

Teilprojekt 4 (Imke Rath): „Christliche Wissenssysteme und ‚Strategien des Verstehens‘ im Missionierungskontext: Tagalog-Provinzen, 17.-18. Jahrhundert“

Die Philippinen befanden sich in der Peripherie des spanischen Kolonialreiches, von den Kolonien in Lateinamerika aus, musste ein weiterer Ozean überquert werden, um das Archipel vom kolonialen Zentrum aus zu erreichen.¹ Das Jahr 1565 gilt als Beginn der spanischen Kolonisation der Philippinen, also 30 Jahre nach der Eroberung Neuspaniens und der dortigen Errichtung der Kolonialmacht. Nach der Einnahme Manilas (1571) wurde die Ortschaft im Jahr 1576 zunächst als Suffraganbistum des Erzbistums von Mexiko administriert² und 1595 zur Erzdiözese ernannt. Dieser unterstellt wurden die drei weiteren, neu eingerichteten Bistümer Nueva Cáceres, Nueva Segovia und Santísimo Nombre de Jesús (Cebu).³ Ein Erlass des Indienrats⁴ wies den Erzbischof an, die verschiedenen ethnolinguistischen Gebiete unter den auf den Philippinen missionierenden Orden aufzuteilen. So wurde die frühe Missionierung in unterschiedlichen Regionen jeweils durch Mönche der Augustiner-, Augustiner-Rekollekten-, Franziskaner- und Dominikaner-Orden sowie durch Jesuiten betrieben. Im Kolonialzentrum Manila und den umliegenden Tagalog-Provinzen waren alle Orden vertreten und auch der säkulare Klerus konzentrierte sich dort.⁵ Dieses Zentrum kann somit als eine koloniale Kontaktzone⁶ verstanden werden, in der sich die Diskurse über die allgemeine Wesensart der Bevölkerung und die religiöse Unterweisung (besonders der Tagalog-Provinzen) verdichteten.

Die Bezeichnung Tagalog-Provinzen ist eine ethnolinguistische Einteilung. Das Gebiet umfasst den südlichen Teil der philippinischen Insel Luzon (bis auf einige Ausläufer im Osten

¹ Durch den Vertrag von Tordesillas (1494) teilte Papst Alexander VI die Welt zwischen den beiden Mächten der iberischen Halbinsel auf. Gemessen an einer Demarkationslinie, die ca. 1700 km westlich der Kapverdischen Inseln von Pol zu Pol verlief, wurde Portugal die Kontrolle des Seeweges östlich zugeteilt, also entlang der afrikanischen Küste und über Indien nach Südostasien. Spanien erhielt die Rechte auf die westlichen Gebiete. Der Vertrag wurde erst 1750 durch den Vertrag von Madrid ersetzt. Vgl. Edward Gaylord Bourne, "Historical Introduction", in Emma Helen Blair und James Alexander Robertson (Hg.), *The Philippine Islands 1493-1898. Explorations by Early Navigators, Descriptions of the Islands and their Peoples, their History and Records of the Catholic Missions, as Related in Contemporaneous Books and Manuscripts, Showing the Political, Economic, Commercial and Religious Conditions of those Islands, from their Earliest Relations with European Nations to the Close of the Nineteenth Century. 1493-1529*, 2. überarb. Aufl., New York: Kraus Repr. 1962. Bd. 1, S. 19-87, hier S. 24f; Emma Helen Blair und James Alexander Robertson, "The Treaty of Tordesillas", in dies. (Hg.), *The Philippine Islands*, Bd. 1, S. 115-129, hier S. 122f.

² Als Suffraganbistum war Manila zwar Teil der Kirchenprovinz, aber dem Erzbistum von Mexiko untergeordnet, dem eine leitende Funktion zustand.

³ Vgl. u.a. Mariano Delgado & Lucio Gutiérrez, *Die Konzilien auf den Philippinen*, Paderborn: Schöningh, 2008, S. 20; Regalado Trota Jose, *Simbahan. Church Art in Colonial Philippines 1565-1898*, Makati City: Ayala Foundation, 1991, S. 17. Die Schreibweise der Namen ist an die heutige Verwendung auf den Philippinen angepasst.

⁴ Der 1524 in Sevilla gegründete *Consejo Real y Supremo de Indias* war die oberste Verwaltungsbehörde für die überseeischen Reiche Spaniens. Luis D. Balquiedra, *The Development of the Ecclesial and Liturgical Life in the Spanish Philippines. A Case of Interaction Between Liturgy, Cult of Saints, and Extralitururgical Religious Practices in the Upbuilding of the Filipino Church in Franciscan Pueblos 1578-1870*, (Dissertation, eingereicht am Pontifical Liturgical Institute S. Anselmo, Rom, 1982), S. 29, 39.

⁵ John Leddy Phelan, *The Hispanization of the Philippines: Spanish Aims and Filipino Responses, 1565-1700*, Madison WI: The University of Wisconsin Press 1959), S. 49f.; Lucio Gutierrez, *Historia de la Iglesia en Filipinas (1565-1900)*, Madrid: Editorial Mapfre 1992, S. 71.

⁶ Der Begriff „koloniale Kontaktzone“ rekurriert auf die von Mary Louise Pratt geprägten *colonial contact zones*. Vgl. Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London: Routledge, 1993.

und äußersten Süden) und die Insel Mindoro. Die Wahl dieser Provinzen als Untersuchungsregion in meiner Arbeit begründet sich durch ihre Lage, rund um das koloniale Zentrum Manila, und orientiert sich zudem an sprachlichen Gesichtspunkten. Eine gemeinsame Sprache wird hier als Grundvoraussetzung für Kommunikationsbeziehungen der Bewohner untereinander angesehen.⁷

Mein Projekt untersucht Informationen, die explizit von Tagalen oder der Bevölkerung der Tagalog-Provinzen handeln bzw. sich, auf Tagalog, an die tagalog-sprachige Bevölkerung richteten. Die religiösen Vorstellungen werden in dieser Arbeit in Anlehnung an Luhmann als ein System⁸ mit unterschiedlichen regionalen Ausprägungen aufgefasst und untersucht. In eben solcher Weise wird auch der spanische Katholizismus betrachtet.⁹ Die Autoren der Quellen, die sich auf Spanisch an ein spanisch-sprachiges Publikum wandten, werden als „Spanier“¹⁰ bezeichnet. Die wenigen Quellen von philippinischen Autoren werden gesondert thematisiert.

Der Untersuchungszeitraum setzt kurz nach der Etablierung der katholischen Kirche durch die Einrichtung der Kirchenprovinz auf den Philippinen ein. Auch wenn sich während des Zeitraums im und für das spanische Königreich bedeutsame Machtwechsel und Dynamiken ausmachen lassen, werden für diese Untersuchung vorrangig kirchenpolitische Entscheidungen und Ereignisse als relevant erachtet. Untersuchungen der spanischen Missionierung in den Amerikas teilen diese oft in zwei wichtige Phasen ein: vor und nach dem Konzil von Trient (1545-1563). Diese Einteilung zielt auf missionsstrategische Dynamiken ab, die sich durch die Implementierung der tridentinischen Beschlüsse ergaben. Sie ist aber in Bezug auf die philippinische Missionierung ungeeignet, da diese erst nach dem tridentinischen Konzil und ersten Debatten zur Umsetzung der daraus hervorgegangenen Dekrete anlässlich des zweiten Konzils von Mexiko (1565) begann.¹¹ Ein Schwerpunkt des mexikanischen Konzils, dessen Beschlüsse bis zur Eigenständigkeit Manilas als Erzdiözese auch auf den Philippinen

⁷ Die heutige Nationalsprache Pilipino basiert auf dem Tagalog.

⁸ Luhmanns Ansatz bietet den Vorteil, dass er ein sehr dynamisches Verständnis von Systemen zulässt. Ein soziales System konstituiert sich durch die Differenz zwischen sich selbst und der Umwelt und ist immer an eine oder mehrere Beobachterperspektiven gebunden. Durch eine operative Geschlossenheit erhält sich das System zwar selbst, kann aber mit Hilfe von strukturellen Kopplungen Gegebenheiten aus der Umwelt integrieren. Vgl. Niklas Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, herausgegeben von Dirk Baecker, Heidelberg: Auer, 2009.

⁹ Nur in den Fällen, in denen Hinweise auf eine besondere lokale Bindung bestimmter religiöser Aspekte innerhalb der Tagalog-Provinzen aufmerksam machen, werden diese gesondert thematisiert. Auch werden beschriebene Phänomene, die von den Informationen aus anderen Quellen stark abweichen, auf die Möglichkeit einer lokalen Besonderheit hin überprüft. Unterschiede in der katholischen Missionspraxis werden auf eine Bindung an einen der Orden hin untersucht. Prinzipiell stellt sich aber die in der Mission verwendete Sprache ordensübergreifend als relativ homogen dar und auch in der Beschreibung der tagalischen Religion beziehen sich Mitglieder unterschiedlicher Orden aufeinander und geben nur teilweise den Informationen von Mitgliedern des eigenen Ordens den Vorzug. Aufgrund der schlechten Quellenlage wird eine zusätzliche Untergliederung (innerhalb der Tagalog-Provinzen oder nach religiösen Orden) als nicht sinnvoll erachtet.

¹⁰ Auch die wenigen Autoren, zu denen keine biographischen Informationen vorliegen, rufen keine Zweifel an ihrer spanischen Herkunft hervor; denn aus ihren Schriften sind keine Hinweise auf eine mögliche Identifizierung mit einer anderen Nationalität zu erkennen. Daher werden auch sie als Spanier eingestuft.

¹¹ Auch wenn die ersten Eroberer und die sie begleitenden Ordensbrüder Neuspanien bereits im Jahr 1564, also vor dem mexikanischen Konzil, in Richtung Philippinen verließen, wurden sie bereits damit betraut, die kirchliche Doktrin gemäß dem Tridentinum zu verbreiten.

als verbindlich galten, befasste sich mit der Verpflichtung der Missionare, die Sprachen ihrer Gemeindemitglieder zu lernen und für die Mission zu nutzen. Dieses Anliegen stellt somit eine Grundvoraussetzung der philippinischen Mission dar. Auch war die erste Phase des Kampfes für die Rechte der indigenen Bevölkerung, der in besonderem Maße durch den Dominikaner Bartolomé de las Casas geprägt war, bereits abgeschlossen und König Philip II. forderte die Konquistadoren zu einer friedlichen Eroberung auf.¹²

Zu den kirchengeschichtlich bedeutenden Ereignissen auf den Philippinen im Verlaufe des Untersuchungszeitraums zählen, neben anhaltenden Machtkämpfen zwischen Welt- und Ordensklerus, die britische Invasion zwischen 1762 und 1764,¹³ die Vertreibung der Jesuiten im Jahr 1768¹⁴ und das Konzil von Manila im Jahr 1771. Letzteres war das erste und während des Untersuchungszeitraums einzige Konzil, das mithilfe von Beschlüssen, die für das gesamte Erzbistum verbindlich waren, die philippinische Kirche reformierte. Trotz seiner Einzigartigkeit können seine Auswirkungen nicht mit denen des weitaus größeren und einflussreicheren Tridentinums verglichen werden. Es befasste sich mit der Ersetzung der Jesuiten in ihren ehemaligen Missionsgebieten, Kirchen und Bildungseinrichtungen sowie administrativen Angelegenheiten und der Kirchenhierarchie. Bezüglich der religiösen Unterweisung wurde eine strengere Einhaltung der tridentinischen Beschlüsse gefordert.¹⁵ Die Umstrukturierungen durch die Unabhängigkeit Mexikos und die damit zusammenhängende direkte Unterordnung der Philippinen unter die spanische Krone sowie die wirtschaftlichen Auswirkungen durch den Wegfall des Galeonenhandels fanden erst im 19. Jahrhundert und somit nach dem Untersuchungszeitraum statt.

Forschungsfragen

Das Projekt wird von folgenden, übergeordneten Forschungsfragen geleitet: Wie stellen sich spanisch-katholische Wissenssysteme über die tagalische Religion dar? Welchen Kategorien folgen sie und welche Auswirkungen haben diese Strukturierungen auf den Inhalt? Welche weiterführenden Erkenntnisse lassen sich aus dem Einsatz dieses „Wissens“ in der Sprache der Missionierung gewinnen?

Forschungsstand

Bei den Ergebnissen der Arbeit handelt es sich um eine Überarbeitung der Historiographie über die tagalische Religion – ein Thema, das unter anderem aufgrund des sehr begrenzten Quellenbestandes derzeit nicht (mehr) im Fokus der philippinischen Forschung steht. Durch die Anwendung einer Kombination aus verschiedenen aktuellen Forschungsansätzen der Geschichts- und Kulturwissenschaften werden vorhandene Informationen kritisch hinterfragt

¹² Vgl. Luis D. Balquiedra, *The Development*, S. 120ff.

¹³ Diese führte u.a. zu großen Verlusten von Quellenmaterial durch Zerstörung und Plünderung.

¹⁴ Sie kehrten erst Mitte des 19. Jahrhunderts auf die Philippinen zurück.

¹⁵ Delgado und Gutiérrez, *Die Konzilien*, S. 41ff.

und durch den Einbezug weiterer Quellengattungen ergänzt. Die Aktualität der Arbeit ist daher in ihrem Ansatz begründet. Anknüpfbar an die aktuelle Forschung ist sie aber sowohl theoretisch-methodisch, als auch inhaltlich-thematisch, denn sie regt zu einem Überdenken eines über Jahrzehnte nahezu unverändert repetierten Wissensbestandes an.

Eine umfassende Religionsgeschichtsschreibung (in spanischer Sprache) setzte Ende des 19. Jahrhunderts, parallel zur Entwicklung der Ethnologie als Forschungsdisziplin, ein.¹⁶ Anfang des 20. Jahrhunderts veröffentlichten Emma Helen Blair und James Alexander Robertson eine 55bändige Sammlung spanisch-kolonialer Quellen über die Philippinen in englischer Übersetzung, welche die philippinische Historiographie sehr stark prägte.¹⁷ Da viele philippinische und auch US-amerikanische Wissenschaftler kein Spanisch beherrschen, dienen die Übersetzungen dieser Sammlung häufig als einzige Quellengrundlage historischer Untersuchungen. Eine systematisch kritische Auseinandersetzung mit religiösen Aspekten der spanischen Kolonialzeit leitete John Leddy Phelan in den 1960er Jahren ein.¹⁸ Parallel dazu und in den darauffolgenden Jahrzehnten trugen Geschichtswerke über die Philippinen die zumeist nur sehr knappen Berichte zur vorspanischen Religion zusammen, hinterfragten den Inhalt der spanisch-kolonialen Quellen aber kaum.¹⁹ Nur wenige Werke liefern Ansätze zur Ergänzung der vorhandenen Daten.²⁰ William Henry Scott führte frühneuzeitliche Wörterbücher als neue Quellengattung ein²¹ und Vicente Rafael ergänzte diese zusätzlich durch religiöse Lehrwerke.²²

¹⁶ Hierzu zählen Pedro Alejandro Paterno, *La antigua civilización tagálog*, Madrid: Tipografía de Manuel G. Hernández, 1887; Ventura Fernández López, *La religión de los antiguos indios tagalos*, Madrid: Imprenta de la viuda de M. Minuesa de los Rios, 1894; Isabelo de Los Reyes, *La religión antigua de los Filipinos*, Manila: Imprenta del Renacimiento, 1909. Als Referenz wird auch folgendes Werk häufig zitiert: Ferdinand Blumentritt, „Diccionario mitológico de Filipinas: Nueva edición, refundida expresamente para el archivo, 1895“, in: Wenceslao E. Retana (Hg.), *Archivo del bibliófilo filipino. Recopilación de documentos históricos, científicos, literarios y políticos y estudios bibliográficos*, Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1897, Bd. 2, S. 335-454.

¹⁷ Blair and Robertson (Hg.), *The Philippine Islands*.

¹⁸ Phelan, *The Hispanization*.

¹⁹ Vgl. u.a. Gregorio F. Zaide, *History of the Filipino People*, Manila: Villanueva Book Store, 1958; Teodoro A. Agoncillo, *History of the Filipino People*, Nachdruck der 8. Aufl., Quezon City: Garo Tech Books, 2008; Ana María Prieto Lucena, *El contacto hispano-indígena en Filipinas según la historiografía de los siglos XVI y XVII*, Córdoba: Universidad de Córdoba, 1993.

²⁰ Die Erweiterung vorhandener Daten durch einen Vergleich mit religiösen Konzepten von nicht-christianisierten philippinischen Ethnien unternimmt Felipe Landa Jocano, *Philippine Prehistory: An Anthropological Overview of the Beginnings of Filipino Society and Culture*, Quezon City: Philippine Center for Advanced Studies, University of the Philippines System, 1975. Eine Umstrukturierung der Daten in einem kulturwissenschaftlichen Muster unternahmen T. Valentino Sitoy Jr., *A History of Christianity in the Philippines: The Initial Encounter*, 3. Aufl., Quezon City: New Day Publishers; Balquiedra, *The Development*.

²¹ William Henry Scott, *Barangay: Sixteenth-Century Philippine Culture and Society*, Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1994. Dadurch ergeben sich einige neue Erkenntnisse über die tagalische Religion. Teilweise übersieht er aber die christliche Prägung der Wörterbucheinträge, die ebenfalls hauptsächlich von spanischen Missionaren verfasst wurden.

²² Vicente L. Rafael, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society Under Early Spanish Rule*, 2. Aufl., Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1993. Mit dem Buch liefert er einen neuartigen Ansatz, indem er die Konversion generell als Übersetzung von einem in ein anderes kulturelles System versteht. Dies erweitert die Perspektive innerhalb derer die tagalische Religion untersucht werden kann. Seine Quellenbasis ist dabei allerdings auf wenige Werke beschränkt und führt daher in eine Richtung, deren Informationsgehalt in einigen Aspekten von vergleichbaren Quellen abweicht und daher nicht als verallgemeinerbar gelten kann.

Insgesamt bietet die Historiographie wenig Information zur vorspanischen Religion der Tagalen. Sie enthält in einigen Bereichen lediglich einzelne Aussagen zu bestimmten Details und gibt in anderen nur ein bereits während der Kolonialzeit entwickeltes diskursives Verständnis bestimmter Phänomene wieder. Die Ergebnisse einzelner Autoren werden selten von anderen Autoren aufgegriffen oder weiterentwickelt. Da eine kulturoffene Diskussion der tagalischen Religion, z.B. hinsichtlich des Seelenkonzeptes, den universellen Wahrheitsanspruch des Christentums infrage stellt, scheinen viele Autoren nicht daran interessiert gewesen zu sein, die tagalische Religion von ihrer christlich geprägten Be- oder sogar Abwertung zu befreien und systematisch, als eigenständiges System, zu untersuchen. Seit den 1970er Jahren bemühte sich die Strömung *Sikolohiyang Pilipino* (Philippinische Psychologie) eine Sozialwissenschaft aufbauend auf der kulturellen Erfahrung der Filipinos und unabhängig von europäisch-amerikanisch geprägten Ansätzen zu entwickeln. Einer der Zweige dieser Bewegung befasst sich mit dem traditionellen philippinischen Glauben und religiösen Praktiken und berührt damit auch die philippinische Religionsgeschichte. Die Untersuchungen, die in diesem Bereich durchgeführt wurden, befassen sich mit einzelnen Aspekten der philippinischen Religion und Werten, sie hinterfragen aber nicht systematisch die gesamte Religionshistoriographie. Einige dieser Aspekte finden in meiner Arbeit Verwendung.²³

Quellen

Die Suche nach visuellem Quellenmaterial erwies sich als wenig ergiebig, da sich die hierfür ausgewählte Kirchenmalerei in den Genres, in denen ein Informationsgehalt für die Untersuchung erwartet wurde, erst im 19. Jahrhundert in größerem Rahmen entwickelte.²⁴ Daher analysiert das Projekt schriftliche Quellen. Dennoch behandelt es alle Themenbereiche der Emmy-Noether Nachwuchsgruppe „Text, Bild, Performanz: Wandel und Ambivalenz kultureller Ordnungen in kolonialen Kontaktzonen“, denn anhand der Texte werden Bilder der tagalischen Religion untersucht, die auf eine performative Weise konstituiert wurden. Der „Bild“-Begriff wird dabei, in Anlehnung an Hans Beltings *Bild-*

²³ Hierzu gehören besonders Zeus A. Salazar, „Ang kamalayan at kaluluwa: Isang paglilinaw ng ilang konsepto sa kinagisang sikolohiya“, in: Rogelia Pe-Pua (Hg.), *Sikolohiyang Pilipino: Teorya, metodo, at gamit = Filipino Psychology. Theory, Method, and Application*, 2. Aufl., Quezon City: Surian ng Sikolohiyang Pilipino, 1989, S. 83-92; Zeus A. Salazar, „Ethnic Psychology and History: The Study of Faith Healing in the Philippines“, in: ders. (Hg.), *The Ethnic Dimension: Papers on Philippine Culture, History, and Psychology*, Köln: Counselling Center for Filipinos, Caritas Association for the City of Cologne, 1983, S. 89-106; Leonardo N. Mercado, *The Filipino Mind: Philippine Philosophical Studies II*, Washington D. C.: Council for Research in Values and Philosophy, 1994; Leonardo N. Mercado, *Elements of Filipino Theology*, Tacloban City: Divine Word University Publications, 1975; Virgilio G. Enriquez, „Kapwa: A Core Concept in Filipino Social Psychology“, in: ders. (Hg.), *Philippine World-View*, Singapur: Institute of Southeast Asian Studies, 1986, S. 6-19.

²⁴ Insgesamt wurde nur ein Gemälde mit einem komplexen Informationsgehalt ausfindig gemacht, das explizit aus dem Untersuchungszeitraum und der Untersuchungsregion stammt. Dieses diente als Ideengeber, wird aber nicht als Grundlage für einen eigenen Abschnitt, der die Bearbeitung visueller Quellen fokussiert, genutzt. Vgl. Imke Rath, „Depicting Netherworlds, or the Treatment of the Afterlife in a Colonial Contact Zone: The Paete Case“, in: Astrid Windus und Eberhard Craillsheim (Hg.), *Image - Object – Performance: Mediality and communication in Cultural Contact Zones of Colonial Latin America and the Philippines*. Münster et al.: Waxmann, 2013, 173-196.

Anthropologie,²⁵ nicht materiell betrachtet, sondern als eine (konzeptuelle) Darstellung der indigenen Religion verstanden. Die erwähnte Performativität bezieht sich einerseits auf Erkenntnisse der Sprechakttheorie, die Worte als Sinnproduzenten versteht und darüber hinaus werden ebenfalls Handlungen als Sinnproduzenten verstanden.

Die Bilder von der indigenen Religion werden aufgrund ihrer christlichen Prägung als „christliche Wissenssysteme“ verstanden. Sie werden in religiösen Chroniken, Geschichtswerken sowie Einzelberichten untersucht, die sich über den Untersuchungszeitraum erstrecken und explizit auf die Religion der Tagalen eingehen.²⁶ Es wird ein *Re-reading* dieser Quellen durchgeführt,²⁷ dessen Ergebnisse den ersten Teil der Arbeit ausmachen.

Der zweite Teil befasst sich mit der Umsetzung des „Wissens“ in der Sprache der Mission. Er untersucht Übersetzungsstrategien, die Verwendung von spanischen Lehnworten (als bewusste Nicht-Übersetzung) und die Übernahme tagalischer Idiome (einschließlich der dahinterstehenden konzeptuellen Einbindung in das christliche System als ideengeschichtliche Übertragung). Hierzu werden ein- und zweisprachige religiöse Lehrwerke (Spanisch bzw. Spanisch-Tagalog) untersucht.²⁸

Ansatz, Theorie und Methode

Das vorliegende Projekt befasst sich mit der Generierung von „Wissen“ über die Religion der philippinischen Tagalen und dessen Aushandlung im Prozess der spanisch-katholischen Missionierung im kolonialen Kontext des 17. und 18. Jahrhunderts. Da das „Wissen“ ausschließlich aus spanisch(-katholischen) Quellen stammt, wird ihm eine Einseitigkeit und eine starke christliche Prägung unterstellt. In Ermangelung geeigneter Quellen, die eine Gegendarstellung liefern könnten, werden die einzelnen Informationen systematisch auf diese Prägung geprüft, um so Bereiche zu identifizieren, in denen die Darstellungen der indigenen Religion seitens der spanischen Autoren „christianisiert“ wurde. Es wird Hinweisen auf transreligiöse Einflüsse und Verbindungen nachgegangen, die durch Vergleiche mit anderen Religionen aus den umliegenden Regionen sowie sprachliche Überschneidungen angeregt werden, um das vermittelte Bild über die vorspanische Religion in den Tagalog-Provinzen zu hinterfragen. Die Darstellungen weisen ein Muster auf, in dem die indigene Religion in christlichen Strukturen und unter Verwendung christlich geprägter Begriffe dargestellt wird. Dabei werden Teile, die nicht in dieses Muster eingegliedert werden können,

²⁵ Hans Belting, *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, 3. Aufl., München: Fink, 2006.

²⁶ Der Quellenkorpus umfasst insgesamt zwölf Berichte, die hauptsächlich im 17. und 18. Jahrhundert verfasst wurden. Vereinzelt werden auch Berichte aus dem 16. Jahrhundert herangezogen, die als Grundlagen der Diskurse innerhalb des Untersuchungszeitraums dienen. Neben den wenigen säkularen Autoren wurden sie vor allem von Jesuiten und Franziskanern verfasst.

²⁷ Dabei werden Themenbereiche, welche die Autoren ansprechen, systematisiert, die Informationen aus den verschiedenen Quellen zu den jeweiligen Themen werden miteinander verglichen und als Konzepte diskutiert.

²⁸ Zu diesen Lehrwerken zählen insgesamt neun Katechismen und Beichtmanuale sowie ein Hirtenbrief, die von weltkirchlichen Autoren sowie augustiniischen, franziskanischen, dominikanischen und jesuitischen Missionaren verfasst wurden.

ausgelassen. Einige Phänomene werden an christliche Kategorien angepasst und umgedeutet oder durch das Zusammenfassen in christlichen Kategorien vereinheitlicht. Die so entstandenen christlichen Wissenssysteme (über die indigene Religion) richteten sich in Form von Ordenschroniken, Geschichtswerken und Einzelberichten an ein spanisches Publikum. Dieses Publikum befindet sich weitgehend außerhalb des Diskurses über die Religion und die Darstellung reflektieren nicht explizit das, was die Autoren über die indigene Religion „wussten“, sondern was sie über diese vermitteln wollten. Die Wahrnehmung ist in diesen Darstellungen verstärkt der Bedingtheit des sprachlichen Ausdrucks sowie dem Element der Intentionalität der Informationsübermittlung an den Empfänger unterworfen.

Das o.g. Muster diente sowohl der Erfassbarkeit der fremdreligiösen Phänomene seitens der Autoren, als auch ihrer Aufbereitung für die potentielle Leserschaft. Es handelt sich um ein in sich relativ statisches „Wissen“, da es seine eigene Wahrheit den Akteuren, von denen es handelt, nicht direkt zur Disposition stellt. Diskurse lassen sich im historischen Längsschnitt ermitteln, und zwar anhand von Übernahmen und Änderungen von Aussagen aus frühen Chroniken, die somit durch die nachfolgenden Chronisten beurteilt wurden.

Als dynamischer und verhandelbarer wird jenes „Wissen“ über die indigene Religion verstanden, das in der Sprache der Mission eingesetzt wurde, da seine Zielgruppe selbst das Korrektiv darstellte. Das Projekt geht u.a. vom Einsatz solcher Missionsstrategien aus, die sich eine kulturelle Kontinuität zu Nutzen machten. Kulturelle Kontinuität bedeutet in diesem Zusammenhang die (partielle) Übernahme indigener Begriffe und auch der damit bezeichneten Konzepte und Vorstellungen in der Vermittlung der katholischen Religion.²⁹ Dahinter steht das „Wissen“ über eine mögliche Vereinbarkeit der Konzepte miteinander, also auch ein „Wissen“ über die indigene Ideenwelt, die mit den Begriffen verbunden war. Die Verwendung spanischer Lehnworte hingegen deutet auf eine Unvereinbarkeit der Konzepte hin oder auf Schwierigkeiten, für christliche Vorstellungen indigene Äquivalente zu finden, ohne dabei eine Gefahr der Übertragung indigener Konzeptionen in die christliche Vorstellungswelt einzugehen.³⁰ Da es sich in diesem Fall um eine rein qualitative Analyse handelt und daher (aufgrund der Realisierbarkeit des Vorhabens) eine Beschränkung auf einen bestimmten Themenbereich notwendig ist, fokussiert dieser zweite Teil der Arbeit Begriffe und Konzeptionen, die mit der (transzendenten) Anderswelt – die im christlichen

²⁹ Es wird ein Verständnis von Übersetzung als Versuch der Übertragung fremder Denkweisen, Weltbilder und Praktiken, aber ebenso als interaktives soziales Geschehen, in dessen Zentrum die Verhandlung von Bedeutung steht, zugrunde gelegt. Vgl. Doris Bachmann-Medick, *Cultural turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, 3. überarb. Aufl., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, 2009, S. 243; Martin Fuchs, „Übersetzen und Übersetzt-Werden: Plädoyer für eine interaktionsanalytische Reflexion“, in: Doris Bachmann-Medick (Hg.), *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*, Berlin: E. Schmidt, 1997, S. 308-328, hier S. 317ff. Ganz im Sinne des *translational turns* wird Übersetzung in der Arbeit als Untersuchungsgegenstand sowie als Analysekategorie verstanden.

³⁰ In der sehr frühen *Doctrina Christiana* von 1593 kann das Wissen noch als im Prozess der aktiven Aushandlung befindlich angesehen werden. Die späteren Lehrwerke reflektieren bereits etablierte Strategien und konzeptuelle Übertragungen, die sich als praktikabel erwiesen haben.

Diskurs als Jenseits bezeichnet wird – und der Verbindung des Menschen mit dieser zu tun haben. Die Religionsbeschreibungen des ersten Teils enthalten nur sehr wenige Aussagen zu diesen Themen, die manchmal widersprüchlich sind und zudem eine starke christliche Prägung aufweisen. Daher werden sie durch eine intensivere Auseinandersetzung hinterfragt und anschließend erneut mit den Darstellungen aus dem ersten Teil in Verbindung gebracht. Zusätzlich zu den neuen Erkenntnissen, die sich durch den Einbezug der religiösen Lehrwerke als Quellen ergeben, wird der Teilbereich, der sich mit der unvergänglichen menschlichen Essenz befasst – die im Christentum als Seele bezeichnet wird – mit aktuell(er)en ethnologischen Untersuchungen verglichen, mit Hilfe eines übergreifenden ozeanischen Konzepts, auf das im Folgenden noch eingegangen wird, bewertet und zudem mit Erkenntnissen der *Sikolohiyang Pilipino* in Verbindung gebracht.

Theoretisch knüpft das Projekt an postkoloniale Ansätze zur Wahrnehmung bzw. Darstellung des ‚Selbst‘ und des ‚Anderen‘ an.³¹ Diese werden mit einem Luhmannschen Verständnis der sozialen Systeme verknüpft, das die Rolle und Bedeutung der Beobachtung und des Beobachters fokussiert.³² Methodisch geht die Arbeit diskursanalytisch vor, mit einer Korpuswahl, die, je nach Abschnitt, unterschiedliche Schwerpunkte hat. Im ersten Teil werden die christlichen Kategorien und Kategorisierungen als Diskursfelder verstanden und miteinander in Verbindung gebracht. Namen und tagalische Bezeichnungen werden zudem qualitativ-inhaltsanalytisch auf dahinterstehende Bedeutungen und eventuelle Verweise oder Verbindungen mit andersreligiösen Phänomenen oder religiösen Bildern aus anderen philippinischen Regionen untersucht. Dies geschieht auch unter Rückgriff auf kulturkomparatistisch-sprachwissenschaftlich geprägte Methoden der Kontextualisierung des philippinischen Falls innerhalb des austronesischen Kultur- und Sprachraums. Der zweite Teil, in dem eine Diskursanalyse auf Wortebene durchgeführt wird, ist ebenfalls von diesem regionalwissenschaftlichen Ansatz geprägt, indem er philippinische Seelenvorstellungen mit Hilfe des, durch den Ethnologen Hans Fischer entwickelten Musters zu ozeanischen Seelenvorstellungen untersucht.³³ Diese Verbindung klassischer ethnologischer Forschung, die im zweiten Teil durch den Einbezug aktueller Studien zu Seelenvorstellungen verschiedener philippinischer Ethnien und Ergebnisse der Wertedebatten aus der *Sikolohiyang Pilipino* ergänzt wird, verortet sich in innerhalb des weiteren Feldes der Historischen Anthropologie. Diese verbindet kultur- und geschichtswissenschaftliche Ansätze und bereichert die häufig quantitativ geprägten (makro-)historischen Untersuchungen durch qualitativ orientierte

³¹ Das Konzept wurde in besonderem Maße von Edward Said geprägt. Vgl. Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Pantheon Books, 1978.

³² Vgl. Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*.

³³ Vgl. Hans Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*, München: Klaus Renner, 1965. Er beobachtet einen sehr weitverbreiteten Glauben an ein spirituelles Doppel des Körpers, das diesen zu Lebzeiten nicht verlasse. Eine weitere Einheit, die Fischer Traumego nennt, könne den Körper vorübergehend verlassen, auch ohne dass der Mensch sterben würde. Da ein Großteil der untersuchten Ethnien zum austronesischen Sprach- und Kulturraum zählen, lässt sich das Modell auch auf die Philippinen übertragen, die ebenso zu diesem Raum zählen.

Analysen mit kulturwissenschaftlichen Ansätzen.³⁴ Diese Analogiebildung zwischen ethnologisch und historisch gewonnenen Daten aus unterschiedlichen Zeitbereichen dient dazu, neue Interpretationsansätze zu liefern und die Deutung der historischen Quellen auf eine breitere Basis zu stellen.

Daher sind die im Titel erwähnten ‚Strategien des Verstehens‘ sowohl inhaltlich in den Beobachtungen der tagalischen Religion durch spanische Missionare zu sehen, welche die Grundlage für die christlichen Wissenssysteme bilden, als auch in dem theoretisch-methodischen Ansatz dieser Arbeit.

Ergebnisse

Im ersten Teil der Arbeit werden religiöse Konzepte, die in den Quellen in seriellen Häufigkeiten auftreten (Gott, *anitos* und *nonos*³⁵, Götzen(-bildnisse), indigene Priester, Hexen, Geister und Dämonen, Himmel und Hölle, Seele, Tod³⁶, Schöpfungsgeschichte, Tempel, indigene Gottesdienste, (heilige) Schrift und Propheten, Aberglaube und Wahrsagerei) als Diskursfelder verstanden. Sie sind Teil des christlichen Narrativs, was ihre Inhalte unmittelbar prägt und die Beobachter, d.h. die christlichen Verfasser der Texte, selbst zu Sinnproduzenten werden lässt. Sie bedienen sich der folgenden Darstellungsmuster: Simplifizierung des Inhalts durch eine Reduktion der Komplexität religiöser Phänomene,³⁷ Übernahme indigener Kategorien aufgrund der mangelnden Möglichkeit zur Einordnung in das eigene Weltbild,³⁸ Christianisierung von Phänomenen,³⁹ Indigenisierung anders- und transreligiöser Phänomene,⁴⁰ starke Veränderung von Kategorien durch Ent- oder Umkontextualisierung⁴¹ sowie Verschleierung von Phänomenen durch Entkontextualisierung.⁴²

Da besonders die Beschreibung der indigenen Anderswelt, die dem christlichen Jenseits auffällig stark ähnelt, auf eine Projektion der christlichen Vorstellungen auf das indigene

³⁴ Vgl. Beate Binder und Michael Fenske (Hg.), *Historische Anthropologie: Standortbestimmungen im Feld historischer und europäisch ethnologischer Forschungs- und Wissenspraktiken*, Berlin: Clio-online; Humboldt Universität, 2012; Richard van Dülmen, *Historische Anthropologie: Entwicklung, Probleme, Aufgaben*, Köln: Böhlau, 2001.

³⁵ Als Bezeichnungen für eine bestimmte Art transzendenter Wesen aus dem Tagalog übernommen.

³⁶ Inkl. Grab, Beerdigung, Trauer.

³⁷ So entsteht beispielweise durch eine starke Betonung des Gottes *Bathala* als höchsten Schöpfergott der Eindruck, als sei er der einzige Gott und die tagalische Religion daher auch monotheistisch.

³⁸ Die transzendenten Wesen namens *anito* und *nono* werden zum Beispiel nicht einheitlich einer christlichen Kategorie untergeordnet, da es erst den späteren Autoren gelingt, ihnen Funktionen zuzuschreiben, die sich (auch nur teilweise) mit denen von christlichen Heiligen überschneiden.

³⁹ So wird beispielsweise die indigene Anderswelt von den Autoren konsequent als ein sehr dichotomes Jenseits in christlicher Manier dargestellt, obwohl mehrere Indizien die „Unterweltlichkeit“ des einen Teils sowie die starke Jenseitigkeit bezweifeln lassen.

⁴⁰ Als Bewohner einer m.E. nicht überzeugenden Konzeption einer indigenen Hölle werden beispielsweise Dämonen vorgestellt, deren Namen eine auffällige Ähnlichkeit mit der arabisch-islamischen Bezeichnung für Satan aufweisen.

⁴¹ So werden zum Beispiel eine Reihe unterschiedlicher Akteure und Wesen, von Ritualspezialisten über Heiler bis hin zu (schadenbringenden) Geistern in einigen Quellen als Hexen vorgestellt und somit in einen frühneuzeitlichen, europäischen Hexerei-Diskurs überführt.

⁴² In diesen Bereich fallen besonders zusammenhangslose Beschreibungen oder Benennungen einzelner Handlungen der Tagalen, die als „Aberglaube“ bezeichnet werden, deren eigenständige Zweckerationalität aber nicht mehr nachvollziehbar ist.

Konzept schließen lässt, werden im zweiten Teil die damit zusammenhängenden Begrifflichkeiten anhand ihres Einsatzes in religiösen Lehrwerken diskutiert. Da in diesem Bereich verstärkt spanische Lehnworte genutzt werden verhärtet sich der Verdacht, dass die indigene Konzeption, der innerhalb der Religionsbeschreibungen eine starke Ähnlichkeit mit dem christlichen Jenseitskonzept nachgesagt wird, sich doch so sehr davon unterscheidet, dass die tagalische Bezeichnungen für die angebliche indigene Hölle und den Himmel nicht in den Lehrwerken übernommen werden können. Für die Seele wird allerdings ein tagalischer Begriff (*kaluluwa*) genutzt, der weder als Bezeichnung noch als Konzept in den Religionsbeschreibungen auftritt. In den religiösen Lehrwerken deckt er aber nur den Bereich der christlichen Seele ab, der sich auf das christliche Jenseits bezieht. Ein weiterer Bereich, der mit Gefühlen und dem Bewusstsein zu tun hat, wird durch einen anderen Begriff (*loob*) umschrieben, der heute als ein typisch philippinischer Wert gilt, aber nicht (mehr) mit einem möglichen indigenen Seelenkonzept in Verbindung gebracht wird. Ein Vergleich mit den Ergebnissen ethnologischer Forschung zu Seelenvorstellungen in anderen philippinischen Ethnien zeigt, dass auch dort ein Doppel- oder Zwillingsseelenkonzept beobachtet wird, welches in den Tagalog-Provinzen nicht vorhanden ist, da die Religion vom Christentum verdrängt wurde. Eine interregionale Studie zu ozeanischen Seelenvorstellungen stellt ein allgemeineres Modell zur Verfügung, in das sowohl die Ergebnisse aus den ethnologischen Studien zu philippinischen Seelenvorstellungen, als auch die beiden Seelenbegriffe, die in den religiösen Lehrwerken verwendet werden, eingeordnet werden können. Somit zeigt die Arbeit auf, dass anstelle eines dem christlichen sehr ähnlichen Seelenkonzept in der tagalischen Religion wahrscheinlich ein spirituelles Doppel des Menschen existierte, das diesen kurz nach seinem Tod verlässt und ein weiteres Bewusstseinskonzept, das den Menschen auch zu Lebzeiten vorübergehend verlassen kann.

Meine Arbeit verdeutlicht die Notwendigkeit einer Neubewertung und -lektüre der spanischen Quellen unter Hinzuziehung sprachwissenschaftlicher und ethnologischer Techniken. Eine solche Vorgehensweise wäre z.B. ebenso auf lateinamerikanische Fallbeispiele anwendbar und würde auch dort neue Erkenntnisse bringen. In der Arbeit wird aufgezeigt, dass das Thema Religion und Christianisierung auf den Philippinen längst nicht erschöpfend bearbeitet wurde. Es wird ein Vorstoß vorgenommen und eine neue Analyserichtung eingeschlagen, um die alten Quellen neu zu erschließen. Anhand eines sprachwissenschaftlichen Nachvollzugs der Ausgangssprachen verschiedener Begriffe und ihrer Lautverschiebungen im Tagalog wird auf transreligiöse Verflechtungen der tagalischen Religion und islamische sowie hindu-buddhistische Kultureinflüsse verwiesen. Systematisch wird nachgezeichnet, in welcher Weise christliche Narrative zur Konstruktion von Vorstellungen über tagalische Religiosität führen und bis heute das Verständnis dieser Religion beeinflussen. Tradiertere Ideen und Vorstellungen über die tagalische Religiosität werden dekonstruiert und

widerlegt. So zeigt die Arbeit z.B. auf, dass die tagalische Religion nicht als monotheistisch angesehen werden kann, dass keine Unterwelt wie im christlichen Verständnis existierte und dass die Übertragung christlicher Vorstellungen einer Seele in den tagalischen Kontext eine für die autochthone Bevölkerung essentiellen Bestandteil ihres Daseins vollständig aus dem religiösen Kontext entfernte. Damit weist die Arbeit auf kritisch zu hinterfragende Themenbereiche und Aussagen über nicht-christliche Religionen hin, die ebenso auf andere Christianisierungskontexte übertragen werden können und die Untersuchung anderer Religionen erweitern kann.