlein 2003, 46-56.

³⁷ Dass sich im philippinischen Passions-Katholizismus und seiner Leidens-Fixierung nichts anderes als 350 Jahre verinnerlichte koloniale Unterdrückung widerspiegelt, ist eine beliebte Denkfigur philippinischer Linksinтеллектуeller. Die Passionsgeschichte ist in dieser Lesart ein Mittel der Kolonialherren, die Massen passiv und gefügig zu machen. In diesem Sinne wird Religion, wenn überhaupt, in den zahlreichen Schriften des eminent einflussreichen philippinischen Historikers Renato Constantino (1919-1999) betrachtet. Vgl. z.B. Constantino 1978.

Auch für die „neu erfundene“ Tradition der öffentlichen Selbstkreuzigungen sind es keineswegs die düsteren Motive des abendländischen Katholizismus, die in erster Linie handlungsleitend wären. Es sind nicht Buße, Askese, Leibfeindlichkeit oder apokalyptische Visionen, die hier dramatisch ausagiert würden. Auch hier geht es um Gelübde und um Heilen. In Kapitangan, einem Kreuzigungsort, den jährlich über 2000 Karfreitagspilger aufsuchen, sind es vorwiegend Frauen, die sich kreuzigen lassen und die allesamt als Heilerinnen tätig sind. Kreuzigungen sind hier nicht freiwillig, sondern erfolgen in „höherem Auftrag“.³⁸ Es ist Sto. Niño – Jesus das Kind –, welches die Kreuzigung anordnet und die Gekreuzigte dafür mit immer neuer Heilkraft (und sozialem Prestige) belohnt. Die mit realistischer Nage- lung durchgeführte Inszenierung hat viel mit südostasiatischem Schamanismus zu tun, kaum etwas mit spätmittelalterlicher Leidensmystik und gar nichts mit patho- logischem Wahn oder religiöser Verirrung. *Imitatio Christi* wird hier zu einem Tauschvorgang, in dem es um Nähe zum Gekreuzigten geht und um Macht. Die Kreuzigung ist wiederkehrendes Ritual, das für die Karriere einer Heilerin von zentraler Bedeutung ist, und dessen Dramaturgie überaus wirkungsvoll mit den Schreckensbildern der Passion spielt. Körperliche Pein und Ströme von Blut emp- finden und sehen viele Zuschauer, nicht die Akteure am Kreuz.³⁹

Das Christentum bietet mit der Erzählung von seinem gefolterten und getöte- ten Stifter einen Vorrat an Schreckensbildern, so war der Ausgangspunkt meiner Überlegungen. Die Bilder der Passion, mithin Szenen extremer körperlicher Ge- walt, sind eng an Unmittelbarkeit und Wahrheit dieser Religion gekoppelt. Auch jenseits jeder Glaubensüberzeugung sind dieses „master narrative“ und sein Bild- vorrat kulturprägend. Der Umgang mit diesem Imaginationsangebot unter den Be- dingungen des Kolonialismus wurde entlang von Leitmotiven wie „Handlung“, „Aneignung“, „Übersetzung“, „Lokalisierung“ untersucht. Zutage treten unter-

³⁸ In einem zweiten, noch berühmteren Ort öffentlicher Selbstkreuzigungen, in San Pedro Kutud (Provinz Pampanga), sind es ausschließlich Männer, die sich kreuzigen lassen. Hier wurde die philippinische Selbstkreuzigung erstmals „erfunden“. Es war der Heiler Arsenio Añoza, der sich dort am Karfreitag 1961 kreuzigen ließ. Der britische Ethnologe Nicholas Barker untersuchte die Tradition der Selbstkreuzigungen in San Pedro Kutud und konnte Añoza noch vor dessen Tod (1993) interviewen. Vgl. Barker n.d.

³⁹ Die Gekreuzigten befinden sich einem Trance-Zustand. Die damit verbundene Schmerz- unempfindlichkeit gilt als Beweis für die Nähe Christi und authentisches Erwähltsein. Zu ritual- und performanztheoretischen Aspekten der philippinischen Selbstkreuzigungen siehe das Kapitel „Theatralität und Macht“ in Bräunlein 2003, 654-673.

schiedliche Verwendungszwecke, die der Positionierung der Akteure in einem Macht-Feld dienen. Die hier vorgestellten Überlegungen sind damit sowohl ein Plädoyer für die religionshistorische Thematisierung von „visueller Kultur“ ebenso wie für die Bedeutung des Konzeptes von „lokaler Religionsgeschichte“. Der Blick auf das Lokale und auf Vorgänge von Lokalisierung wecken die Wahrnehmung von Differenz. Aus ‚dem‘ Katholizismus werden Praktiken, Begegnungen, Geschichten, Konflikte „vor Ort“. Semantische wie pragmatische Ebenen religiöser Kommunikation werden damit transparent.⁴⁰

Die Geschichte des „catholicism in practice“ ist ein fortlaufender Prozess „of new agents and devotions creating a commonality across boundaries of place and nation, and a constant adaptation and cooptation of the general agents and devotions for local purposes“, wie William Christian formuliert.⁴¹ Bilder von Gewalt, das sollte deutlich werden, sind in dieser Geschichte ständig, und nicht nur hintergründig präsent.

⁴⁰ Vgl. hierzu Kippenberg 1995.

⁴¹ Christian 1989, 179.

Bibliographie

- Alcina, F.I. 1668. „Historia de las islas e indios de Bisayas“, /*Philippiniana sacra*./ 14-20.
- Angenendt, A. 1994. /*Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*./ München.
- Aragon, L.V. 2000. /*Fields of the Lord. Animism, Christian Minorities, and State Development in Indonesia*./ Honolulu.
- Barker, N. n.d. (1997). „The revival of religious Self-Flagellation in Lowland Christian Philippines“, /www2.hawaii.edu/~millado/flagellationfolder/flagellation.html(15.01.04)/
- Becker, D. 1997. „Junger Wein und Neue Schläuche. Theologische Wissenschaft heute und der Fachbereich: Religionen, Mission, Ökumene“, /augustana.de/downloads/wein.pdf (15.01.04)/.
- Belting, H. 1993. /*Das Ende der Kunstgeschichte. Eine Revision nach zehn Jahren*./ München.
- Belting, H. 2001. „Medium – Bild – Körper. Einführung in das Thema“, /Belting, H., *Bild-Anthropologie*./ München. 11-55.
- Benda, H. 1965. „Peasant movements in colonial Southeast Asia“, /*Asian Studies*/ 3. 420-434.
- Beyer, Peter (Hg.) 2001. /*Religion im Prozeß der Globalisierung*./ Würzburg.
- Bräunlein, P.J. 2003. /*Pasyon. Religionswissenschaftliche und ethnologische Untersuchungen zu Selbst-Geißelung und Selbst-Kreuzigung auf den Philippinen und im Abendland*./ Marburg. [Habilitationsschrift, unveröffentlicht]
- Bräunlein, P.J. 2004. „Bildakte. Religionswissenschaft im Dialog mit einer neuen Bildwissenschaft“, /Luchesi, B. & K. von Stuckrad (eds.), *Religion im kulturellen Diskurs. Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag*./ Berlin. 195-233.
- Bredenkamp, H. & G. Werner (Hg) 2003. /*Bilder in Prozessen. [= Bildwelten des Wissens. Kunsthistorisches Jahrbuch für Bildkritik, Bd.1, 1]*./ Berlin.
- Brown, P. 1981. /*The Cult of Saints*./ Chicago.
- Burdick, J. 1999. /*Blessed Anastácia. Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*./ New York.
- Casanova, J. 1997. „Globalizing Catholicism and the Return to a ‘Universal’ Church“, /Hoerber Rudolph, Susanne (ed.) 1997. /*Transnational Religion and Fading States*./ Boulder. 121-143.
- Childs, P. & R.J.P. Williams 1997. /*An Introduction to Post-Colonial Theory*./ London.
- Chirino, P. 1604. /*Relación de las Islas Filipinas i de lo que en ellas an trabajado los padres de la Compañia de Jesús*./ Rom.
- Christian, W. 1989. /*Local Religion in Sixteenth-Century Spain*./ Princeton.
- Constantino, R. 1978. /*Neocolonial Identity and Counter-Consciousness. Essays on Cultural Decolonisation*./ London.
- Cooper, F. 1994. „Conflict and Connection: rethinking African colonial history“, /*American Historical Review*./ 99, 5. 1516-1545.
- Dempsey, C.G. 2001. /*Kerala Christian Sainthood. Collisions of Culture and Worldview in South India*./ Oxford.
- Delgado, M. 2003. „Religionswissenschaft und Theologie zwischen Grenzziehung und Grenzvermischung“, /*Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*./ 87,1. 1-2.

- Gregorio, I. 1994. "The Early 17th Century Penitencia.", /Philippine Panorama./ 27 (March). 8.
- Groebner, V. 2003. /Ungestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter./ München.
- Hobsbawm, E.J. 1959. /Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries./ Manchester.
- Hoerber Rudolph, Susanne (ed.) 1997. /Transnational Religion and Fading States./ Boulder.
- Huber, H.D. & Kerscher, G. 1998. „Kunstgeschichte im „Iconic Turn“. Ein Interview mit Horst Bredekamp“, /Kritische Berichte. Zeitschrift für Kunst- und Kulturwissenschaften, Sonderheft Netzkunst./ 26,1. 85-93.
- Ileto, R. 1978. /Pasyon and Revolution. Popular Movements in the Philippines, 1840-1910./ Quezon City.
- Jameson, F. 1991. /Postmodernism. The cultural logic of late imperialism./ Durham.
- Jaeschke, W. 2001. „Säkularisierung“, /Cancik, H. et al. (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. V./ Stuttgart. 9-20.
- Kinnard, R. & T. Davis 1992. /Divine Images. A History of Jesus on the Screen./ New York.
- Kippenberg, H.G. 1995. "Einleitung: Lokale Religionsgeschichte von Schriftreligionen. Beispiele für ein nützliches Konzept“, /Kippenberg, H. G. / Luchesi, B. (Hg.), Lokale Religionsgeschichte./ Marburg. 11-20.
- Koselleck, R. 1975. „Fortschritt“, /Brunner, Conze, Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. II./ Stuttgart. 351-423.
- Lentes, T. 2003. „Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters“, /Schreiner, K. (Hg.), Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen./ München. 179-220.
- Löwith, K. 1967 (1949). /Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie./ Stuttgart.
- Maier, H. 1996. /Das Kreuz im Widerspruch. Der Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse./ Freiburg.
- Meyer, B. 1999. /Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana./ London.
- Miller, D. 1995. „Consumption and Commodities“, /Annual Review of Anthropology./ 24. 141-161.
- Pfnür, V. 1999. „Das Kreuz: Lebensbaum in der Mitte des Paradiesgartens. Zur Bedeutung der christlichen Kreuzessymbolik“, /Garten des Lebens. Festschrift für Winfrid Cramer, hg. v. M.-B. von Stritzky & C. Uhrig./ Altenberge. 203-222.
- Phelan, J.L. 1959. /The Hispanization of the Philippines./ Madison.
- Pfrunder, P. 1989. /Pfaffen, Ketzer, Totenfresser. Fastnachtskultur in der Reformationszeit./ Zürich.
- Rafael, V. 1988. /Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule./ Quezon City.
- Ribadeneira, M. de 1601. /Historia des la islas del archipiélago Filipino y reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Camboxa y Iappón, y de lo sucedido en ellos a los religiosos descalzos de la orden del seraphico padre Francisco de la provincia de San Gregorio de las Philipinas./ Barcelona.
- Said, E. 1978. /Orientalism./ New York.

- Said, E. 1993. /Culture and Imperialism./ New York.
- Schottroff, L. & D. Sölle & B. von Wartenberg-Potter 1987. /Das Kreuz. Baum des Lebens./ Stuttgart.
- Schreier, R.J. 1985. /Constructing Local Theologies./ London.
- Schumacher, J.N. 1996. /The Making of a Nation. Essays on Nineteenth-Century Filipino Nationalism./ Quezon City.
- Sedmak, C. 2000. /Lokale Theologien und globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht./ Freiburg.
- Shohat, E. & Stam, E. 1994. /Unthinking Eurocentrism./ New York.
- Spittler, G. 2002. „Globale Waren – Lokale Aneignungen.“ /Hauser-Schäublin, B. & U. Braukämper (Hg.), Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen./ Berlin. 15-30.
- Sturtevant, D.R. 1969. /Agrarian Unrest in the Philippines./ Athens.
- Sturtevant, D.R. 1976. /Popular Uprisings in the Philippines, 1840-1940./ Ithaca.
- Tweed, O. 1997. /Our Lady of the Exile. Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami./ New York.
- Young, Robert J.C., 2001. /Postcolonialism: An Historical Introduction./ Oxford.