

# *Disciplina*, Transformation des Selbst, Körpertechnik

## Religionshistorische und religionsethnologische Überlegungen

Peter J. Bräunlein

Das Wort *disciplina* begegnete mir erstmals und dann recht eindringlich, gewissermaßen auf „Schritt und Tritt“, in der philippinischen Provinz Bulacan während der Osterwoche des Jahres 1996. Dort hatte ich soeben meine Forschungen zu Passionsritualen begonnen.<sup>1</sup> Neben freundlichen Menschen und Inselstränden sind die katholischen Philippinen für ihr blutiges Osterbrauchtum bekannt. Selbstgeißelungen und Selbstkreuzigungen sind nicht nur ethnologischer Neugierde, sondern auch touristischer Schaulust ausgesetzt. Tatsächlich ist die Begegnung mit Flagellanten während der Osterwoche nahezu unvermeidlich. Wer allerdings Bilder wohlgeordneter spanischer Bußprozessionen im Kopf hat, wie sie zum Beispiel aus Sevilla oder Cordoba bekannt sind,<sup>2</sup> und diese mit Szenen aus der philippinischen Provinz abgleicht, wird schnell irritierende Unterschiede bemerken. Kollektive Flagellanten-Prozessionen sind unbekannt. Selbstgeißler ziehen stattdessen, begleitet von einem Helfer, durch die Straßen, ohne dass für Außenstehende eine verbindliche Wegstrecke erkennbar ist. Neben der Selbstgeißelung mit nacktem Oberkörper sind die Niederwerfung vor Kreuzwegstationen, Kirchen und Kapellen und das Auspeitschen durch den Begleiter obligatorisch. Am Ende des Weges, der manchmal nur wenige hundert Meter umfasst, sich aber meist über viele Kilometer und Stunden hin erstreckt, übergießt sich der Flagellant mit Wasser oder badet in einem Fluss. Die Selbstgeißelung wird in aller Regel über viele Jahre hinweg, jeweils in der Passionswoche, wiederholt.

Auf meine allererste, noch recht schlichte Frage, „Was tun diese Männer?“, bestand die spontane Antwort meist in einem einzigen Wort: „disciplina“. Meinen weiterhin fragenden Blick beantwortete man gestisch. Armbewegungen imitierten das Selbstgeißeln, so als ob damit nun alles Wissenswerte vermittelt sei.

Der ursprünglich lateinische Begriff fand als Lehnwort Eingang in die spanische Sprache und wurde über Missionare auf die Philippinen gebracht. Das lateinisch-spanische Wort *disciplina* umfasst ein denkbar weites Bedeutungs-

---

1 Bräunlein 2010.

2 Mit ethnographischem Blick dokumentierte die Fotografin Cristina García Rodero über viele Jahrzehnte spanische Passionsrituale. Eindrucksvolles Bildmaterial findet sich in García Rodero/Caballero Bonald 1992.

feld: Zucht, insbesondere militärische Zucht, Lehrfach, Rechtsgebiet, Wissensgebiet, und benennt schließlich auch das Bußinstrument der Geißel.

Die Begegnung mit diesem Begriff auf den Philippinen verwunderte, zumal in einem Kontext, der alles andere als Ordnung, Zucht und Disziplin widerspiegelt. Mitten im unregelmäßigen Straßenverkehr bahnen sich die Flagellanten ihren Weg durch das Menschengewühl, streckenweise begleitet von neugierigen Kinderhorden. Dieselausgaswolken, Auto-Hupen, scheppernde Popmusik aus diversen Straßenläden bilden den atmosphärischen Hintergrund für dieserart Körperübung, über deren Motive man als Außenstehender zunächst nur spekulieren kann.

Ordnung und Zucht hatten in meiner Kultur ganz offenbar einen anderen Bedeutungshorizont, und diese Irritation weckte meine Neugierde. Mich interessierten Ursprung von Wort und Bedeutung, ebenso die Geschichte der damit verbundenen rituellen Praxis. Es sind demnach Beobachtungen aus der philippinischen Peripherie, die zu religionshistorischen Nachforschungen in Europa anregten. Meine folgenden Anmerkungen stellen zunächst das komplexe Konzept *disciplina* in seiner Ausprägung als christliche Bußübung und das damit verbundene Wissenskonzept vor. In einem zweiten Schritt werde ich den Vorgang der Übertragung von Begriff und Praxis auf die Philippinen darstellen.

### 1. *Disciplina* im lateinischen Christentum: Klosterzucht, Bußübung, Schmerz-Theater

*Disciplina* leitet sich von *discere* („lernen“) ab, und unter *disciplina* ist zunächst ein bestimmtes Wissensgebiet zu verstehen.<sup>3</sup> In der schulischen und universitären Ausbildung steht *disciplina* dann auch für Verhaltensregeln, die unter Androhung körperlicher Strafen durchgesetzt wurden. Die Rute ist ikonographisch das Pendant des Grammatikunterrichts. In seinen klassisch römischen Ursprüngen bezog sich der Begriff *disciplina* auf die Bereiche Pädagogik, Militär, Politik und das häusliche Leben.<sup>4</sup>

Im lateinischen Christentum der Frühscholastik ist *disciplina* auch Inbegriff aller Tugenden und wird damit zum Bildungsideal. *Disciplina* formt als geistige Aktivität über die wohlverstandenen praktischen Wissenschaften die rechte Lebenseinstellung. Schließlich wird unter *disciplina* im weiteren Kontext die kirchliche Rechtsordnung gefasst, im engeren Sinne das kirchliche Strafrecht. Für die Klostersgemeinschaft gestaltet *disciplina* die Ordnung des Zusammenlebens, und zugleich sind damit die Zuchtstrafen wie Schläge, Exkommunikation und Fasten gemeint.<sup>5</sup>

3 Ich übernehme hier die Ausführungen in Bräunlein 2010, S. 53–55.

4 Asad 1993, S. 135.

Bereits in der frühen Geschichte des Christentums, und das ist für den Ausgangspunkt dieser Überlegungen wichtig, wird *disciplina* synonym für „Geißel“ und „Schlagstock“ und den Gebrauch dieser Zuchtinstrumente verwendet. Diese Schlagwerkzeuge werden dabei jedoch von der Hand des Kloostervorstehers geführt, (noch) nicht vom Sünder selbst. Im Rahmen des klösterlichen Erziehungsprogramms ist die Geißelung eine disziplinierende Strafmaßnahme. Die Klosterregeln des Benedikt von Nursia (ca. 480/90–553/60), niedergeschrieben um 529, sowie die des Iren Columban d.J. (ca. 543–615), nach 591 verfasst, sind hier stilbildend.

Columban, um ein Beispiel zu geben, war ein leidenschaftlicher Verfechter der Geißel und des Schlagstocks, wie ein Blick auf die Straftarife seines Regelwerks zeigt: Husten bei Beginn des Psalmengesangs: 6 Schläge, Beschädigen des Abendmahlkelches mit den Zähnen: 6 Schläge, Empfang der Hostie in ungewaschenem Zustand: 12 Schläge, ungeschnittene Fingernägel beim Austeilen der Hostie: 6 Schläge, Beschädigung des Esstisches mit dem Messer: 10 Schläge, lautes Sprechen: 6 Schläge, Sprechen beim Essen: 6 Schläge, Gespräch mit einer Frau: 200 Schläge (ersatzweise 2 Tage bei Brot und Wasser) usw.<sup>6</sup>

Offenkundig wird dabei der Zusammenhang von Körperdisziplin und christlicher Religion. Daran angelagert sind spezifische Vorstellungen von körperlichem und religiösem Begehren, von Reinheit, Reinigung und (körperlich-seelischem) Heil. Vorstellungen, die im Kloster, gewissermaßen unter Laborbedingungen kultiviert und in rituelle Praxis übersetzt wurden.<sup>7</sup>

Bemerkenswert ist, dass Strafe und Askese über den medizinischen Diskurs eingeführt werden. Der durch Sündhaftigkeit erkrankte Körper kann durch Askesetechniken wie Schlafentzug, Fasten, Beten und durch strafende Schläge geheilt werden. Bußpraktiken und Körperstrafen sind heilsfördernde Medikamente – *medicamenta paenitentiae*.<sup>8</sup>

5 Zur Wort- und Bedeutungsgeschichte von *disciplina* in Patristik und Scholastik siehe Marrou 1934; Düring 1950; Knoch 1986.

6 McNeill/Gamer 1938, S. 249, 257–265; Angenendt 1984, S. 462.

7 Schenute von Atri (gest. 466), einflussreicher Begründer des koptischen Mönchtums, betrachtete das Kloster als Körper, dessen Glieder die individuellen Mönchskörper darstellen. Die Gefahr der Verunreinigung bzw. das Streben nach Reinheit des individuellen wie des sozialen Körpers der Klostergemeinschaft waren Eckpfeiler seines Askeseprogramms, das wiederum auf bestimmten Erlösungsvorstellungen beruhte. Der irdische Körper ist der Ort erlösender Transformation und christlicher Identität, von sozialer Kontrolle und theologischer Reflexion. Caroline T. Schroeder (2007) hat, von Foucault inspiriert, Schenutes Askesediskurse und dessen Vorstellungen des Selbst herausgearbeitet.

8 Brown 1996, S. 176–197.

Dies alles dient einem, dem sinnstiftenden letzten Ziel: in der Stunde des Todes Gott unbefleckt gegenüberzutreten. Nicht Leibfeindlichkeit, sondern „kultische Reinheit“ ist dementsprechend das hier passende Analysemuster.<sup>9</sup>

Mit dem Thema Mönchsaskese sind gleichzeitig grundlegende Motive westlicher Geistesgeschichte aufgerufen: Religion und Leiden, Gewissen und Selbstbewusstsein, Subjektwerdung durch Unterwerfung. Nietzsche sieht in der Geschichte des Christentums ein System von Grausamkeit walten, das das unsoziale Wesen Mensch einer Zählung unterwirft. Schmerz wird zum mächtigsten Hilfsmittel der Mnemotechnik. Nur was nicht aufhört, weh zu tun, bleibt im Gedächtnis, schreibt Nietzsche in seiner „Genealogie der Moral“.<sup>10</sup> Illusionärer Gott und schlechtes Gewissen, Schmerzzufügung als Machttechnik, Kultur als verinnerlichte Form der Grausamkeit – mit diesen Nietzscheanischen Akkorden wird eine Religionskritik begründet, die zu Freud und Marx führt. Daneben gibt es eine zweite Nietzscheanische Perspektive auf Körper, Schmerz und Religion, die eine schöpferische Qualität aufweist. Der Ursprung des wollenden Subjektes liegt, Nietzsche zufolge, im schlechten Gewissen. Subjektwerdung, Selbst-Bewusstsein sind Folge von Unterwerfung – Subjektivation – durch Schmerz und Strafe. Dieses Zusammendenken von Körper, Macht und Subjekt wird für Michel Foucault entscheidend, der an der Entfaltung von spätantiker „pastoraler Macht“ zeigen will, wie antike Vorstellungen einer „autarken Person“ ausgelöscht werden. Die Klosterzucht ent-individualisierte dramatisch über Buß- und Beichtpraxis, und so bilde sich eine neue Überwachungsform des Subjektes heraus. Solche Formen der Disziplin sind produktiv. Generiert wird Wissen über den Körper, das Selbst und Machtbeziehungen. Am Ende steht somit nicht Unterdrückung, sondern Wissensproduktion.<sup>11</sup>

Talal Asad knüpft an Foucaults Analyse „pastoraler“ Macht an, und denkt sie in seinem Aufsatz über Disziplin und Demut im christlichen Mönchtum produktiv weiter.<sup>12</sup> Ihm geht es dabei auch darum, verbreitete Auffassungen vom Kloster als totalitärer Zuchtanstalt zu korrigieren.

Die Formierung christlich-moralischer Dispositionen erfolgte, so zeigt Asad, über ein spezielles Übungsprogramm, das spezifisch christliche Affekte thematisierte und generierte: Begierde/Liebe (*cupiditas/caritas*), Demut (*humilitas*), Reue (*contritio*). Das Ziel, so die Kernthese Asads, war der *freiwillige* Gehorsam gegenüber Gott, wobei es keineswegs darum ging, die Wahlmöglichkeiten des Individuums einzuschränken, sondern, im Idealfall, die Grund-

9 Hubertus Lutterbach (1999) hat dies an Vorstellungen von Sexualität in Bußbüchern demonstriert. Zur grundsätzlichen Bedeutung von Reinheitsvorstellungen im christlichen Mönchtum siehe Brown 1996, S. 189 f.; Angenendt 1997, S. 404–411, 453–462.

10 Nietzsche 1999, S. 295. Sloterdijk sieht in Nietzsche den „Entdecker der asketischen Kulturen in ihrer unermeßlichen historischen Ausgedehtheit. [...] Nietzsche ist nicht mehr und nicht weniger als der Schliemann der Asketen“ (Sloterdijk 2014, S. 58 f.).

11 Foucault 2004.

12 Asad 1993.

lage, auf der diese Entscheidungen getroffen wurden, neu zu organisieren.<sup>13</sup> Allerdings ist nach scholastischer Auffassung der Novize zunächst gar nicht in der Lage, sich „frei“ für oder gegen das Böse zu entscheiden. Es bedarf daher gewisser Übungen, die tugendhaftes Begehren erst hervorbringen. Das Kloster, speziell die Klosterzelle,<sup>14</sup> bietet spezifische räumliche und organisatorische Bedingungen für die erstrebte existenzielle Transformation. Der Insasse soll von seinem bisherigen Leben entfremdet den sozialen Tod sterben und so zum „heiligen“ Fremden werden.<sup>15</sup> Bußrituale werden dafür zur wichtigsten Körpertechnik. Der Ehrgeiz des Novizen war nicht (nur) darauf gerichtet, die strengen Regeln zu befolgen, sondern darüber *Wissen* zu erlangen, wie man nicht der Sünde anheimfällt. Über *disciplina* geformte Demut ist die erforderliche Voraussetzung, und die Fehlerkorrektur durch die strafende Hand des Abtes ist unabdingbar.

Während der Einsatz der Geißel als klösterliches Erziehungsinstrument früh erfolgt und mit dem entstehenden Mönchtum (in Oberägypten) verbunden ist, entwickelt sich die Selbstgeißelung vergleichsweise spät.

Der Übergang von der passiv zu erduldenen klösterlichen Prügelstrafe zur freiwilligen Selbstverletzung geschieht im 11. Jahrhundert, in einer Phase grundlegenden Wandels. Das Leiden Christi und Leidensfrömmigkeit werden nun betont und damit verbreitet sich ein neues Christusbild. Nicht mehr der majestätisch Thronende, sondern der am Kreuz Leidende und Sterbende rückt in den Mittelpunkt.<sup>16</sup>

Umbrien ist die regionale Keimzelle für diese Wende. In der Abtei Fonte Avellana sowie bei den Eremiten der Einsiedelei von Luceoli wird nun die regelmäßige Selbstgeißelung zum Bestandteil des Klosteralltags.

Für die Karriere der Selbstgeißelung als klösterlich institutionalisierte Praxis ist Petrus Damiani (1007–1072) die Schlüsselfigur. Petrus Damiani, Benediktiner, Kardinal, Kirchenreformer, stilisierte den Eremiten zum „Athleten“ und „Krieger“ gleichermaßen und fordert in seinen Schriften „Über den spirituellen Kampf und Lob der Geißel“ mit glühenden Worten die Radikalisierung der Askese-Praxis.<sup>17</sup> 1043 wird er Prior des Klosters Fonte Avellana und verfasst eine eigene Mönchsregel. Damianis Einfluss auf die monastische Praxis der Selbstgeißelung ist kaum zu überschätzen. Erkennbar wird folgendes Motivbündel:

13 Asad 1993, S. 135.

14 Zur frühchristlichen Klosterzelle als Raum monastischer Selbst-Disziplinierung vgl. Brooks Hedstrom 2009.

15 Die These von der frühchristlichen Mönchsaskese als Ritual sozialer Distanzierung hat Peter Brown vorgetragen; vgl. Brown 1995, S. 106–126; Bräunlein 2010, S. 47.

16 Bräunlein 2010, S. 56–64.

17 Niklaus Largier befasst sich in seiner brillanten Studie „Lob der Peitsche“ ausführlich mit Damiani und dessen Einfluss auf die rituelle Praxis der Selbstgeißelung (Largier 2001, S. 68–77):

- Der Flagellant ist Athlet bzw. Soldat im Kampf gegen Satan, die Geißel ist seine Waffe, der eigene Körper wird zum Schlachtfeld.
- Die Selbstgeißelung ist sichtbarer Beweis für den Willen zum Martyrium.
- Selbstgeißelung als Selbstbestrafung entwickelt sich aus dem Kontext der Beichte. Die nach einer Beichte auferlegte Strafe (in Form von Geißelhieben) vollzieht der reuige Büsser nun selbst.
- Die Selbstgeißelung als Akt der Selbstbestrafung ist Teil eines Gerichtsszenarios. Der Flagellant will dem zu erwartenden göttlichen Gericht zuvorkommen. Die Selbstgeißelung trägt damit auch grundlegend eschatologische Züge.
- Die Selbstgeißelung ist eine imitatorische Opferhandlung. Der Körper des Flagellanten vermengt sich dabei mit dem am Kreuz geopfertem Leib Christi.
- Die Selbstgeißelung ist wesentlich theatralisch.
- Die Selbstgeißelung ist eine Technik der Tarif-Buße. Das Verrechnen der Geißelhiebe mit göttlicher Gnade verweist auf einen dahinter liegenden Gabentausch.<sup>18</sup>

Die Geißel, *das* Instrument der Bestrafung wird also ab dem 11. Jahrhundert aus freiem Willen gegen den eigenen Körper gerichtet. Mit Blick auf Damiani betont Niklaus Largier, dass hinter der Übung der Selbstgeißelung keine prinzipielle Verdammung des Materiellen zu finden sei, „denn im gleichen Maße, wie die Flagellation als Negation des Körpers erscheint, ist sie auch dessen radikale Affirmation. Es gibt hier kein Heil, keine Freiheit, keine Kontemplation ohne den Körper, obwohl dieser es ist, der angeblich aller Freiheit im Wege steht. Nur aufgrund dieser nicht überschreitbaren Bedingung hat die Geißelung als asketische Praxis und als entscheidendes Reformelement des spirituellen Lebens bei Damiani zentrale Bedeutung erlangt.“<sup>19</sup>

Neu ist nunmehr, dass dem Körper sichtbare und offene Verletzungen zugefügt werden. Gegeißelt wird *usque ad effusionem sanguinis*, das Blut des eigenen Körpers wird vergossen.<sup>20</sup> Neu ist des Weiteren, dass die Selbstgeißelung in

18 Bräunlein 2010, S. 60. Konventionelle Bußleistungen konnten durch Geißelhiebe verkürzt werden. So ersetzten 3.000 Hiebe und das Abbeten von 30 Psalmen ein Jahr Buße, 15.000 Hiebe und das Abbeten eines ganzen Psalters ersetzten fünf Jahre herkömmliche Buße usw. Diese Buchhaltung von Sünden, Bußleistung und Heilserwerb wird bereits von den Wüstenvätern praktiziert, doch intensiviert sie sich im Frühmittelalter. Arnold Angenendt (1995) sieht in dieser Form des Zählens und Verrechnens von Frömmigkeitsakten ein Hilfsmittel zur Einübung von Tugenden und versteht dies als Zivilisationsinstrument im Sinne von Norbert Elias. Elementar ist zudem das Prinzip von Gabe und Gegengabe. Der Mensch bringt seine Buß-Gabe und ist Leihgeber, Gott wird sein Schuldner – so erläutert es Petrus Damiani selbst in seiner Schrift *De elemosyna*. Vgl. Angenendt 1997, S. 376.

19 Largier 2001, S. 69.

20 Angenendt 1984 und 1994, S. 66.

einigen Orden integrierter, d. h. vorgeschriebener Bestandteil der Askese wird und es zum Teil bis ins 20. Jahrhundert bleibt. Die Selbstgeißelung entwickelt sich zudem zum selbstverständlichen Bestandteil einer leidensfixierten Mystik. Und schließlich wird die Selbstgeißelung von Laien übernommen. Einerseits ist sie augenfälligstes Element von europaweiten Massenbewegungen zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert, andererseits institutionalisiert sie sich in Bußbruderschaften vor allem während der katholischen Reformation des 16. und 17. Jahrhunderts.<sup>21</sup> Italienische Geißlergesellschaften nannten sich *disciplinati*, und die Wendung „Disciplin nehmen“ war bis weit ins 19. Jahrhundert stehender Begriff für die liturgische Selbstgeißelung.

Das religiöse Klima im nachtridentinischen Europa war von ausgesprochener Bußfrömmigkeit geprägt, die vorwiegend von Franziskanern und Jesuiten propagiert wurde. Die öffentliche Selbstgeißelung, die sich über aufwendig inszenierte Buß- und Karfreitagsprozessionen in zahlreichen europäischen Städten verbreitete, war Ergebnis vor allem jesuitischen Eifers.<sup>22</sup> Männer wie Ignatius von Loyola (1491–1556), Begründer des Jesuitenordens,<sup>23</sup> und der Kirchenreformer Carlo Borromeo (1538–1584) entwickelten geistig-körperliche Übungen, die den Einsatz der Geißel vorsahen und nachdrücklich empfahlen. Der Mailänder Kardinal Borromeo regte Neugründungen von Bußbruderschaften an, befürwortete die private Selbstgeißelung und systematisierte die professionelle, klerikale Flagellation in Liturgie und Mönchszelle. Als diese Praxis Ende des 16. Jahrhunderts auf die Philippinen exportiert wird, trägt sie die Handschrift von Borromeo.

Ehe wir uns im Folgenden wieder den Philippinen zuwenden, sei noch einmal der Ausgangspunkt in Erinnerung gerufen. *Disciplina*, wie eingangs erwähnt, verweist auf unterschiedliche Formen autorisierten Wissens, in Pädagogik, Recht, Militär, Sport und der christlichen Religion. Praktisch manifestiert

21 Zu den europaweiten Geißlerumzügen, die zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert auftreten, siehe Bräunlein 2010, S. 86–106. Zur Selbstgeißelung in Bußbruderschaften ebd., S. 106–126.

22 Zur jesuitischen Inszenierung der Selbstgeißelung von Laien im Rahmen von Karfreitagsprozessionen siehe Bräunlein 2010, S. 110–118. Hinzuweisen ist auch auf die im frühen 17. Jahrhundert geäußerte inner-katholische Kritik an der Selbstgeißelung. Hippolyt Guarinoni (1571–1654), selbst Mitglied einer jesuitischen Kongregation, führt dabei Vernunftargumente ins Feld (für die Angemessenheit der Mittel, gegen übertriebenen Pomp, Gesundheitsschädigung, Geldverschwendung u.ä.) und fordert die Beschränkung der Selbstgeißelung. Trotz solcher Einwände behielt die Selbstgeißelung ihren Stellenwert in der Frömmigkeitspraxis des Ordens.

23 Mit Ignatius' Übungsprogramm werden asketische Subjekttechniken militärisch organisiert. Die jesuitischen Exerzitien, „dieses autogene Training der Zerknirschung in dreißig harten Tagen und Nächten äußerster Sammlung“, bilden die „Form eines Imaginationstheaters, bei dem der Übende sich nach strikter Anleitung von seiner eigenen Nichtswürdigkeit und seiner unermeßlichen Schuld gegenüber dem Erlöser überzeugt“ (Sloterdijk 2014, S. 488).

sich *disciplina* in entsprechenden Übungen. Wenn wir über Übungswissen nachdenken, so beleuchtet der zentrale Begriff *disciplina* zwei wesentliche Aspekte von Übung und Wissen: zum einen die Aneignung von Wissen über repetitiv ausgeübte Körpertechniken; zum anderen die meditative Annäherung an Wissensbestände, die über Affekte ausgelöst werden, zum Zwecke innerer Einsichten. Dieses durch *disciplina* gesteuerte Übungswissen zielt auf eine geistige, affektive und technische Schulung des Selbst.<sup>24</sup>

Die Selbstgeißelung in der europäischen Religionsgeschichte, das sollten meine kurzen Hinweise verdeutlichen, diene der Einübung und Vertiefung eines spezifisch christlichen Habitus. Es handelt sich dabei in den Worten Peter Sloterdijks und in Anlehnung an Nietzsche „um einen bestimmten religiös-metaphysisch geprägten Habitus, eine asketisch (im büßerischen und verzichtenden Sinn) definierte Stellung zur Welt, eine unglückliche Form des Lebensaufschubs, der Jenseitsorientierung und des Zerwürfnisses mit den säkularen Tatsachen“.<sup>25</sup>

Begründung findet dieser Habitus in (Un-)Heilsgewissheiten, die professionelle Meinungsführer des Christentums, Theologen und Askese-Athleten, auf je eigene Weise verkünden. Diese Gewissheiten betreffen Satans diesseitiges Wirken, die Sündhaftigkeit menschlicher Natur, die Wahrscheinlichkeit ewiger Verdammnis, aber auch die Möglichkeit, den Höllenstrafen durch vorwegnehmende körperliche Schmerzzufügung zu entgehen.

Die eremitische und monastische Übung der Selbstgeißelung kann zur Kategorie der „Einsamkeitstechniken“, wie sie Thomas Macho nannte, gerechnet werden.<sup>26</sup> Die Üben dieser Technik der rigiden Selbstaussgrenzung arbeiten, so erläutert Sloterdijk, „ausnahmslos mit einer asymmetrischen Selbstverdoppelung, bei der ihnen der innere Andere als überlegener Partner assoziiert ist, einem Genius oder einem Engel vergleichbar, der sich wie ein geistiger Monitor in der Nähe seines Schützlings aufhält und ihm die Gewißheit vermittelt,

24 In diesem komplexen Sinne verstand man noch zu Bachs Zeiten den Begriff „Übung“. Seine 1731 bis 1741 veröffentlichten Sammlungen von Stücken für Tasteninstrumente betitelte er als „Clavierübungen“. Darin finden sich jedoch keine Etüden im Sinne des 19. Jahrhunderts, in denen tatsächlich das repetitiv Mechanische und technisch Virtuose gemeint ist. Bach zielt hier auf anderes. Zum einen stellt er selbst seine Übung als Tonsetzer im Umgang mit Tasteninstrumenten unter Beweis. Zum anderen dienen die Stücke dem ausübenden Spieler, sich auf disziplinierte Weise den unterschiedlichsten Ausdrucksformen des Instrumentes anzunähern. Er soll diese einüben und sich dabei in sie versenken. Zum dritten ist die „Gemuths-Ergötzung“ des Publikums beabsichtigt, d.h. es sollen Affekte in Hinblick auf die Schulung des guten Geschmacks hervorgerufen werden. Zum Begriff „Übung“ bei Bach siehe Clement 1999, S. 5–10.

25 Sloterdijk 2014, S. 58.

26 Macho 2000, S. 38. Hinweis bei Sloterdijk 2014, S. 362.

ständig gesehen, geprüft und streng beurteilt, im Krisenfall jedoch auch unterstützt zu werden.“<sup>27</sup>

Diese Charakterisierung liegt nahe bei Largiers Deutung der Selbstgeißelung als performativer Akt, als ein „Schauspiel vor den Augen Gottes, in dem die Seele alle Rollen des eschatologischen Gerichtes spielt und dieses faktisch an sich selbst und vor den Augen Gottes jetzt schon vollzieht“.<sup>28</sup>

## 2. *Disciplina* auf den Philippinen: Heilung und Transformation von Leiden

Der katholische Reformeifer, Geißelpropaganda eingeschlossen, entfaltet Wirkung. Eine besondere Leidenschaft für Praktiken ritueller Selbstkasteiung fällt in Zentralkastilien auf. Die alteingesessenen Bußbruderschaften erleben hier neuen Zuspruch aus allen Bevölkerungskreisen und die öffentlichen Selbstgeißelungen während der Karwoche sind besonders blutig. So berichtet ein portugiesischer Besucher des späten 16. Jahrhunderts mit nicht geringem Entsetzen, dass sich einige der über 1.400 Flagellanten mehr als ein Pfund geronnenes Blut von der Haut rissen.<sup>29</sup> Dieser fanatische Frömmigkeitsstil bildet sich in einer Zeit heraus, in der das spanische Königreich seine größte Ausdehnung erlebt. Franziskaner, Jesuiten und Dominikaner exportieren dieserart Passionskatholizismus in die Neue Welt und auf die Philippinen.<sup>30</sup>

Ein eifriger Jesuit, der 1590 die Insel Panay betrat, soll als erster den *indios* die Flagellation gezeigt haben. Wenige Jahre später, so ist den Berichten des Franziskaners Marcelo de Ribadeneira (1601) und des Jesuiten Pedro Chirino (1604) zu entnehmen, zeigte sich bereits, mit welchem Eifer sich *Filipinos* freiwillig dieser Übung, *disciplina* oder auch *penitencia* genannt, hingaben.<sup>31</sup> Erstaunlich ist dieser Vorgang deswegen, da Formen religiös motivierter Schmerzzufügung, wie etwa „einschneidende“ Initiationsrituale, auf den vorspanischen Philippinen unbekannt waren. Die Flagellation ersetzte somit keine autochthone Praxis durch eine äußerlich ähnliche.<sup>32</sup>

27 Sloterdijk 2014, S. 363.

28 Largier 2001, S. 75.

29 Llompart 1969, S. 38 f., hier nach Flynn 1999, S. 237.

30 Zum spanischen Katholizismus im Zeitalter der iberischen Expansion siehe Bräunlein 2010, S. 196–202.

31 Ribadeneira 1947 [1601], S. 62–66; Chirino 1890 [1604], S. 94, 135–137, 176, 190, 243–246.

32 Die Missionierung der Philippinen erfolgte über Mexiko. Zur Einführung der Flagellation in Mexiko siehe Clendinnen 1990, S. 123 f. Zu Klagen von Jesuiten über exzessive Selbstgeißelung durch die indigene Bevölkerung Mexikos siehe Deeds 1995, S. 92. Zur Einführung der Selbstgeißelung auf den Philippinen siehe Bräunlein 2010, S. 359–362, und Barker 1998.

Gleichwohl stimmte diese Leidenschaft die Chronisten bedenklich. Chirino berichtet von einem Mann, der sich selbst so heftig peitschte, dass er zusammenbrach und man vermuten musste, er sei tot.<sup>33</sup> Selbst Kinder waren von der Leidenschaft so erfasst, schreibt Chirino, dass sie von großer Enttäuschung und Hoffnungslosigkeit ergriffen waren, wenn man ihnen die *disciplina* untersagte. Mit Verwunderung stellt er fest, dass die Kinder der „neuen Christen“ eine bislang unbekannte Art der *penitencia* erfunden hatten. Ihre 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“.<sup>34</sup>

War die Selbstgeißelung in Europa des 16. Jahrhunderts eine Angelegenheit, die von Ordensangehörigen und Mitgliedern von Bußbruderschaften praktiziert wurde, fand sie auf den Philippinen ein breites Echo in allen Bevölkerungskreisen. Die Flagellation begeisterte die Menschen ungeachtet ihres Alters, gesellschaftlichen Ranges und Geschlechts.<sup>35</sup> Schnell schien den Spaniern die Kontrolle zu entgleiten. Mitte des 17. Jahrhunderts schreibt der Jesuit Francisco Ignacio Alcina, die Filipinos würden sich so heftig geißeln, dass sie davon krank würden. Leider könne man nicht einschreiten. Man würde davon erst erfahren, wenn alles vorüber sei.<sup>36</sup>

Als sich medizinische und psychopathologische Diskurse in Folge der europäischen Aufklärung durchsetzen, wird diese religiöse Bußübung nicht länger von offizieller Seite propagiert. Für die Missionare des 18. Jahrhunderts ist die öffentliche Flagellation ein Anachronismus und der diesbezügliche Eifer der Filipinos wird als störend empfunden. 1771 wird ein Dekret erlassen, das die öffentliche Selbstgeißelung auf Straßen und in Kirchen während der Karwoche untersagt. 1773 folgt ein weiteres offizielles Verbot durch die Synode von Calasiao.<sup>37</sup>

Verbote vermochten jedoch diese Praxis nicht auszumerzen. Die öffentliche Selbstgeißelung erlebt im Laufe der Jahrhunderte wechselnde Wellen der Popularität, verschwindet jedoch nie. In der Zeit nach dem 2. Weltkrieg, während des Modernisierungsschubs der 1960er und 1970er Jahre, aber auch in den vergangenen Jahrzehnten ist eine deutlich zunehmende Begeisterung vor allem bei jungen Männern zu verzeichnen. Flagellanten und die spektakulä-

33 Chirino 1890 [1604], S. 136.

34 Chirino 1890 [1604], S. 245 (meine Übers.).

35 Zur Verblüffung der jesuitischen Missionare zeigten selbst die angesehenen indigenen Heilerinnen (*babailan*) Enthusiasmus für die öffentliche Selbstgeißelung. Nur mit Mühe, so heißt es in einem Bericht des Jahres 1611, konnte ihnen klargemacht werden, dass diese Praxis nur für Männer bestimmt ist; de la Costa 1961, S. 314.

36 Kobak/Fernandez 1981, S. 165, mit Verweis auf Alcinas *Historia natural del sitio, fertilidad y calidad de las Islas e Indios de Bisayas* (1668).

37 Barrion 1960, S. 304, 307; Smith 1970, S. 203.

ren Selbstkreuzigungsrituale werden zunehmend touristisch vermarktet.<sup>38</sup> Im Zeitalter der Smartphone-Kameras und Video-Internetplattformen haben sich Schaulust und Bekanntheitsgrad philippinischer Osterrituale intensiviert und globalisiert. Die philippinische Selbstgeißelung ist ein Medienevent geworden, das eine eigene Dynamik entwickelt.<sup>39</sup> Gleichzeitig entdeckt und wertschätzt die gebildete Mittelklasse eigene Geschichte und Kultur. Der frühere Diskurs, der die Flagellation als barbarisch, anachronistisch und als Sache der Armen und Ungebildeten darstellt, weicht allmählich einer Betrachtung, die Besonderheiten des philippinischen Katholizismus hervorhebt und seinen Beitrag zur kollektiven Identitätsbildung positiv wertet.<sup>40</sup>

Fragt man philippinische Flagellanten nach Motiven und Empfindungen und hat dabei das oben skizzierte Szenario einer Bußübung, eines Schmerzrituals, einer Einsamkeitstechnik vor Augen, ist man über die Antworten verwundert.

Das spontan genannte Motiv für *disciplina* bzw. *penitensiya* ist weder Schuld noch Sühne, sondern *panata* („Gelübde“, „Versprechen“) in Zusammenhang mit Krankheit. Dabei steht nicht ausschließlich eigene Krankheit am Anfang, sondern vor allem auch die Krankheit naher Angehöriger. Die Hilflosigkeit angesichts von schwerer Krankheit wird durch das Versprechen, sich bei Gesundung zu flagellieren, in *agency* verwandelt. Philippinische Flagellanten suchen nicht den körperlichen Schmerz, sondern göttliche Intervention in Krisensituationen. Schmerz oder das Leiden sind nicht Selbstzweck oder Ziel der Handlung. Es geht vielmehr um eine Transformation des Leidens.

Tatsächlich fiel es im Gespräch mit Flagellanten auf, dass *nie* die Rede war von, beispielsweise, stechendem Schmerz, unerträglicher Pein oder einem qualvollen nicht enden wollenden Marsch.<sup>41</sup> Beschrieben wurde vielmehr ein Gefühl von körperlicher Leichtigkeit und Schmerzfreiheit. Flagellanten berichteten, dass der reichliche Blutfluss den Körper angenehm kühlen würde und dass man nach dem abschließenden Bad mit dem Empfinden einer allumfassenden Reinigung aus dem Fluss steigen würde. Der Hinweis auf körperliche und seelische Reinigung muss hervorgehoben werden, da ganz offensichtlich ein Zusammenhang zwischen Blutfluss und innerer, d.h. körperlich-seelischer Reinigung besteht. Der rituell herbeigeführte Blutverlust wird nicht als Schwächung, sondern als Stärkung verstanden.

38 Bereits 1988 warb das staatliche Tourismus-Department folgendermaßen: „For the curious and unbelievers [flagellation] might be a gruesome, barbaric spectacle that may shock them as they watch [but] can also be a fascinating scene and a moving experience“ (wiedergegeben bei Barker 1998, S. 27).

39 Zum Einfluss der Medien auf Selbst- und Fremdbild der Ritualakteure und ihrer Inszenierungen siehe Bräunlein 2012.

40 Bräunlein 2010, S. 364–366.

41 Zu Aussagen und Motivationen philippinischer Flagellanten aus der Provinz Bulacan siehe Bräunlein 2010, S. 366–377. Bautista (2015, S. 102–104) gibt aufschlussreiche Gespräche mit Eddie, einem Flagellanten aus der Nachbarprovinz Pampanga, wieder.

Fließendes Blut hat nach traditioneller Vorstellung regenerative Wirkung.<sup>42</sup> Der kulturelle Bedeutungsgehalt von Blutopfer und Blutvergießen lässt die große Begeisterung, die von Seiten der Filipinos dem neuen Ritual von Anfang an entgegengebracht wurde, in einem neuen Licht erscheinen.

Die in der europäischen Religions- und Kulturgeschichte verfestigte Dichotomie von Körper und Seele, der Gegensatz von Geist und Materie, und die damit einhergehende Auffassung der Geißelung als Disziplinierung des von Natur aus triebhaften Fleisches durch den Geist – all diese großen Themen finden hier keinen Raum. Die Geißelung ist kein Selbstbestrafungs- oder Zerknirschungsritual, sondern ein Mittel der Gesundung und der Stärkung des eigenen Körpers.

Trennen wir die Innen- von der Außensicht, so entdeckt man einerseits einen durch Massenmedien beförderten Moral-Diskurs, über den die Flagellation ohne Zögern in eine scheinbar „logische“ Reihe gestellt wird: Katholizismus, Sünde, Reue, Buße, Selbstbestrafung.

Aus der Akteursperspektive jedoch nimmt „Sünde“ einen minderen Stellenwert ein. Auf weitgehendes Unverständnis stieß daher auch mein anfänglicher (und naiver) Vorschlag, die Selbstgeißelung durch die Beichte zu ersetzen. Der Zusammenhang von Beichte als Sakrament der Sündenvergebung und der Selbstgeißelung wurden von den Akteuren selbst nie hergestellt. Von keinem Geißler war zu hören, dass er im Vorfeld seiner *penitensiya* zur Beichte gehen würde.

Ein Gelübde, das als *penitensiya* praktiziert wird, ist grundsätzlich eine ritualisierte Form der Kommunikation mit Gott. Dabei spielt das Moment des „Opfers“ (*sakripisyo*) eine entscheidende Rolle. Diese jenseitige Vertikale schließt gleichzeitig auch die irdische Horizontale, die soziale Welt, mit ein. Im philippinischen Kontext ist ein Gelübde in aller Regel nicht auf das einzelne Individuum allein bezogen, sondern erfasst den inneren familiären Zirkel. Was der Flagellant auf sich nimmt, hat nicht nur mit Gott zu tun, sondern immer auch mit seiner sozialen Welt.

Die Transformation von Leid, d. h. die erfolgreiche Bewältigung von Krankheit und Lebenskrisen durch die Selbstgeißelung, liegt in den kathartischen Effekten, die die mimetisch-performative Identifikation mit dem Leiden Christi zu erzeugen vermag. Die Flagellation ist im Wesentlichen performative Annäherung an den spirituellen Patron Christus über eine Opfergabe (*sakripisyo*). Das Machtgefälle zwischen Klient und Patron wird über Selbsthingabe als Annäherungsstrategie zu überbrücken versucht.

Die Assoziationskette von Geißel, Strafe, Schmerz, Selbstbestrafung und Disziplin, die sich im lateinischen Christentum seit dem 11. Jahrhundert über Mönchspraktiken und Passionsfrömmigkeit bildete, ist in dieser Form nicht übertragbar. Die westliche Idee vom selbstbewussten Individuum als Monade,

42 Blutige Tieropfer sind bei indigenen Gruppen häufiger Bestandteil agrarischer Riten; Bräunlein/Lauser 1993, S. 498–508; Scott 1995, S. 88–91, 156.

dessen Innerstes von einem Gewissen beherrscht ist, welches ständig auf ein Schuldenkonto blickt, angesichts ewiger Verdammnis erzittert und durch Techniken der Selbsterniedrigung sein „Selbst“ abstreifen soll, steht dem Konzept des Individuums entgegen, das wesentlich beziehungsabhängig gedacht ist.

Der philippinische Historiker Reynaldo C. Ileto hat in seiner Studie „Passion and Revolution“ (1979) gezeigt, wie die christliche Passionserzählung im 19. Jahrhundert zu einer „Grammatik des Widerstands“ gegen die spanischen Kolonialherren werden konnte. Das Leiden Christi und sein Opfertod wurden vor dem Hintergrund indigener Moralkonzepte gedeutet. Philippinische *imitatio Christi* erfolgt in der Konfiguration von innerer Schuldverpflichtung (*utang na loob*), Mitfühlen (*damay*), Macht (*kapangyarihan*) und Licht (*liwanag*). Ileto macht damit erstmals auf den wesentlich diesseitigen Deutungsrahmen des philippinischen Katholizismus aufmerksam. Spirituelle Macht wird zum Motor politischer Erhebung.<sup>43</sup>

Das innere „Selbst“ entwickelt sich im philippinischen Kontext als Folge einer Tauschbeziehung. Verschuldung und Dankbarkeit sind kommunikative und existenzstiftende Transaktionen im Rahmen eines allumfassenden diesseitigen wie jenseitigen Patronage-Systems. Der philippinische Psychologe Virgilio G. Enriquez spricht von einem „Shared Inner Self“.<sup>44</sup> Er betont die Dimension von Gemeinschaft und Gegenseitigkeit, die das philippinische „Selbst“ ausmacht. Identität ist im Grunde geteilte Identität.

Überträgt man das Konzept eines „Shared Inner Self“ auf den Bereich der Passionsrituale, so wird erneut deutlich, dass es nicht um das individuelle Seelenheil geht, sondern um einen Tauschvorgang, einen Kontrakt auf Gegenseitigkeit, der Familie und Gott gleichermaßen einschließt. Ein Flagellant formulierte dies folgendermaßen: „I contracted a debt with Christ. He healed my loved ones. I have to pay back my debt.“<sup>45</sup> Eddie, der 1978 begann, sich alljährlich zu geißeln, da sein Sohn mit einem Herzfehler geboren wurde, erklärte gegenüber dem Ethnologen: „It is that time of the year [...] where I offer to God everything I've done because he has done so much for me. I offer this too so that he will continue to help my son, who is suffering much more than I am over there working in Dubai“.<sup>46</sup>

Flagellanten begründen ihr Tun nicht mit Schmerz, sondern mit *darame*, körperlich zum Ausdruck gebrachtem Mitempfinden.<sup>47</sup> Sich selbst zu verletzen hat das Ziel, sich in das Leiden eines anderen hineinversetzen zu können. Eddie

43 Zu Iletos Deutung von Passion als „Grammatik des Widerstands“ siehe Bräunlein 2010, S. 212–216.

44 Enriquez 1994, S. 45–47.

45 Zialcita 1986, S. 306.

46 Bautista 2015, S. 103.

47 Julius Bautista, der zu Passionsritualen in der Provinz Pampanga forscht, erläutert die Ableitung des Wortes *darame* aus der Kapampangan-Sprache als „to voluntarily take part in someone else's situation or predicament“ (Bautista 2015, S. 104).

leistet Beziehungsarbeit in zwei Richtungen, eine Annäherung an Christus und an seinen Sohn, inspiriert von der alten Tradition der *imitatio Christi*. Das paradoxe Handeln, sich freiwillig Schmerzen zuzufügen, erhält damit Sinn.

### 3. Zusammenfassung

*Disciplina* – das Instrument der Geißel und das Ritual der Selbstgeißelung gehören in ein eintausend Jahre altes Übungsprogramm der *imitatio Christi*.<sup>48</sup> Damit aufgerufen ist gleichzeitig eine spezifisch christliche Wertschätzung von Leiden und körperlichem Schmerz. Gewöhnlicher Schmerz wird über rituelle Techniken transformiert, wird zum „Heiligen Schmerz“. Clifford Geertz hat darauf hingewiesen, dass es bei dem Phänomen des religiös gerahmten Schmerzes, und des menschlichen Leidens schlechthin, nicht darum geht zu erklären, „how to avoid suffering but how to suffer, how to make of physical pain, personal loss, worldly defeat, or the helpless contemplation of others' agony something bearable, supportable – something, as we say, sufferable“.<sup>49</sup>

Diese besondere „Alchemie“, die Schmerz, eine „naturgemäß“ zu meidende körperliche Empfindung, in etwas Wünschenswertes und Sinnvolles verwandelt, unterliegt kulturellen Voraussetzungen. Dieser Hinweis scheint zunächst trivial, doch bezogen auf das Christentum wird damit ein grundlegendes Problem adressiert. Der theologisch verankerte Universalanspruch dieser „Weltreligion“ bricht sich lokal.<sup>50</sup> Das, was scheinbar dasselbe Phänomen ist, Praktiken der Selbstgeißelung, beruht vor Ort auf jeweils unterschiedlichen Motiven und Deutungen, wie zu zeigen ist. Allerdings färbt der theologische und organisatorische Zentralismus des Katholizismus mitunter auf wissenschaftliche Urteile ab. Die europäische Entwicklung von Askesepraktiken, ihre Systematisierung und autoritativen Begründungen durch Kirchenvertreter wie zum Beispiel Columban, Benedikt von Nursia oder Petrus Damiani verführen zur Annahme, dass es so etwas wie authentische Askesepraktiken gäbe, oder gar „richtige“ und „falsche“ Selbstgeißelungen. Die in der wissenschaftlichen Literatur

48 Wesentlich ausgestaltet wurde dieses Programm von Franz von Assisi, dem, so Sloterdijk, „größten Performance-Künstler des hohen Mittelalters“, der die beiden Extreme der *imitatio* in seiner Person vereinigte. Zum einen „das Martyrium, das von seinen Beobachtern als direkter Übergang in das Reich Gottes verstanden wurde [...], andererseits die christomorphe Verwandlung des Menschen, die bis an den Punkt führen soll, an dem der Logos und die Caritas von der ganzen menschlichen Person Besitz ergreifen“ (Sloterdijk 2014, S. 446 f.).

49 Geertz 1973, S. 104. Ariel Glücklich (2001) hat eine erhellende religionsvergleichende Studie zu „Sacred Pain“ vorgelegt.

50 Zur Polyzentrik des Christentums und den Perspektiven einer Ethnologie des Christentums auf die Problematik von Vielgestaltigkeit bei gleichzeitigem Anspruch auf Einheit siehe Bräunlein 2013.

häufig getroffene Unterscheidung von europäischem und außereuropäischem Christentum legt implizit das wertende Gegenüber von „Original“ und „Kopie“, „Geber“ und „Nehmer“ zugrunde. Das „Original“ hat demzufolge einen eigenen fortschrittlichen Reflexions- und Entwicklungsprozess durchlaufen, die „Kopie“ ist demgegenüber mangelhaft und verharrt in einem Zustand des „Noch-nicht“.<sup>51</sup> Philippinische Rituale der Selbstgeißelung erscheinen dann als Relikte des Mittelalters, als Ausdruck von Volksfrömmigkeit, geleitet von Fehldeutungen und Missverständnissen und dergleichen mehr.

Diese zur Vorsicht mahnenden Worte scheinen geboten angesichts der Bedeutung, die das Konzept *disciplina* für die gesamte westliche Christentums- und Kulturgeschichte in sich trägt. *Disciplina* auf den Philippinen ist etwas anderes.

Die philippinischen Akteure sind keine Einsamkeitstechniker, keine Leidensmystiker, denen es mit ihrer Übung um die Vervollkommnung des Selbst geht. Das eschatologische und teleologische Moment der mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Selbstgeißelung, das Vorwärts und Aufwärts, die Erhöhung und Verklärung des Selbst als existenzielle Kunst, all dies fehlt gänzlich. Das Bild von Leiter und Stufen, das Motiv des Seins-zur-Vollendung, der Weg zur Selbst-Perfektionierung durch Demut – diese von Benedikt von Nursia so machtvoll gesetzten Grundakkorde der okzidentalen Mönchsaskese finden keinen Widerhall im Tun philippinischer Flagellanten.<sup>52</sup> Man mag einwenden, dass auf den Straßen der Philippinen schließlich keine Berufsasketen die Geißel schwingen. Doch es fehlt eben auch das charakteristische Merkmal europäischer Laien-Flagellanten, nämlich der eschatologische Komplex von Sünde, Schuld und Verdammnis.

Das von philippinischen Selbstgeißlern gesuchte Heil ist diesseitig, familienbezogen und auf körperliche Heilung gerichtet.

Wenn man nun nach dem Wissen fragt, das sich mitteilt, so ist hervorzuheben, dass hier mit Wissen nicht theoretisches Wissen gemeint ist, das gegen technisches Können abzugrenzen ist, wie etwa der aristotelische Gegensatz *ἐπιστήμη* und *τέχνη* suggeriert. Es geht bei den Erörterungen von *disciplina*, ausgedrückt in Selbstgeißelungen, um die Performativität von Wissen, letztlich um kulturell und religiös gerahmte Wissenseffekte.

Des Weiteren ist es sinnvoll, auch hier zwischen Innen- und Außenperspektive zu trennen. Der philippinische Flagellant erfährt körperlich seelische Reinigung durch einen reziproken Tauschvorgang. Seine *imitatio-Christi*-Übung,

51 Dipesh Chakrabarty (2008, S. 8–10) hat darauf hingewiesen, dass diese Perspektive des „not yet“ die „Anderen“ von unserem „Jetzt“ ausgrenzt und ihnen unser Fortschrittsniveau abspricht. Diese historische Perspektive hat seine Wurzeln im Historismus ebenso wie im Kolonialismus. Sie ist nichtsdestotrotz immer noch sehr lebendig.

52 Sloterdijk (2014, S. 396–399) erläutert pointiert Benedikts Leiter der Demut, die im 7. Kapitel der *Regula* als 12-stufiger „Entselbstungskurs“ dargelegt wird.

als Opfergabe verstanden, erzeugt Affekte (Schmerzlosigkeit, Leichtigkeit, Gefühl der Reinigung, innere Ruhe), die als Nähe zu Christus, als dessen Gunsterweise interpretiert werden. Der Selbstgeißler *weiß* sich in Christus geborgen.

Für die Beobachter am Straßenrand wird der tugendhafte Affekt Mitleid performativ vor Augen geführt. Im Anblick des Passionsdramas vermag mancher Zuschauer das Leiden Christi besser zu verstehen.<sup>53</sup> Imaginationstheater und Katechese verbinden sich.

## Literatur

- Angenendt, A. (1984), „Sühne durch Blut“, *Frühmittelalterliche Studien* 18, S. 437–467.  
 — (1994), *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994.  
 — (1995), „Gezählte Frömmigkeit“, *Frühmittelalterliche Studien* 29, S. 1–71.  
 — (1997), *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt.  
 Asad, T. (1993), „On Discipline and Humility in Medieval Christian Monasticism“, in: ders., *Genealogies of Religion. Discipline and Reason in Christianity and Islam*, Baltimore, S. 125–170.  
 Barker, N. (1998), *The Revival of Ritual Self-Flagellation and the Birth of Crucifixion in Lowland Christian Philippines*, Nagoya.  
 Barrion, M. C. (1960), *Religious Life of the Laity in Eighteenth Century Philippines as Reflected in the Decrees of the Council of Manila of 1771 and the Synod of Calasiao 1773*, Manila.  
 Bautista, J. (2015), „The Localization of Roman Catholicism. Radical Transcendence and Social Empathy in a Philippine Town“, in: B. S. Turner/O. Salemink (Hg.), *Routledge Handbook of Religions in Asia*, London, S. 96–108.  
 Bräunlein, P. J. (2009), „Negotiating Charisma. The Social Dimension of Philippine Crucifixion Rituals“, *Asian Journal of Social Science* 37,6, S. 892–917.  
 — (2010), *Passion/Pasyon. Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum*, München.  
 — (2012), „‘We are 100% Catholic’. Philippine Passion Rituals and Some Obstacles in the Study of Non-European Christianity“, *Journal of Religion in Europe* 5, S. 384–413.  
 — (2013), „‘Polyzentrik des Christentums’ und das Projekt einer Ethnologie des Christentums. Ein Dialogangebot“, in: C. Burlacioiu/A. Hermann (Hg.), *Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums. Festschrift für Klaus Koschorke zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden, S. 243–266.  
 Bräunlein, P. J./Lauser, A. (1993), *Leben in Mahula. Ein Beitrag zur Ethnographie der Alan-gan-Mangyan auf Mindoro (Philippinen)*, Pfaffenweiler.  
 Brooks Hedstrom, D. L. (2009), „The Geography of the Monastic Cell in Early Egyptian Monastic Literature“, *Church History* 78,4, S. 756–791.  
 Brown, P. (1995), *Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike*, Frankfurt am Main.

53 Allerdings geschieht dies nicht zwangsläufig. Vorherrschend ist eine Vielstimmigkeit der Meinungen. Zu unterschiedlichen Zuschauerurteilen in Bezug auf Kreuzigungsrituale siehe Bräunlein 2009.

- (1996), *Die Entstehung des christlichen Europa*, München.
- Chakrabarty, D. (2008), *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton.
- Chirino, P. (1890) [1604], *Relación de las Islas Filipinas i de lo que en ellas an trabajado los padres de la Compañia de Jesús*, Manila.
- Clement, A. (1999), *Der dritte Teil der Clavierübung von Johann Sebastian Bach. Musik, Text, Theologie*, Middelburg.
- Clendinnen, I. (1990), „Ways to the Sacred. Reconstructing ‚Religion‘ in Sixteenth Century Mexico“, *History and Anthropology* 5, S. 104–141.
- De la Costa, H. (1967), *The Jesuits in the Philippines, 1581–1768*, Cambridge, Mass.
- Deeds, S.M. (1995), „Indigenous Responses to Mission Settlement in Nueva Vizcaya“, in: E. Langer/R.H. Jackson (Hg.), *The New Latin American Mission History*, London, S. 77–108.
- Dürig, W. (1950), „Disciplina. Eine Studie zum Bedeutungsumfang des Wortes in der Sprache der Liturgie und der Väter“, *Sacris Erudiri. Jaarboek voor godsdienstwetenschappen* 4, S. 245–279.
- Enriquez, V.G. (1994), *From Colonial to Liberation Psychology. The Philippine Experience*, Manila.
- Flynn, M. (1999), „Baroque Piety and Spanish Confraternities“, in: J.P. Donnelly/M.W. Maher (Hg.), *Confraternities and Catholic Reform in Italy, France, and Spain*, Kirksville, Mo., S. 233–245.
- Foucault, M. (2004), *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt am Main (frz. Original 2001).
- García Rodero, C./Caballero Bonald, J.M. (1992), *Spanien – Feste und Riten*, Schaffhausen.
- Geertz, C. (1973), „Religion as a Cultural System“, in: ders., *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, S. 87–125.
- Glücklich, A. (2001), *Sacred Pain. Hurting the Body for the Sake of the Soul*, Oxford.
- Ileto, R.C. (1979), *Pasyon and Revolution. Popular Movements in the Philippines, 1840–1910*, Quezon City.
- Knoch, W. (1986), Art. „Disciplina I. In der scholastischen und monastischen Tradition“, *Lexikon des Mittelalters* 3, Sp. 1106–1108.
- Kobak, C./Fernandez, P. (1981), „Alcina’s Report on the Celebration of Feasts in XVIIth Century Samar and Leyte“, *Philippiniana Sacra* 16, S. 122–193, 285–337.
- Largier, N. (2001), *Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung*, München.
- Llompart, G. (1969), „Desfile iconográfico de penitentes españoles“, *Revista de Dialectología y tradiciones populares* 25, S. 31–51.
- Lutterbach, H. (1999), *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts*, Köln.
- Macho, T. (2000), „Mit sich allein. Einsamkeit als Kulturtechnik“, in: A. Assmann/J. Assmann (Hg.), *Einsamkeit* (Archäologie der literarischen Kommunikation 6), München, S. 27–44.
- Marrou, H.I. (1934), „‚Doctrina‘ et ‚Disciplina‘ dans la langue des peres de l’eglise“, *Bulletin du Cange. Archivum Latinitatis Medii Aevi* 9, S. 5–25.
- McNeill, J.T./Gamer, H.M. (1938), *Medieval Handbooks of Penance. A Translation of the Principal libri poenitentiales and Selections from Related Documents*, New York.
- Nietzsche, F. (1999), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 5: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, München.

- Ribadeneira, M. de (1947) [1601], *Historia de las islas del Archipiélago Filipino y reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Madrid.
- Schroeder, C.T. (2007), *Monastic Bodies. Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, Philadelphia.
- Scott, W.H. (1995), *Barangay. Sixteenth Century Philippine Culture and Society*, Quezon City.
- Sloterdijk, P. (2014), *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt am Main.
- Smith, P.F. (1970), „The Acts of the Synod of Calasiao, 1773“, *Philippiniana Sacra* 5, S. 185–229.
- Zialcita, F.N. (1986), „Popular Interpretations of the Passion of Christ“, *Philippine Sociological Review* 34, S. 56–62.