

Evangelisierung

Die Freude des Evangeliums miteinander teilen

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Das Evangelisierungswerk auf den Philippinen während der Kolonialzeit.

Die missionarischen Methoden und ihre Ambivalenz

von Daniel Franklin E. Pilario

Einleitung

Es heißt, die Philippinen hätten „300 Jahre in einem katholischen Kloster und 50 Jahre in Hollywood“ gelebt.¹ Angespielt wird damit auf die beiden längsten Perioden der Kolonialherrschaft auf der Inselgruppe – erst unter den Spaniern (1521–1898) und dann unter den Amerikanern (1898–1946). „*En servicio de ambas Majestades*“ (im Dienste beider Majestäten) – eine Formulierung, die sich auf vielen amtlichen Dokumenten findet – verdeutlicht die Verquickung zwischen Kirche und Politik während der Herrschaft der spanischen Kolonialmacht auf den Philippinen. Horacio de la Costa, der große philippinische Historiker und Jesuit, schreibt dazu:

„Das ist es, was den Anspruch auf die uneingeschränkte Loyalität aller Untertanen der spanischen Krone, von den niedersten zu den höchsten Rängen, von Manila bis Madrid, geltend machte: seine Majestät der König in der weltlichen Ordnung und die Majestät Gottes in der geistigen Ordnung. Die Kirche widmete sich natürlich in erster Linie dem Dienst an Gott, der Staat hingegen dem Dienst am König; dennoch wäre es ein großer Fehler zu glauben, dass dies eine Aufteilung der Arbeit beziehungsweise der Macht bedeutet hätte. In der Verfassung Spaniens und des spanischen Weltreiches diente jeder beiden Majestäten: Gott und Kö-

¹ Stanley Karnow, *In our Image. America's Empire in the Philippines*, New York 1989, S. 9.

nig. Kirche und Staat mögen keine Einheit gewesen sein, strikt getrennt waren sie jedoch auch nicht. Vielmehr waren sie integrale Bestandteile eines Systems, das man je nach Perspektive als zivilisierende Kirche oder missionarischen Staat sehen kann.“²

Das durch das *Patronato Real* ermöglichte Evangelisierungsprojekt war missionarisch und zivilisierend gleichermaßen. Der Ordensbruder hatte zugleich eine missionarische und eine politische Funktion. Er war Staatsdiener des Reiches und Missionar Gottes. Noch in der Phase der Auflösung dieser religiös-politischen Struktur in der nachspanischen Ära begegnet uns dieses Muster. Das Kolonialisierungsprogramm der Amerikaner auf den Philippinen war zugleich Gottes Geschäft und ein einträgliches Geschäft. Einer Gruppe amerikanischer Methodistenpfarrer beschrieb Präsident William McKinley den Beschluss, die Philippinen zu annektieren, einst als Eingebung des göttlichen Geistes.³ Dieses kollusive Zusammenwirken von geistlicher und imperialer Macht in den beiden kolonialen Epochen auf den Philippinen hat für das Evangelisierungswerk der Kirche weitreichende Folgen.

In diesem Aufsatz geht es ausschließlich um die erste Missionierung unter spanischer Herrschaft sowie die Evangelisierungsmethoden der spanischen Missionare, die ich untersuchen und bewerten

² Horacio de la Costa, *Readings in Philippine History*, Makati ²1992, S. 58.

³ „Und eines Nachts wurde es mir klar – ich weiß nicht wie, aber plötzlich wusste ich es: (1) dass wir die Philippinen nicht den Spaniern überlassen dürfen – das wäre feige und unehrenhaft; (2) dass wir sie weder Frankreich noch Deutschland überlassen dürfen – unseren Konkurrenten im Osten – das wäre geschäftsschädigend und unrühmlich; (3) dass wir sie keinesfalls sich selbst überlassen dürfen – denn sie waren noch nicht bereit für die Selbstverwaltung und würden schon bald in Anarchie und Chaos versinken – schlimmer noch als unter den Spaniern; und (4) dass uns folglich nichts anderes blieb, als sie unter unsere Fittiche zu nehmen und den Philippinern Bildung angedeihen zu lassen und sie zu erbauen und zu zivilisieren und zu christianisieren und mit Gottes Gnade unser Bestes für sie zu tun – unsere Brüder und Schwestern, für die Jesus Christus ebenfalls starb.“ Ebenda, S. 219.

werde. Dazu stelle ich die kolonialen Evangelisierungsbestrebungen zunächst in den Kontext eines speziellen Arrangements zwischen Politik und Kirche – das sogenannte *Patronato Real*. Anschließend werde ich einige Methoden der Verkündung des Evangeliums untersuchen, derer sich die ersten spanischen Missionare bedienten. Abschließend werde ich versuchen, diese Methoden im Hinblick auf ihre Instrumentalisierung durch die sozio-politischen und wirtschaftlichen Kräfte ihrer Zeit zu bewerten. Konträr zu den Kirchenhistorikern, die die Bemühungen der spanischen Missionare glorifizieren, aber auch zur Literatur der Glaubensgegner, die sie dämonisiert, vertrete ich in diesem Aufsatz die Meinung, dass die spanische Evangelisierung im besten Fall ambivalent ist. Von unserer Seite erfahren die missionarischen Bestrebungen weder eine Würdigung noch eine pauschale Verurteilung. Jedes Ereignis und jede Praxis muss durch das kritische Studium vorhandener historischer Quellen vor dem Hintergrund der sonstigen sozio-politischen Faktoren betrachtet werden. Damit tragen wir dem Umstand Rechnung, dass das Verständnis für historische Ereignisse beziehungsweise die Bewertung eines historischen Vorhabens – neben dem Verstehen der bewussten Absichten der Menschen vor dem Hintergrund anderer sozialer Kräfte – auch die Wahrnehmung dieses Ereignisses oder Vorhabens durch andere und seine unbeabsichtigten Folgen einschließen muss.

Das *Patronato Real* und die spanischen Missionen

Das Evangelisierungswerk auf den Philippinen unter spanischer Besetzung ist innerhalb des Rahmens zu betrachten, den die Beziehungen zwischen Kirche und Staat schufen: das sogenannte *Patronato Real de las Indias* – „eine Reihe von Verträgen zwischen dem Heiligen Stuhl und der spanischen Krone ... die [später] von spanischen Rechtsgelehrten und Theologen zu einem gesetzlichen Rahmen mit Standardpraktiken und -prozeduren weiterentwickelt wurden, der bis zum Zerfall des spanischen Weltreichs im späten 18. und 19. Jahrhun-

dert in Kraft blieb“.⁴ Zusammenfassend heißt es dort, dass Spanien den Auftrag habe, den Katholizismus in all seinen Kolonien zu verbreiten, zu bewahren und zu verteidigen (sprich: das Evangelisierungswerk zu unterstützen). Im Gegenzug werde Spanien dafür vom Heiligen Stuhl als „Schutzherr“ der Kirche der Indias anerkannt (was zugleich die Anerkennung des „rechtmäßigen Anspruchs auf die eroberten Kolonien“ bedeutet). Das gibt der spanischen Krone bestimmte Rechte in Bezug auf die Kirchenverwaltung, darunter: (1) das Recht, einer Ordensgemeinschaft Gebiete zur Evangelisierung zuzuteilen; (2) das Recht, die Entsendung oder den Verbleib von Missionaren in den Kolonien zu genehmigen; (3) das Recht, Bischöfe zu ernennen – mit der Maßgabe, dass diese Ernennungen *pro forma* erfolgen und vom Heiligen Stuhl automatisch akzeptiert werden; (4) das Recht, die vom Ortsbischof in die Gemeinden berufenen Gemeindepriester zu bestätigen; (5) das Recht, die Kommunikation zwischen dem Heiligen Stuhl und der Kirche in den Indias zu zensieren (Korrespondenz in die Indias hatte über den königlichen Rat zu laufen, der das Recht hatte, „die Weiterleitung derartiger Korrespondenz an ihre Adressaten zu erlauben oder zu verweigern“⁵), und (6) das Recht, Gemeindepriester mit zivilen Aufgaben, das hieß, die Aufstellung von Abgabelisten, die Aufsicht bei Wahlen oder öffentlichen Arbeiten zu betrauen.⁶

Angesichts einer solchen Konstellation sind Spannungen zwischen den Bischöfen/Priestern und den Vertretern der Krone in der Kolonie vorprogrammiert. Deutlich traten diese beispielsweise bei den von Bischöfen vorgenommenen Ernennungen zutage, bei denen sich die Generalgouverneure das Vetorecht vorbehielten. So forderte beispielsweise der Gouverneur Sebastián Hurtado de Corcuera (1634–1639), dass sich Fray Hernando Guerrero, Erzbischof von Ma-

⁴ Diesbezüglich halten wir uns an Horacio de la Costa, „Church and State under the Patronato Real“, in: Ders., *Selected Studies in Philippine Colonial History*, zusammengestellt und herausgegeben von Roberto Paterno, Quezon City 2002, S. 50–65.

⁵ Ebenda, S. 51–52.

⁶ Vgl. ebenda.

nila, seiner Politik fügte. Als dieser sich weigerte, befahl Corcuera, ihn festzunehmen. Es wurden Soldaten geschickt, um den Befehl auszuführen, aber der Erzbischof verhinderte, dass man ihn berührte, indem er die Monstranz mit dem Allerheiligsten Sakrament in ihr als Schutzschild verwendete. Die Soldaten mussten stundenlang warten, bis er müde wurde und die Monstranz losließ. Später wurde der Erzbischof ins Exil auf die Insel Corregidor in der Bucht von Manila verbannt. Vor seinem Abzug belegte er die Stadt jedoch mit dem Interdikt. Vor Aufhebung dieses Interdikts konnten keine Messen gelesen, keine anderen Sakramente gefeiert und keine Beisetzungen durchgeführt werden. Letztlich musste sich der Gouverneur dem Druck der Straße beugen und den Erzbischof schon nach einer Woche wieder freilassen.⁷

Spannungen gab es jedoch nicht nur zwischen Kirche und Staatsmacht, sondern auch zwischen Politik und Wirtschaft. Einen dramatischen Höhepunkt fanden diese im Oktober 1719, als die Kaufleute von Manila den damaligen Gouverneur Fernando de Bustamante (1717–1719) des Amtsmissbrauchs und der Korruption bezichtigten. Als die Kaufleute in den Kirchen Asyl suchten, ließ Bustamante die Geistlichen gefangen nehmen – am Ende sogar den alten Erzbischof Cuesta. Als dies bekannt wurde, griffen die Menschen zu den Waffen. Auch als sie drohten, den Palast zu stürmen, gab der Gouverneur nicht nach. Stattdessen ließ er seine Soldaten auf sie schießen. Letztlich wurde der Gouverneur jedoch ergriffen, verurteilt und zusammen mit seinem Sohn hingerichtet. „Daraufhin erhob sich von der Menge ein einstimmiger Schrei, der in der ganzen Stadt zu hören war: ‚Der Tyrann ist tot! Lang lebe der Glaube!‘“⁸

⁷ Vgl. ebenda, S. 55–56.

⁸ Horacio de la Costa, *Readings in Church History*, Malcati 1992, S. 62–63.

Methoden der Evangelisierung unter kolonialer Herrschaft

Unter dieser spannungsgeladenen Konstellation setzte die Kirche ihre Mission der Verkündung des Evangeliums fort. Die Komplexität dieses Unterfangens wurde von de la Costa sehr beredt beschrieben: „In Begleitung der Soldaten und Matrosen, die für die spanische Krone die Philippinen erobern sollten, kamen Missionare, die die Inselgruppe für den christlichen Glauben gewinnen sollten. Theoretisch ließen sich diese beiden Ziele der Kolonialpolitik einfach miteinander verknüpfen. Die Praxis sah jedoch so aus, dass die Eroberung die Missionierung erschwerte. Welche Anziehungskraft sollte die Religion der Eroberer auf die Eroberten auch ausüben? Wie kann das Evangelium Christi mit dem Schwert verbreitet werden? Unter dem Strich bleibt jedoch der Umstand, dass es den Spaniern tatsächlich gelang, die Philippiner zum Christentum zu bekehren.“⁹ Den spanischen Missionaren ging es um die „geistige Eroberung der Köpfe und Herzen der Eingeborenen“, die in ihren Augen die „einzige Rechtfertigung für die militärische Eroberung“ lieferte.¹⁰ Wie gingen sie diese gigantische Aufgabe an? Welche Mittel und Methoden nutzten sie? Die Geschichtswissenschaft hat diesbezüglich schon einige Arbeit geleistet. Der Kürze halber werde ich die Motive und Methoden unter folgenden Überschriften kategorisieren: Neuordnung des Raumes, Erziehung im Glauben, Sakramente und Konvertierung sowie Inkulturation und integrale Evangelisierung.

⁹ Ebenda, S. 24.

¹⁰ John Leddy Phelan, *The Hispanization of the Philippines. Spanish Aims and Filipino Responses*, Madison 1959, S. 53.

Neuordnung des Raumes

Die über mehr als 7000 Inseln verstreut lebende Urbevölkerung der Philippinen wurde von den spanischen Chronisten als „ohne Staat“ (*sin policia*) lebend beschrieben.¹¹ Für die Spanier ist Zivilisation eng mit der Stadt verknüpft – ein Konzept, das auf die griechische *polis* zurückgeht. Ohne Staat, also ohne politische Ordnung zu leben, ist in ihren Augen gleichbedeutend mit Barbarei. Um die Zivilisation zu verbreiten und die Voraussetzungen für die „geistige Eroberung“ zu schaffen, musste die verstreut lebende Bevölkerung zunächst in verdichteten Dörfern „konzentriert“ werden. Man förderte die Menschen, *bajo de la campana* zu leben, also in Hörweite der Kirchenglocke. Mit dem Begriff *reducción* (Konzentration) wurde dieselbe Vorgehensweise auch im kolonialen Mexiko und Peru beschrieben. Diese verwaltungstechnische Neuordnung des Raumes fand auf den Philippinen in den 1580ern und 1590ern statt. Es gab viele Faktoren, die dazu führten, dass sich die Filipinos diesem Konzentrationsbestreben vehement widersetzten. Zum einen waren es wirtschaftliche Faktoren: Die Philippiner waren Subsistenzbauern. Mithin gab es für sie keinen Grund, ihre kleinen Höfe zu verlassen und in Dörfer umzuziehen. Zum anderen waren die neuen Dörfer einfache Ziele für Überfälle durch die Moros, besonders auf den Visayas-Inseln. Mitunter wurden die Menschen vom Militär zur Umsiedlung gezwungen. In erster Linie dienten jedoch die farbenfrohen zeremoniellen Feste der Kirche zur Karwoche, zu Weihnachten oder zu Patrozinien dazu, die Menschen in die Zentren (*cabecera*) zu locken. Im Zuge dessen entstanden der so lebendige und im Volk verankerte Katholizismus und die Religiosität, wie sie uns bis heute begegnen. Weil diese Feste jedoch nur gelegentlich stattfanden, kehrten die Menschen auf ihre Höfe zurück und kamen erst zur nächsten liturgischen Festzeit wieder – dieses *cabecera-visita*-System macht die philippinische Ausprägung des Projekts der *reducción* so einzigartig. Die *cabecera* war das Zentrum (häufig im

¹¹ Vgl. ebenda, S. 44–49.

Flachland), in dem der Gemeindepriester wohnte; die *visitas* waren kleine Kapellen im Umland, die vom Gemeindepriester gelegentlich und am häufigsten während der jährlichen Schutzheiligenfeste aufgesucht wurden. Diese Gemeindestruktur ist bis heute erkennbar. Wie erfolgreich war dieses Projekt? Phelan schreibt: „Die Ergebnisse waren mit Sicherheit nicht so berauschend, wie sich die Missionare das gewünscht hatten, aber die dezentralen Strukturen aus der Zeit vor der Eroberung wurden hinreichend verdichtet, um die Philippiner in Kontakt mit der spanischen Kultur¹² und dem christlichen Glauben zu bringen.

Eine weitere Neuordnung des Raumes im Zuge der Missionierung stellen die Verteilung der Ordensgemeinschaften auf die verstreuten Inseln sowie die verschiedenen Sozial- und Sprachgemeinschaften dar.¹³ Zu Beginn der spanischen Ära musste man aufgrund offenkundiger Schwierigkeiten Missionen aufgeben – Gründe waren die verstreut lebende Bevölkerung, der Mangel an Kirchenpersonal und die herrschende Sprachenvielfalt. Zugunsten eines stärker strategisch angelegten Evangelisierungsprozesses teilten die vier ursprünglichen Missionarsgruppen den erreichbaren Raum unter sich auf. Die zentral gelegene Tagalog-Region wurde unter allen aufgeteilt, aber der größere Teil ging in erster Linie an die Augustiner und Franziskaner, die als erste in diesen Gegenden eingetroffen waren. Die Jesuiten erhielten einen kleineren Teil, während sich die Dominikaner um die Chinesen in Parián kümmerten. Außerhalb von Manila übernahmen die Augustiner Pampanga und Ilokos; die Franziskaner gingen nach Bicol; die Dominikaner kümmerten sich um Pangasinan und Cagayan Valley; die Jesuiten und Augustiner teilten die Bisayan-Inseln unter sich auf. Die Jesuiten gingen auch nach Mindanao und blieben der einzige Orden, der bis zum Eintreffen der Rekollekten auf dieser

¹² Ebenda, S. 49.

¹³ Die offizielle Aufteilung der Provinzen unter den Orden erfolgte mit dem königlichen Erlass von 1594. Die Missionsarbeit dieser Orden wird ausführlicher geschildert in: Pablo Fernandez, *History of the Church in the Philippines, 1521–1898*, Manila 1979, S. 19–27.

Insel tätig war. Die Augustiner-Rekollekten, die erst 1606 eintrafen, erhielten einige wenige Gemeindebezirke, die über die ganzen Inseln verstreut waren, übernahmen nach der Vertreibung der Jesuiten jedoch deren Gebiete. Diese ethno-linguistische Verteilung der Missionsgruppen war auch insofern praktisch, als dass sie das Erlernen der jeweiligen Sprachen ermöglichte, weil die Evangelisierung in der Sprache der Einheimischen erfolgte. Die Ordensbrüder erlernten also die örtlichen Sprachen und waren die Ersten, die Grammatiken und Wörterbücher, gedruckte Katechismen, Predigten und *confessionarios* verfassten.

Erziehung im Glauben

Die von Fray Juan de Plasencia verfasste *Doctrina Christiana* (1593) war das erste Buch auf den Philippinen, das sowohl in Spanisch als auch in Tagalog erschien.¹⁴ Es handelt sich dabei um ein katechetisches Handbuch mit den Grundgebeten (Vaterunser, Ave Maria, Glaubensbekenntnis und Salve Regina); den Glaubenssätzen, den sieben Sakramenten, den sieben Todsünden, den zehn Geboten, den fünf Geboten der Kirche und der Generalbeichte. Trotz der langen Schriftkultur auf den Philippinen (so wurde schon lange vor Ankunft der Spanier die *baybayin*-Schrift verwendet), war die *Doctrina* aufgrund der hohen Druckkosten nicht zur allgemeinen Verteilung vorgesehen. In erster Linie diente sie den Gemeindepriestern als katechetischer Leitfaden. Die Katechese selbst erfolgte meist mündlich. Chronisten berichten jedoch, dass Kinder nach der Sonntagsmesse den Inhalt der *Doctrina* in der Kirche rezitieren mussten. Es folgten

¹⁴ Auf der Titelseite heißt es: *Doctrina Christiana en Lengua Espanola Y Tagala corregida Reglos por Los Religiosos de las Ordenes Impressa con Licencia en (San) Gabriel de las Orden de (Santo) Domingo. En Manila, 1593* (Christliche Glaubenslehre in spanischer Sprache und Tagalog mit Regeln für den religiösen Orden. Gedruckt mit Erlaubnis [Imprimatur] des Dominikanerordens vom Heiligen Gabriel, Manila 1593).

kreative Adaptionen. Die Jesuiten beispielsweise übersetzten sie in Anpassung an traditionelle Gesänge bei der Feldarbeit und beim Paddeln in Bisayan-Verse.¹⁵ Weil die Philippiner die Glaubenslehren jedoch nur für das papageienartige Nachplappern auswendig lernten, hatten viele Missionare ihre Zweifel an der Tiefe des Verständnisses der Gläubigen für die Glaubensgrundsätze.

Daraus ergab sich die Notwendigkeit von Schulen. Ein weiterer Kirchenhistoriker und Jesuit, John Schumacher, schreibt: „Die Missionare merkten, wie schwer es war, bei den Älteren ein tieferes Verständnis zu vermitteln und mussten sich häufig mit Grundwissen von den christlichen Lehren und dem Auswendiglernen der wichtigsten Gebete bescheiden. Die jüngere Generation hingegen konnte schon in jungen Jahren tief im Glauben verankert werden. Zudem diente die Arbeit in den Schulen mit ihnen auch dazu, die Älteren neugierig zu machen und zu bilden. Die Schulen waren wohl in der Regel an die Pfarrgemeinden angegliedert. In den großen Städten richtete man jedoch die sogenannten *seminario de Indios* oder Internatsschulen für die Jungen aus den angrenzenden Distrikten ein. Dort lebten sie zusammen und bekamen eine solide Basis im Hinblick auf christliches Leben und Lehre vermittelt.“¹⁶ Wie bei ihren europäischen Pendanten im Mittelalter lehrten die Internatsschulen auf den Philippinen nicht nur den katholischen Glauben, sondern unter anderem auch Fächer wie Lesen, Schreiben und Musik. Und wie die mittelalterlichen Dom- und Klosterschulen waren sie auch an ein *convento* angegliedert – ein Begriff, der ursprünglich ein Kloster bezeichnete, weil die ersten spanischen Gemeindepriester meist den Mönchsorden angehörten. Daher werden alle Pfarrhäuser bis heute als *conventos* bezeichnet, obwohl sie häufig nur von einem

¹⁵ Vgl. John Leddy Phelan, a. a. O., S. 58. Siehe auch Miguel Bernad, „The Beginnings of Evangelization and the First Church in Mindanao“, in: Ders., *The Great Island. Studies in the Exploration and Evangelization of Mindanao*, Quezon City 2004, S. 49.

¹⁶ John Schumacher, *Readings in Philippine Church History*, Quezon City 1987, S. 48.

Priester bewohnt werden und mitunter nicht einmal einem Mönchsorden gehören.

Konversion und die Sakramente

Die Konversion zum neuen Glauben war keine spontane Reaktion auf das Eindringen der Auslandsmissionare in die einheimische Bevölkerung. Vielmehr waren diese ersten Begegnungen von Misstrauen, gewaltsamem Widerstand und Desinteresse geprägt. Häufig mussten Missionare erleben, dass ihre Hütten niedergebrannt, ihr Besitz gestohlen und ihre Trinkwasserquellen vergiftet wurden. Es kann also keine Rede davon sein, dass den Einheimischen der Glaube aufgezwungen wurde. Die Missionare bedienten sich kreativerer Mittel als Zwang und Gewalt, um den Menschen den Glauben näherzubringen. So war beispielsweise die Taufe nicht nur als Reinwaschen der Seele von der Sünde, sondern auch als Heilung des Körpers von seinen Gebrechen angelegt.¹⁷ Die Chroniken berichten in der Tat von Wunderheilungen, die das Taufwasser bewirkt haben soll. Weil Heilung stets ein fundamentales Bedürfnis ist, begannen die Menschen die Taufe zu fordern. Zudem baten die Missionare Eltern und Ältere, ihre Kinder in ihre Obhut zu geben. Die Schule wurde zum zentralen Instrument der Katechese. Sobald die Kinder unterwiesen waren, wurden auch die Dorfältesten und Älteren neugierig und konnten überzeugt werden. „Mit der Bekehrung der Anführer der Gemeinschaft wurde die Taufe ihrer Anhänger zum Selbstläufer.“¹⁸ Es mag auch Fälle gegeben haben, in denen die Taufe hastig und schlecht vorbereitet vollzogen wurde. Die meisten Missionare verwendeten jedoch große Sorg-

¹⁷ Vgl. John Leddy Phelan, „Prebaptismal Instruction and the Administration of Baptism in the Philippines during the Sixteenth Century“, in: Gerald Anderson (Hrsg.), *Studies in Philippine Church History*, Ithaca/London 1969, S. 22–43.

¹⁸ John Leddy Phelan, *The Hispanization of the Philippines. Spanish Aims and Filipino Responses*, Madison 1959, S. 55.

falt auf das Spenden des Sakraments. Es gab sogar Fälle, in denen die Taufe deshalb verschoben wurde. Ein Beispiel dafür ist diese Richtlinie für Missionen der Jesuiten: „Nicht die Anzahl der Taufen darf maßgeblich sein, sondern dass sie gut vorbereitet sind und dass die frisch Getauften wie Christen leben. Auch wenn es nur wenige sein mögen, so müssen sie in ihren Dörfern gute Vorbilder sein.“¹⁹ Dadurch gewannen die nachtäuferliche Katechese und die weiterführende Bildung an Bedeutung. Dabei half die katechetische Rezitation der *Doctrina* in der *cabecera* an Sonntagen. Dasselbe gilt für die Ausbildung der jüngeren Konvertiten an den Internatsschulen.

Für den Empfang der Sakramente gab es viele kulturelle Hürden: Polygamie, Scheidung, Wucher, Sklaverei, Sexualpraktiken, Trunkenheit usw. – bei den Filipinos vor der Eroberung weitverbreitete Praktiken.²⁰ Die Missionare trugen dafür Sorge, dass keiner zur Taufe zugelassen wurde, der die Grundsätze und Moralvorstellungen des christlichen Glaubens nicht verinnerlicht hatte. Die Dominikaner befolgten dabei folgende Richtlinie: „Man wäre schlecht beraten gewesen, trotz bestehender Zweifel und der Gefahr, den Getauften ohne einen Lehrer unter die Heiden zu entlassen, ausnahmslos jeden zu taufen. Denn mit Sicherheit wären sie – auf sich allein gestellt – schon bald in ihre teuflischen Riten zurückgefallen, nicht nur durch den Druck der anderen Ungetauften, sondern auch aufgrund der Schwäche derer, die erst kürzlich im Glauben wiedergeboren wurden, sowie ihrer schwach ausgeprägten spirituellen und natürlichen Energie. Denn alle waren sie korrumpiert durch ihre vielen bösen Angewohnheiten, mit denen sie aufgewachsen waren und ihr ganzes Leben gelebt hatten.“²¹ Wenn es diese Hindernisse für die Taufe gab, galt das auch für die Sakramente der Ehe und der Buße. Es war ein steiniger Weg, die Menschen davon zu überzeugen, sich den Regeln der neuen katholischen Moral zu fügen, ganz zu schweigen davon, nach ihnen zu leben. Im Allgemeinen wurden Teile der Bevölkerung bekehrt, die

¹⁹ John Schumacher, a. a. O., S. 42.

²⁰ Vgl. ebenda, S. 61–74.

²¹ Ebenda, S. 43.

Mehrheit lebte jedoch weiter nach angestammten Traditionen. John Leddy Phelan schreibt dazu: „Gegen Ende des 17. Jahrhunderts traten die Unzulänglichkeiten der missionarischen Bestrebungen immer deutlicher zutage. Drei Sakramente – Firmung, letzte Ölung und Weihe – waren im spirituellen Leben der Filipinos von geringerer Bedeutung. Im Hinblick auf Buße und Eucharistie erfüllte man nur die von der Kirche festgelegten Mindestvorgaben ... Dennoch lässt sich sagen, dass die Christianisierung der Philippiner trotz großer Hürden wie Priestermangel und einer verstreut lebenden und vielsprachigen Bevölkerung letztlich gelang.“²²

Inkulturation und integrale Evangelisierung

Inkulturation und integrale Evangelisierung sind Begriffe, die erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entstanden. Wenn wir die Berichte spanischer Chronisten und Missionare lesen, spüren wir neben diesen zeitgenössischen Evangelisierungsidealen auch einen gewissen Heroismus. Da war zum einen die Entscheidung, sich bei der Verbreitung des Glaubens der Sprachen der Einheimischen zu bedienen. Die *Doctrina Christina* war dreisprachig – Spanisch, latinisiertes Tagalog und Tagalog in *baybayin*-Schrift. Theologische Konzepte wurden ebenfalls in lokale Sprachen umgesetzt – mit Ausnahme derer, für die es kein Äquivalent gab oder wo dies Verwirrung gestiftet hätte – *Dios*, *Espiritu Santo*, *sacramento* usw.²³ Die Missionare waren die ersten, die örtliche Sprachen beherrschten und Wörterbücher, Grammatiken sowie religiöse Literatur verfassten. Zum anderen erwies sich die Strategie der Ersetzung beziehungsweise Anpassung an die örtliche Kultur als wirksam für das Verstehen des Glaubens. So brachte man die Menschen dazu, das Weihwasser als Ersatz für die von Heilern verwendeten Stoffe und Substanzen zu sehen; das Kreuz wurde geschickt, damit es den Körper von Kranken berührte und ihre

²² John Leddy Phelan, a. a. O., S. 71.

²³ Vgl. John Schumacher, a. a. O., S. 75.

Heilung einleitete; einige alte Praktiken wie rituelle Tänze wurden beibehalten, erhielten jedoch ein neues Objekt der Verehrung wie das Christuskind (Santo Niño); einige indigene Strukturen wurden auch auf Ebene der Pfarrgemeinde übernommen; so ernannte man beispielsweise den Ortsältesten zum Finanzverwalter und vieles mehr. In heutigen Begriffen würde man sagen, dass die Inkulturation nicht nur auf der Ebene des Denkens und Handelns, sondern auch im strukturellen Bereich praktiziert wurde. Und drittens verkündeten die Missionare das Evangelium durch Wort und Tat. Sie halfen beim Bau von Straßen und Brücken, bei der Verbesserung der Landwirtschaft und bei der Arbeit in Krankenhäusern. So baute beispielsweise ein Laienbruder der Franziskaner mit Hilfe einiger Indios die Straßen in Laguna „mit den eigenen Händen, indem er Wasser umleitete, Sümpfe trockenlegte und Schneisen schlug, manche anderthalb Meilen lang, andere drei Meilen. Dazu trug er Steine und anderes Baumaterial auf den Schultern“.²⁴ Ein weiterer berühmter Franziskanerbruder, Fray Juan de Clemente, betätigte sich als Naturheiler und baute trotz des Materialmangels ein Krankenhaus.²⁵ Viertens setzten sich die Missionare tapfer gegen die *conquistadores* zur Wehr und verteidigten die Eingeborenen gegen die Versklavung. An vorderster Front dieses Kampfes stand der Dominikaner-Bischof Domingo de Salazar, erster Bischof von Manila. Die erste Synode von Manila (1582–1586), die er nach seiner Ankunft selbst leitete, befasste sich mit der heiklen Frage des Rechts der spanischen Krone im Hinblick auf ein erobertes Volk.²⁶ Und schließlich überzeugte das Zeugnis des Lebens vieler Mis-

²⁴ Ebenda, S. 50.

²⁵ Vgl. OFM Archives Philippines, Art. „Fray Juan de Clemente“, <http://ofmphilarchives.tripod.com/id23.html> (01.10.2014).

²⁶ Vgl. John Schumacher, „Bishop Domingo de Salazar and the Manila Synod of 1582“, in: Ders., *Growth and Decline. Essays in Philippine Church History*, Quezon City 2009, S. 1–21; Horacio de la Costa, „Bishop Salazar and the Colonial Episcopate“, in: Ders., *Selected Studies in Philippine Colonial History*, zusammengestellt und herausgegeben von Roberto Paterno, Quezon City 2002, S. 66–92. Einen Bericht von der ersten Synode von Manila finden Sie bei John Schumacher, a. a. O., S. 28–35.

sionare die Philippiner von der Lauterkeit ihres Tuns. Während jüngere Missionare, die die Sprache beherrschten, das Verkündigungswerk übernahmen, begleiteten sie die älteren Brüder in abgelegene Gegenden, um andere Aufgaben zu erfüllen. Hier ein Bericht:

„Mitunter fuhren sie in kleinen Booten die Küste entlang von Dorf zu Dorf, aber häufig mussten sie zu Fuß sumpfige oder schlammige Gebiete durchqueren, so dass sie beschlossen, es sei besser, sich ihrer Schuhe und Beinkleider zu entledigen. Bei ihrer Ankunft – durchnässt und schlammbedeckt – begannen sie sofort, Beichten abzunehmen oder Taufen vorzunehmen – je nachdem, was gebraucht wurde. Sie erbaten sich nichts als etwas gekochten Reis und mitunter etwas Fisch, sofern die Indios diesen zufällig vorrätig hatten. Sie schiefen auf dem Boden der Indio-Hütte, zugedeckt mit ihrer durchnässen Kleidung und sonst weiter nichts. So taten sie ihr Werk und gaben den Indios zu verstehen, dass alle Prüfungen, die sie auf sich nahmen, nur dem Zweck dienten, ihre Seelen für Gott zu gewinnen.“²⁷

Wie wirksam waren diese Methoden der Christianisierung der Philippinen? Phelan unterscheidet drei Perioden des kolonialen Evangelisierungsplans.²⁸ Die erste Phase ist die Erkundungsphase (1565–1578), in der es noch wenige Geistliche gab, von denen die meisten zunächst noch die Sprache lernten. Die zweite Phase (1578–1609) waren die „goldenen Jahre“ der Evangelisierung. Es kamen weitere Missionare aus Spanien nach, und das Verkündigungswerk wurde mit Eifer und Enthusiasmus vorangetrieben. Die dritte Phase beginnt ab dem 17. Jahrhundert, als „der Eifer der Missionare der ersten Generation dem Geist der Apathie, Routine und Mutlosigkeit wich.“²⁹ Eine Pauschalisierung

²⁷ John Schumacher, *Readings in Philippine Church History*, Quezon City 1987, S. 60–61.

²⁸ Vgl. John Leddy Phelan, a. a. O., S. 70.

²⁹ Ebenda, S. 71. Eine differenziertere Betrachtung finden Sie bei John Schumacher, „A Golden Age of the Philippine Church, 1700–1768“, in: Ders.,

ist heikel, aber die anfänglichen missionarischen Ideale eines Domingo de Salazar, der die Eingeborenen vor der Ausbeutung durch die *encomenderos* schützte, rückten zunehmend in den Hintergrund; diese missbräuchlichen Systeme wurden ironischerweise herrschende Praxis einiger Ordensbrüder und missionarischer Gemeinden und mündeten letztlich in die Erhebung der Filipinos gegen die spanische Herrschaft.

Die koloniale Evangelisierung und ihre „doppelte Wahrheit“

Aus welcher Perspektive können wir die Berichte der einzelnen Missionare und die Methoden der Evangelisierung mit ihrer Einbettung in den kolonialen Kontext lesen? Bei der Neubewertung der Kolonialgeschichte auf den Philippinen gibt es mehrere vorherrschende Perspektiven. Die Hispanophilen auf der einen Seite – vorrangig katholische Autoren – bringen vor, dass die spanischen Missionare und ihre Methoden der Evangelisierung „der Inselgruppe Zivilisation, Seelenheil und Einheit bescherten“.³⁰ Oder um es mit den Worten von Pablo Fernandez, einem berühmten Kirchenhistoriker und Dominikaner, zu sagen: Den Missionaren „gelang es unter so großen Opfern, sie für Christus und für Spanien zu gewinnen“.³¹ Die Nationalisten auf der anderen Seite halten dem entgegen, dass das Christentum in den Händen der spanischen Ordensbrüder mit Erfolg als ideologische Waffe der Beherrschung eingesetzt wurde. Diese Sichtweise, die es seit dem Kampf gegen die spanische Fremdherrschaft gibt, ist durchaus begründet. Dennoch hat sie auch die Tendenz, die Systeme und Akteure der spanischen Herrschaft zu verteufeln – Missionare eingeschlossen. Diesen Lesarten halte ich entgegen, dass allen

Growth and Decline. Essays in Philippine Church History, Quezon City 2009, S. 23–68.

³⁰ Reynaldo Ileta, „Rizal and the Underside of Philippine Revolution“, in: Ders., Filipinos and their Revolution. Event, Discourse and Historiography, Quezon City 1998, S. 32.

³¹ Pablo Fernandez, a. a. O., S. 26.

Praktiken – die koloniale Praxis inbegriffen – eine „doppelte Wahrheit“ innewohnt. Pierre Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang von „strukturierten Strukturen“ und „strukturierenden Strukturen“.³² Genau wie diese Praktiken Produkte ihres jeweiligen sozio-politischen Kontextes sind, können sie innerhalb ihrer historischen Grenzen auch kreativ und innovativ sein. Um diese historischen Ereignisse und missionarischen Methoden einordnen zu können, bedarf es daher der Offenheit gegenüber ihrer Ambivalenz – ihrer doppelten Wahrheit –, weil diese Praktiken auch einen ungewollten „Überschuss an Bedeutung“ enthalten, der über die bewussten Absichten ihrer historischen Akteure hinausgeht. Lassen Sie mich dies im Folgenden erläutern.

Kirche und Staat, Evangelium und Politik

Indem sich die Kirche der Kolonialzeit „in den Dienst beider Majestäten“ – Gott und König – stellte, begab sie sich bereits in eine Position, die von potentiellen Spannungen zwischen zwei konkurrierenden Mächten geprägt war. Einerseits gibt diese zweifache Loyalität der Kirche die Möglichkeit, die eroberten Völker vor einer gewissenlosen Unterjochung durch die *conquistadores* zu schützen. Weil sie Zugang zu den Machtapparaten hat, kann sie die Prioritäten des Systems in Richtung der Verteidigung der Ureinwohner verschieben. Andererseits macht diese Verortung die Kirche automatisch zum Komplizen der imperialen Macht. Die Rechte, die der Krone im Rahmen des *Patronato Real* in Bezug auf Kirchenangelegenheiten eingeräumt wurden, bargen ein großes Konfliktpotential, kündeten aber auch von der Billigung kolonialer Interessen. Das letzte Recht beispielsweise, „das Recht, Geistliche – speziell Gemeindepriester – mit zivilen Aufgaben

³² Pierre Bourdieu, *Pascalian Meditations*, London 2000, S. 188–205. Bezüglich der Anwendung in der Theologie siehe D. F. Pilario, *Back to the Rough Grounds of Praxis. Exploring Theological Method with Pierre Bourdieu*, Leuven 2005.

zu betrauen, wie die Zusammenstellung von Abgabenlisten, die Aufsicht bei Kommunalwahlen und die Beaufsichtigung öffentlicher Arbeiten³³, macht den Priester zum direkten Vasallen der Krone – und sein Missionswerk ungeachtet seiner guten Absichten zu einem ambivalenten Erfüllungsgehilfen des Kolonialisierungsplans.

Viele spanische Missionare, die in der neuen Welt tätig waren, verurteilten bereits die Grausamkeit und Tyrannei der Kolonisatoren. Die Dominikaner Antonio de Montesinos (1475–1545) und Bartolomé de las Casas (1484–1566) standen an vorderster Linie, was die Verteidigung der Rechte der dortigen Ureinwohner angeht. Die Schule von Salamanca mit ihren berühmten Theologen Francisco de Vitoria (1480–1546) und Francisco Suárez (1548–1617) setzte sich für die naturgegebenen Rechte der eingeborenen Völker ein und nahm damit die heutige Diskussion um für alle geltende Menschenrechte vorweg. Diese Gruppe von Denkern stellte das Recht der Monarchen in Frage, die Völker zu kolonialisieren – und sei es um ihrer Missionierung willen. Domingo de Salazar, der erste Bischof von Manila, gehörte dieser Schule an und war ein ergebener Schüler von Vitoria.³⁴ Vom Moment seiner Ankunft auf den Inseln bis zu seinem Tod verteidigte er die Rechte der Philippiner gegen die spanische Kolonialmacht, besonders im Hinblick auf Versklavung und Abgabenzwang. Nach langen Auseinandersetzungen mit den Kolonialherren auf den Philippinen ging er 1591 zurück nach Spanien, wo er seine Haltung auch vor dem König vertrat: „Damit ist klar, dass der König unser Herr die Herrschaft über diese Inseln weder durch Wahl noch durch einen gerechten Krieg erlangt hat.“³⁵ Noch vor Klärung dieser

³³ Horacio de la Costa, „Church and State under Patronato Real“, in: Ders., *Selected Studies in Philippine Colonial History*, zusammengestellt und herausgegeben von Roberto Paterno, Quezon City 2002, S. 52.

³⁴ Vgl. John Schumacher, „Bishop Domingo de Salazar and the Manila Synod of 1582“, in: Ders., *Growth and Decline. Essays in Philippine Church History*, Quezon City 2009, S. 1–21.

³⁵ John Schumacher, *Readings in Philippine Church History*, Quezon City 1987, S. 36.

Frage starb er allerdings. Sein Nachfolger, der Dominikaner Miguel de Benavides, der mit ihm reiste, führte seine Sache weiter. Noch vor Salazar und Benavides widersetzten sich jedoch bereits die ersten Augustinermönche, die 1565 mit Legaspi kamen, der Eroberung der Philippinen im Namen der spanischen Krone. Eine führende Rolle kam dabei Fray Andrés de Urdaneta zu, der die Fortsetzung der Expedition von Legaspi ablehnte. Als er und seine Mitstreiter auf der Inselgruppe eintrafen – ihr Ziel wurde ihnen erst mitgeteilt, als sie sich bereits auf hoher See befanden –, hielten sie den König über die Übergriffe seitens der Kolonisten auf dem Laufenden. Der Gesandte, den sie als ihren Vertreter zum König schickten, Fray Martin de Rada, erklärte kategorisch: „Ich habe die Meinung aller Pater eingeholt, die ich dort traf. Es ist ihre einhellige Auffassung, dass keine dieser Inseln durch rechtmäßigen Anspruch unter die Verfügungsgewalt der Spanier gefallen ist.“³⁶

Trotz dieses mutigen und bewussten Einsatzes von Kirchenleuten für die Rechte der indigenen Bevölkerung trifft die Kirche – bedingt durch ihre Stellung in der imperialen Struktur – eine Mitschuld an der kolonialen Unterjochung. Die Eintreibung von Tributen, Zwangsarbeit, Militärdienst und *bandala* (jährliche Quoten, die den Verkauf von Produkten an den Staat zu niedrigeren Preisen regeln) waren direkte Instrumente der Ausbeutung und Beschwichtigung. Es stimmt zwar, dass die Ordensbrüder nicht direkt in deren Durchsetzung eingebunden waren; sie waren aber eng mit dem System verbunden, weil man ihnen in wachsendem Maß zivile Aufgaben übertrug – so zum Beispiel die Leitung von Schulen und Steuerbehörden sowie von Einrichtungen des Gesundheitswesens und öffentlichen Arbeiten, die Beglaubigung von *cedulas* sowie die Taxierung und Aufteilung von Land.³⁷ Als Mönche durften sie eigentlich kein Land besitzen. Der Papst erließ jedoch eine Ausnahmeregelung, um

³⁶ J. Gayo Aragón, „The Controversy over Justification of Spanish Rule in the Philippines“, in: Gerald Anderson (Hrsg.), a. a. O., S. 7.

³⁷ Vgl. Renato Constantino, *The Philippines. A Past Revisited* (Pre-Spanish to 1941, Bd. 1), Manila 1975, S. 76.

ihnen die Verwaltung der Pfarrbezirke in Abwesenheit von weltlichen Vertretern des Klerus zu ermöglichen. Die kanonische Kollation – das Verknüpfen von Kirchenämtern mit Grundbesitz oder Einkommen in fester Höhe – erwies sich als eine Quelle der Korruption unter den Ordensbrüdern.³⁸ Es machte die Ordensbrüder und Missionare zu Landbesitzern, die ihre Ländereien schrittweise vergrößerten – durch Konfiszierung verpfändeter Grundstücke oder durch direkten Landraub. Diese Ländereien wurden in der Geschichte der Philippinen als „Mönchsland“ bezeichnet und bildeten neben anderen Übergriffen seitens von Ordensbrüdern den Auslöser für den Aufstand der Filipinos gegen die Spanier.

Übersetzung, Konversion und Konzentration (*reducción*)

Anstatt den Ureinwohnern die spanische Sprache beizubringen, beschlossen die ersten Missionare, deren Zahl gering war, sich für die Verkündung des christlichen Glaubens der Sprachen der Einheimischen zu bedienen. Dazu mussten entsprechende Texte zunächst übersetzt werden. So wurde beispielsweise die *Doctrina Christiana* aus dem Spanischen in latinisierter und *baybayin*-Schrift ins Tagalog übersetzt. Für theologische Konzepte mussten lokale Begriffe gefunden werden. Die kreative Adaption der Glaubensgrundsätze beispielsweise – durch Lieder und Gesänge – erleichterte und beschleunigte das Lernen und Verstehen der Lehren.³⁹ Dafür bewundern wir

³⁸ 1872 schrieb der Bischof von Jaro an Gouverneur Izquierdo: „In meiner Funktion als Ordensbruder hatte ich die Gelegenheit, Dokumente zu lesen, in denen die Laxheit vieler Angehöriger der Ordensgeistlichkeit in großen Teilen der kanonischen Kollation zugeschrieben wird. Denn dadurch gibt es keine geeigneten Mittel, einen schlechten Gemeindepriester zu erziehen, mit Ausnahme eines Notbehelfs, bei dem sich nur sehr selten Exzesse eines Gemeindepriesters nachweisen lassen.“ Vgl. John Schumacher, a. a. O., S. 242.

³⁹ Der Jesuitenmissionar Pedro Chirino schrieb: „Gott sei gedankt, die gesamte Flussbevölkerung möchte getauft werden. Und im gesamten Dorf und in den Hütten hört man nichts anderes als die Missionslieder. Sie singen sie

den Eifer und die Kreativität der ersten Missionare, die mit ihren Wörterbüchern und Grammatiken als erste verschiedene lokale Sprachen beherrschten. Lange bevor der Begriff der kulturellen Adaption und Inkulturation Eingang in unser soziologisches und theologisches Vokabular fand, betrieben die Ordensbrüder diese schon mit Erfolg in ihrer praktischen Tätigkeit.

Vicente Rafael warnt uns jedoch auch vor dem semantischen Zusammenhang zwischen *traducción* (Übersetzung), *conversión* (Konversion) und *conquista* (Eroberung). „Übersetzen“ und „Konversion“ sind quasi Synonyme. „Eroberung“ bedeutet jedoch das aggressive Eindringen in das Territorium anderer und das Gewinnen ihres Vertrauens und ihrer Gewogenheit. „Konversion meint wörtlich [auch] den Akt, etwas in etwas anderes umzuwandeln; im allgemeinen Gebrauch bezeichnet es den Akt, jemanden zu einer Religion oder Gepflogenheit zu bekehren. Konversion kann wie Eroberung daher ein Prozess des Eindringens in die Domäne – territorial, emotional, religiös oder kulturell – eines anderen und deren Beanspruchung für sich selbst sein.“⁴⁰ Übersetzung und Konversion sind so gesehen ambivalente Realitäten. Einerseits machen sie den fremden christlichen Glauben für die einfachen Philippiner und die örtliche Kultur für die ausländischen Missionare zugänglich. Durch diese Akte empfangen wir den Glauben. Andererseits wurden wir durch die Konversion gewissermaßen auch „erobert“. Spanien hat unsere Identitäten im Dienste seiner kolonialen Interessen konvertiert. „Ein Eroberer festigt seine Position gegenüber den Eroberten in dem Maße, in dem er sie dahin bringt, sich seinen Interessen zu fügen – er macht sie glauben,

bei der Arbeit, in ihren Booten, im Gehen. Ich gehe zu allen Hütten und teile die Jungen auf, die die Lieder kennen, damit die Leute beim Arbeiten singen und die christliche Lehre verinnerlichen ... In den Häusern der Einwohner von Rang singen sie Tag und Nacht ohne Unterlass.“ Pedro Chirino, „Relación de las Islas Filipinas“, (1604), zitiert in: Miguel Bernad, *The Beginnings of Evangelization and the First Church in Mindanao*, S. 49.

⁴⁰ Vicente Rafael, *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Quezon City 1988, S. 9.

sie dienten ihren eigenen Interessen, dabei dienen sie in Wirklichkeit den Interessen eines anderen.“⁴¹

Was auf der semantischen Ebene passiert, zeigt sich ebenso deutlich in der sozio-politischen Sphäre. So wie das Tagalog übersetzt und durch die Grammatikregeln des Spanischen konvertiert werden musste, so musste die verstreut lebende Bevölkerung auch „konzentriert“ und in das imperiale Raster gezwängt werden, damit sie von den Herrschenden besser unterjocht werden konnte. Einerseits erwies sich die erprobte missionarische Strategie der *reducción*, die aufgrund der Erfahrungen in der neuen Welt übernommen wurde, als hilfreich für eine einfachere Vermittlung der christlichen Botschaft. Die wenigen verfügbaren Missionare brauchten eine solche pastorale Strategie. Mehr noch: Außerhalb der Stadt zu wohnen – erzählt ein spanischer Ordensbruder – erzeugt „großen geistlichen und weltlichen Schaden“, weil die Einheimischen an diesen verstreut liegenden Orten häufig mit „zu viel Gewissensfreiheit leben“.⁴² Andererseits, so Rafael, erleichterte diese Neuordnung des Raumes den Kolonisatoren, sie „zu willkürlichen Elementen zu machen, die sich in eine gottgewollte Ordnung bringen ließen, die von der Hierarchisierung aller Zeichen und Dinge in der Welt geprägt ist“.⁴³ Die Missionare maßten sich das Recht und die Pflicht an, „die Verbringung, den Aufenthaltsort und die Wege des konvertierten gemeinen Volkes unter Verweis auf die übergeordneten Belange der Evangelisierung und der kolonialen Verwaltung“ zu regulieren.⁴⁴ Mit anderen Worten: So wie eine Übersetzung die örtliche Sprache konvertiert und einem anderen System von Grammatik, Zeiten und Deklination unterwirft und damit bereit macht für den kolonialen Gebrauch, so bereitet die Konzentration der Menschen in urbanen Zentren (*cabeceras*) diese auf eine einfachere Verwaltung und Beaufsichtigung durch die Vertreter von Gott und König vor.

⁴¹ Ebenda.

⁴² Ebenda, S. 89.

⁴³ Ebenda, S. 90.

⁴⁴ Ebenda, S. 90.

Indoktrinierung und Widerstand

Die nachtäuferliche Katechese, der Empfang weiterer Sakramente und liturgische Feiern sollten die Vorgaben des neu empfangenen Glaubens in die Köpfe und Körper der Einheimischen einimpfen. Über die Taufe hinaus bot der Empfang weiterer Sakramente gute Gelegenheiten, die Praktiken des christlichen Lebens zu fördern. Weil Polygamie und Trennungen weit verbreitet waren, wurde die Eheschließung nur vollzogen, wenn die Paare diesen Praktiken abschworen und sich am christlichen Ideal orientierten. Phelan glaubt, dass die Akzeptanz der ehelichen Pflichten „einer der nachhaltigsten Erfolge der spanischen Ordensbrüder ist“.⁴⁵ Mit der Arbeit der Missionare „etablierte sich eine neue Norm der vorehelichen und ehelichen Moral. Wie alle Normen wurde auch diese nicht immer eingehalten; dennoch war es eine Norm, die dazu bestimmt war, über die kommenden Jahrhunderte hinweg einen dauerhaften Einfluss auszuüben.“⁴⁶ Eine weitere Gelegenheit für den Indoktrinierungsprozess in Richtung einer neuen christlichen Moral bot das Sakrament der Buße. Den Konvertiten wurde auferlegt, einmal im Jahr zu beichten. Die Priester erhielten sogenannte *confessionarios* – detaillierte Leitfäden für die Erforschung des Gewissens – und taten ihr Bestes, dem Beichtenden im Rahmen einer Art Frage-Antwort-Vernehmung die ‚Wahrheit‘ zu entlocken. Sobald den Philippinern diese Praxis vertraut war, bedurften sie keiner besonderen Aufforderung mehr. Sie strömten buchstäblich in Scharen zu den Beichtstühlen – mit Eifer und Begeisterung und den Priester mitunter auf den Knien anflehend – wie viele Missionare bescheinigten.

Hinter diesem Eifer und der Begeisterung verbirgt sich jedoch mehr als das, was offen zutage tritt. Während sich einige Missionare über diesen „Ansturm auf den Beichtstuhl“ freuten, sahen ihn andere eher skeptisch. Murillo Velarde beklagte beispielsweise, der Filipino neige zu „Weitschweifigkeit und Widersprüchen, [die] Labyrinth

⁴⁵ John Leddy Phelan, a. a. O., S. 65.

⁴⁶ Ebenda, S. 65.

schaffen, die selbst die erfahrensten Beichtväter verwirren“.⁴⁷ Statt sich streng an die *confessionarios* zu halten, nutzten die Büßer die Gelegenheit, statt der eigenen Sünden die Sünden ihrer Ehemänner oder -frauen, ihrer Schwiegermütter oder ihrer mutmaßlichen Feinde zu beichten. Heißt dies, dass die Einheimischen nicht in der Lage waren, die theologischen Intentionen hinter diesem Sakrament zu verstehen? Oder ging es um etwas ganz anderes? Die Überlegungen von Vicente Rafael bringen möglicherweise ein wenig Licht in diese Frage.⁴⁸ Im Tagalog wird für die Bitte um Vergebung in der Beichte das Wort *tawad* verwendet. Das bedeutet aber auch „feilschen, handeln und ausweichende Antworten geben (im Spanischen *regatear*)“. Mit anderen Worten: Das Praktizieren der Beichte, das die kolonialen Amtsträger zur Kontrolle von Körper und Geist einsetzten, wurde von den Einheimischen auch dazu genutzt, um mit der aufrechennden Hegemonialmacht zu feilschen – deren exponiertester Vertreter nun mal der Gemeindepriester war. Entgegen der kolonialen Intention, die Menschen durch die Beichte auf imperiale Maßstäbe zurechtzustutzen, „reagierten die Einheimischen, indem sie symbolische Zahlungen leisteten, die den Amtsträger beschwichtigen und die Macht der Hierarchie ablenken sollten ... Dadurch entstand eine Beichte ohne ‚Sünde‘, die Umwandlung in einen Status der Zerrüttung.“⁴⁹ Nach dieser Lesart enthält die Wahrheit der Praxis einen „Überschuss“, der über die eigentlichen Intentionen ihrer Akteure hinausgeht – Beichtvater und Büßer, Kolonisator und Kolonisierter gleichermaßen – und innerhalb der hochgradig hierarchischen kolonialen Kontexte unbeabsichtigte Folgen hat.

Was zu den Beichten gesagt wurde, gilt auch für andere Sakramente und Akte der religiösen Hingabe zur Zeit der Kolonialherrschaft. So zum Beispiel für die Rezitation der *Pasyon* (aus der Passion Jesu Christi) – eine Erzählung der Heilsgeschichte von Mose bis zur

⁴⁷ Pedro Murillo Velarde, „Historia de la provincia de Philipinas de la compañia de Jesus“, Manila 1749, S. 5, zitiert in: Ebenda, S. 66.

⁴⁸ Vgl. Vicente Rafael, a. a. O., S. 132.

⁴⁹ Ebenda, S. 135.

Offenbarung in Tagalog und Versform, die von den Menschen in der Karwoche zu Hause gesungen wurde. Einerseits lässt sich dies als Versuch der Kolonisatoren interpretieren, den Kolonisierten eine Haltung anzuerziehen, in der sie mit Demut die Nachfolge Christi auf seinem Leidensweg antreten. Reynaldo Iletto – ebenfalls philippinischer Historiker – glaubt allerdings, dass das Singen der *Pasyon* den Menschen ein Ausdrucksmittel gab, das als mobilisierendes Symbol ihrer Hoffnungen auf Befreiung diente. Über die Intentionen der Kolonisatoren hinaus enthält die *Pasyon* eine doppelte Wahrheit, die zu ihrer Überraschung von populären Führungsfiguren kunstreich und geschickt genutzt wurde, um die Solidarität unter den Unterdrückten zu stärken. Wenn die ungebildeten Massen zur Freude der Missionare in der Karwoche pflichtbewusst die Geschichte vom Leiden Jesu sangen, erhielten diese Revolutionäre zugleich die Sprache und Vision, um ihr Sehnen nach einer anderen Welt zu artikulieren – einer Welt weit entfernt von dem, was sich die Kolonisatoren jemals vorgestellt hatten.⁵⁰

Schlusswort

Im Schlusswort seines gefeierten Buches schreibt der Jesuit und Historiker Miguel Bernad: „Spanien und die Missionare hatten enorm viel erreicht. Vor allem machten sie diese Inseln zu einer Nation, indem sie die verschiedenen Regionen und die zahllosen Barangays zu einem Volk mit einer gemeinsamen nationalen Identität und einem gemeinsamen Glauben zusammenschweißten. Und zweitens gelang es ihnen trotz aller natürlichen und menschengemachten Hindernisse, eine christliche Nation zu formen, die letztlich das Joch der spanischen Herrschaft abwarf, ohne sich vom christlichen Glauben ab-

⁵⁰ Vgl. Reynaldo Iletto, *Pasyon and Revolution. Popular Movements in the Philippines, 1840–1910*, Quezon City 1979. Siehe auch D. F. Pilario, „The Craft of Contextual Theology. Towards Conversation on Theological Method in the Philippine Context“, in: *Hapag* 1 (2004) 1, S. 5–39.

zukehren. Aus theologischer Sicht der Geschichte ist dies eine Leistung, die ohne die große Hilfe der göttlichen Gnade nicht zu bewerkstelligen gewesen wäre.⁵¹

Ein anderer philippinischer Historiker, Renato Constantino, sieht das anders. Er schreibt: „Die Einstellung der Einheimischen zur Kirche im Verlauf ihres wirtschaftlichen und politischen Aufstiegs wandelte sich: von anfänglicher Fügsamkeit aufgrund von Ehrfurcht und Angst über Treue und Unterwürfigkeit, die aus der Akzeptanz der katholischen Religion und der Erfahrung mit der Macht der Priester innerhalb der kolonialen Hierarchie herrührten, begleitet jedoch von persönlichen Ressentiments, hin zu einer allgemeinen und gruppenbezogenen Feindseligkeit aufgrund der gemeinsamen Erfahrung der wirtschaftlichen Ausbeutung durch die Ordensbrüder und schlussendlich zur Gewalt gegen Ordensbrüder während der Revolution ... Es ist offenkundig, dass dieser Bewusstseinswandel eine Reaktion auf einen materiellen Stimulus war – dieser Wandel der Kirche von einem Erfüllungsgehilfen der Kolonialisierung zum wichtigsten Instrument der kolonialen Aneignung und Ausbeutung.“⁵²

Beide Thesen entbehren nicht der Grundlage, isoliert betrachtet klingt jedoch jede wie eine Pauschalisierung, die andere sozio-historische Aspekte ausblendet, die nicht in die eigene ideologische Zwangsjacke passen, und daher auch die *double vérité* der Realität übersieht. Es mag hilfreicher sein, die Warnung eines anderen großen Historikers, Horacio de la Costa, zu beherzigen: „Es nützt nichts, die Tatsache zu verhehlen, dass die Geschichte der Kirche auf den Philippinen ihre dunklen Flecken hat. Sie leistete Großes, machte sich aber mitunter auch schwerer Übergriffe schuldig.“⁵³

⁵¹ Miguel Bernad, *The Christianization of the Philippines. Problems and Perspectives*, Manila 1972, S. 348.

⁵² Renato Constantino, a. a. O., S. 81–82.

⁵³ Horacio de la Costa, a. a. O., S. 56.