

¹³ Aus: Alliance for Excellent Education, *Understanding High School Graduation Rates in the United States*, Juli 2009; www.all4ed.org/files/National_wc.pdf.

¹⁴ 1960 waren 65,8 Prozent der Hochschulabsolventen in den USA Männer; 2009 waren es 41,3 Prozent. 1960 betrug das Verhältnis bei den Promotionen von Männern zu Frauen 9:1, 2009 betrug es 32:35; Frauen erlangten 30 Prozent mehr Bachelor-Abschlüsse und 62 Prozent mehr Master-Abschlüsse als Männer.

¹⁵ Europäische Beobachtungsstelle für Drogen und Drogensucht, *Jahresbericht 2006*; www.emocda.europa.eu/html.cfm/index34880EN.html [nur in englischer Sprache].

¹⁶ Andrew M. Greeley, *Religion in Europe at the End of the Twentieth Century*, London/New Brunswick 2003.

¹⁷ Anm. d. Übers.: Dies ist Teil der sog. „Obamacare“, durch die der Zugang zur US-Krankenversicherung 2010 neu geregelt wurde.

¹⁸ *The Catholic Church in America: Earthly Concerns*, in: *The Economist*, 18. August 2012.

¹⁹ Nur das russische Programm, das Paaren bei einem zweiten oder weiteren Kind 10.000 US-\$ verspricht, die zum dritten Geburtstag des Kindes ausgezahlt werden, hat die Geburtenrate insgesamt gesteigert – das aber auch auf dem Tiefpunkt der Geburtenzahl, der vor dem Hintergrund des wirtschaftlichen Zusammenbruchs in den 1990er Jahren erreicht wurde. Zur Zeit steht die russische Geburtenrate bei 1,61. Das ist zwar beträchtlich höher als die Zahl von 1,1 in den frühen 1990er Jahren, entspricht aber trotzdem nicht annähernd der Reproduktionsziffer.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Passionsrituale, Gewalt und Mitleiden

Daniel Franklin Pilario, Luiz Carlos Susin und Diego Irarrázaval

I. Einleitung

Opferrituale gehören seit den frühesten Gesellschaften zu den Religionen. Die beiden Hauptformen dieser Rituale sind die Darbringung des Wertvollsten (zum Beispiel für Heilige im Volkskatholizismus) und Blutopfer. In Sammlergesellschaften sind die Opfergaben Speise und Trank, die meist den Göttern dargeboten und von den Gläubigen miteinander genossen werden. Die Darbringung dessen, was als besonders wertvoll angesehen wird (materielle Güter, geistige und körperliche Energie usw.), kommt im Christentum und anderen Religionen vor. In

manchen Weltgegenden sind die blutigen Opferrituale, die ihren Höhepunkt in der Karwoche haben, dramatischer und spektakulärer, zumal sie noch von den Medien zusätzlich sensationslüstern dargestellt werden. Die Passionsrituale nehmen verschiedene Formen an: lange Prozessionen, Rutschen auf den Knien, Selbstgeißelung, ja sogar „Kreuzigung“ – diese Praktiken stellen eine seltsame Mischung von Gebräuchen der iberischen Halbinsel in der Barockzeit und indigenen Ausdrucksformen von Frömmigkeit und Verehrung dar.

Es gibt keine klare Schablone für das Verständnis dieser Praktiken in den Gesellschaftswissenschaften. Nimmt man das Risiko in Kauf, allzu sehr zu vereinfachen, kann man jedoch vier Haupttendenzen des Verständnisses von Ritualen unterscheiden: als Repräsentation, in ihrer gesellschaftlichen Funktion, als Mystifizierung und als Transformation.¹

Ungeachtet ihrer theoretischen Differenzen stimmen frühere Evolutionsanthropologen und in jüngerer Zeit Semiotiker wie Geertz terminologisch darin überein, dass Rituale *Repräsentationen* verborgener kultureller Sinngehalte sind. Um einen berühmten Ausdruck zu gebrauchen: Rituale werden als „Schlüssel zur Kultur“ betrachtet. Ursprüngliche religiöse Rituale sind Codes, von denen her sich unzureichend artikulierte Glaubenssysteme (James Frazer) entdecken lassen, „Speicher-Systeme“ machtvoller Symbole, die eine bestimmte Weltanschauung vermitteln (Edmund Leach), oder „Netze von Zeichen“, die unserer Deutung harren (Clifford Geertz). Diese intellektualistisch-symbolische Sichtweise betrachtet rituelle Handlungen als Neuinszenierung der Weltanschauung eines Volkes, von Werten oder einem Sinn, wie man sie entweder in alten Mythen oder im zeitgenössischen Ethos findet.

Doch Riten symbolisieren nicht einfach passiv die Welt. Sie erfüllen auch aktiv eine gewisse *gesellschaftliche Funktion*. Die funktionalistisch-strukturalistische Schule betrachtet Religion und Rituale als Mechanismen dauerhaft bestehender gesellschaftlicher Solidarität und Integration. Ihre Inszenierung schafft gemeinschaftliche Identitäten und stärkt das „kollektive Gewissen“ (Emile Durkheim). Dies trifft auf höhere religiöse Erfahrungen zu, aber gleichermaßen auf alltägliche rituelle Interaktion wie Sex oder das verbreitetste Ritual des Essens und Trinkens, das die emotionale Energie hervorbringt, welche für den sozialen Zusammenhalt und das feste soziale Gefüge notwendig ist (Randall Collins). Rituale sind für das Überleben der Gesellschaft notwendige Mechanismen. Tatsächlich stellen sie auch eine konservative Kraft dar, die den Status quo auf Dauer stellt und reproduziert.

Eine Kritik, die marxistische Elemente aufnimmt, thematisiert auch philosophische, gesellschaftspolitische und ökonomische *Mystifizierung* (Fetischismus innerhalb der Religion). Der oft zitierte Ausdruck „Opium des Volkes“ folgt der Kritik der Religion als sozialer Protestation (*Thesen gegen Feuerbach*). Zeitgenössische Denker marxistischer Tendenz analysieren Rituale im Gegensatz zu den Symbolisten und Funktionalisten gleichermaßen als eine sich durchgehend behauptende Ideologie, die ungeachtet der Veränderungen der politischen und ökonomischen Umstände die Zeiten überdauert (Maurice Bloch). Rituale

Daniel
Franklin
Pilario,
Luiz Carlos
Susin und
Diego
Irrázaval

- bei Bloch geht es konkret um die Beschneidung des Volkes der Merina in Madagaskar - stellen die „Autorität der Älteren“ auf Dauer und bleiben im Übergang von einem Herrschaftssystem zum anderen in hohem Maße anpassungsfähig. Der Akt der Ritualisierung mystifiziert nicht nur die reale Situation, sondern verstärkt im *Habitus* der Menschen die asymmetrische Struktur der realen Welt (Pierre Bourdieu).

Jenseits passiver Herrschaftsausübung jedoch betrachten andere Theoretiker Rituale als performativ und *transformativ*. Mit dem Beginn von Brauchtumstheorien und performativen Studien begann man, Rituale als Aufführungen zu betrachten. Entscheidend für diese rituellen Inszenierungen, zu denen auch *rites de passage* (Übergangsriten) gehören, ist der Grenzbereich - eine Schwelle, an der der Mensch sich im „Zwischenraum“ persönlicher und gesellschaftlicher Identität befindet. „Liminalität“ [ein Begriff, den Victor Turner zur Beschreibung des Schwellenzustandes geprägt hat und der im Deutschen auch mit „Schwellenzustand“ wiedergegeben wird; Anm. d. Übers.] zeichnet sich durch ein „fruchtbares Chaos, ein fruchtbares Nichts, einen Vorratsspeicher von Möglichkeiten“ (Victor Turner) aus, wodurch das Ritual zu einer anti-strukturellen und transformativen Inszenierung wird und so eine Neuordnung gesellschaftlicher Macht erzeugt.

Absicht dieses Beitrages ist es, einige Rituale (vor allem im Zusammenhang der Karwoche), wie sie in Gemeinden des einfachen Volkes - oftmals außerhalb der offiziellen Liturgie - praktiziert werden, zu untersuchen. Wir vertreten die Meinung, dass diese randständigen Praktiken neue Einsichten vermitteln, die einen Beitrag dazu leisten können, dass die christliche Theologie das Opfer jenseits von Sühne-Modellen, die innerhalb der universitären Theologie bis in unsere Tage vorherrschen, neu durchdenkt.

II. Rituale der Gewalt und des Mitleidens in Südamerika

Zur Erschließung der reichhaltigen, mit dem Opfer verbundenen Vorstellungswelt kommt heute dem ökonomischen und am Fortschritt orientierten sozio-ideologischen Argument eine herausragende Stellung zu. Es finden sich häufig implizit religiöse Elemente, die dem autochthonen Erbe und katholischen Ritualen (insbesondere aus der Karwoche) entstammen. Die Beschreibung dreier typischer Verhaltensweisen wirft theologische Fragen auf.

Innerhalb der südamerikanischen Bevölkerung bearbeiten die Gründungsmythen und die entsprechenden Rituale das Böse und die Gewalt und bewirken deren rituelle Umwandlung. Im Falle der Mapuche gelangt der Konflikt zwischen den Kräften des Berges und des Wassers, die durch Schlangen des Guten und des Bösen dargestellt werden (*Tenten vilu*, *Caicai vilu*), zu einer Lösung in einer Opfererzählung.² Diese begründet die viele Familien einschließende Zeremonie des feierlichen Bittgebetes *Nguillatún*, in der die Gewalt von einer Strategie des

Zusammenlebens her bezwungen wird. Die Logik des Opfers führt zum wechselseitigen Austausch ohne Ausgrenzung. Diese Tatsache wird innerhalb einer inkulturierten Interpretation (wie der von F. Díaz) gewürdigt, welche das autochthone Erbe neu deutet, das christlich-abendländische Opfer-Modell bekämpft und aufzeigt, dass sich die göttliche *kénosis* gegen jede Deutung vom Opfer her sperrt.

Es gibt andere Sichtweisen. Oftmals prangert die theologisch-pastorale Reaktion darauf die abergläubische Haltung der indigenen Bevölkerung und der Mestizen an, die einen ungeheuren finanziellen Aufwand für den Kult betreiben, auf Knien rutschen, stundenlang zu einem Heiligtum wandern usw. All dies führt zu Auseinandersetzungen. Die katholische Frömmigkeit in ihrer gegenwärtigen Gestalt birgt ambivalente Traditionen in sich und wird vom Glauben an Gott her verständlich, der an der Seite der Opfer der Geschichte steht.

Im andinen Raum finden die Riten, welche der Gewalt gegen den Gottessohn gedenken, ihre Entsprechung in Gesten des Mitleidens vonseiten der indigenen Bevölkerung und der Mestizen.³ Diese Menschen beten in solidarischer Weise, bringen Blumen und Kerzen – Lebenssymbole, die im Kontrast zur Kreuzigung stehen – als Opfergaben dar und deuten in Prozessionen und Wallfahrten das Leiden auf neue Weise. Diese nonverbalen Ausdrucksweisen sind eine Herausforderung jeglicher Pastoral, die die Resignation vor dem Schmerz fördert.

Sowohl die Karfreitagsrituale als auch die der Fastenzeit insgesamt und danach die Rituale des Osterfestes bedürfen nicht nur der theologischen Bewertung, sondern einer phänomenologischen Debatte. Es lohnt sich, mit der Weisheit des gläubigen Volkes zu beginnen, in der ein solches Maß an Mitleiden zum Ausdruck kommt, und die wissenschaftlichen, biblischen und spirituellen Deutungen von Neuem aufzunehmen. Die Riten der Karwoche im andinen Raum sind wie ein Fenster zum

Daniel
Franklin
Pilario,
Luiz Carlos
Susin und
Diego
Irrarázaval

Daniel Franklin Pilario ist Mitglied des Vinzentinerordens (CM) auf den Philippinen und Dekan der St. Vincent School of Theology an der Adamson University in Manila. Er ist Gründungsmitglied und früherer Präsident der Katholisch-Theologischen Gesellschaft der Philippinen (DAKATEO). Veröffentlichungen u.a.: Back to the Rough Grounds of Praxis (2005) sowie zahlreiche Beiträge für philosophisch-theologische Zeitschriften. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Restorative Justice inmitten fortgesetzter Gewalt“ in Heft 1/2013. Anschrift: 221 Tandang Sora Ave., P.O. Box 1179, 1151 Quezon City, Philippinen. E-Mail: danielfranklinpilario@yahoo.com.

Luiz Carlos Susin ist Kapuziner und Professor der Theologie an der Päpstlichen Universität von Rio Grande do Sul sowie an der Theologischen Hochschule von Porto Alegre. Er ist außerdem Generalsekretär des Weltforums für Theologie und Befreiung. Veröffentlichungen u.a.: A Criação de Deus (2003); Deus, Pai, Filho e Espírito Santo (2008); Comentário à Regra de São Francisco (2013). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Heiligkeit und Marginalisierung“ in Heft 3/2013. Anschrift: Rua Juarez Távora, 171, 91520-100 Porto Alegre RS, Brasilien. E-Mail: lcsusin@pucrs.br.

Diego Irrarázaval ist Chilene, unterrichtet Theologie an der Universidad Católica Silva Henríquez in Santiago de Chile und war von 2004 bis 2013 dort auch Pfarrvikar. Er war Leiter des Instituto Aymara (1981–2003) in Peru und Koordinator von EATWOT (1996–2006). Veröffentlichungen u.a.: Teología en la fe del pueblo (1999); De baixo e de dentro: Crenças latinoamericanas (2007). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Erfahrung und Verständnis des Geistes in Südamerika“ in Heft 4/2012. Anschrift: Casilla 8, Correo Peñalolen, Santiago, Chile. E-Mail: diegoira@hotmail.com.

Alltagsglauben, mittels dessen die Leute mitten im ungerechten Leid ihr Leben behaupten.

In Liedgut und Dichtung gewisser Regionen in Chile kommen Bilder Jesu als Opfer und Erlöser deutlich zum Vorschein. In einigen Fällen findet man den Leitsatz: „Um uns von der Sünde zu befreien, hat Jesus Christus viel gelitten.“⁴ In anderen Fällen wird der Konflikt betont: „Nachdem der Handel mit dem unschuldigen Jesus gescheitert war, hat man beschlossen, ihn am Kreuz einem schimpflichen Tod auszuliefern.“⁵ Auch in anderen Regionen kommen sowohl der dogmatische Aspekt als auch das schöpferische Genie des Volkes zum Ausdruck.

Es handelt sich dabei um Juwelen des Glaubens inmitten eines allgemeinen Säkularismus (die Karwoche ist zur Gelegenheit für Erholung und Muße geworden). Deshalb ist der katholische Ritus entweder ein kulturelles Relikt oder er erfährt als wichtige Ausdrucksform ungerechten Leids neue Bedeutung.

Die Rituale des Mitleidens (innerhalb ausgegrenzter Bevölkerungsteile Südamerikas) bringen zum Teil den Schrei nach Leben dieser Menschen zum Ausdruck. Sie sind auch Wiedergabe der Opfervorstellung des Christentums (das weder den Opfern der Gesellschaft noch dem Volk Gottes insgesamt einen Vorzug einräumt). Die Analyse einzelner Fälle lässt keine Verallgemeinerungen zu. Doch sie öffnet die Augen für die tiefliegenden Probleme.

III. Passions- und Compassionsrituale im Landesinneren Brasiliens

In einigen Regionen des Landesinneren Brasiliens ist die Durchführung von Opferhandlungen, insbesondere die Selbstgeißelung in der Karwoche und speziell am Karfreitag, von Bedeutung. Wie ganz Lateinamerika und die Karibik erhält und belebt sich in Brasilien von Neuem der Synkretismus, der den aus der iberischen Halbinsel importierten kolonialen Volkskatholizismus mit dem Empfinden und der Weltsicht der Indigenas und Schwarzen aus Afrika verbindet. Aus dieser schöpferischen Verbindung ging eine „barocke Moreno-Seele“ hervor, die offensichtliche Widersprüche in sich vereint und extrem ausdrucksstark und theatralisch ist. Das barocke Element erklärt den Karfreitag ebenso wie den Karneval vor der Fastenzeit.⁶ Leiden und Genuss, Demütigung und Herrlichkeit, schwere Last und Leichtigkeit, Dunkelheit und Helligkeit, Blut und Seele, Tod und Leben – die Gegensätze fordern sich innerhalb dieses Barocks gegenseitig heraus. Und in dieses Gefüge schreiben sich die Leidens- und Opferrituale ein.

Die Karwoche wird in den Regionen, die uns hier beschäftigen, völlig durch Prozessionen und Bußrituale gestaltet. Selbst Leute, die sich das ganze Jahr über von der praktizierten Religion fernhalten, nehmen nun engagiert daran teil. Schritt für Schritt setzt jede Prozession die letzten Tage Jesu in Szene. Bei der „Feuerprozession“ zum Beispiel müssen die Männer mit Fackeln in der Dunkelheit, die für die Gefangennahme Jesu steht, zu sieben Kirchen in der Stadt laufen.

Bereits die Prozession der „Begegnung“, die an zwei unterschiedlichen Orten in der Stadt ihren Anfang nimmt, führt die Schmerzensmutter und den Herrn der Kreuzwegstationen auf großen Traggerüsten zusammen. Die Träger leisten so unter Absingen von Schmerzenshymnen ihre Buße. Doch bei der Prozession des toten Herrn kann man die Selbstgeißelungen erleben. Danach erfolgt eine *vacatio Dei*, das heißt eine Zeit, in der Gott tot ist. In Ruhe zu Hause zu bleiben ist die beste Haltung angesichts der Gefahr des Chaos. Am Samstag darf man das Haus verlassen, um zum „Judas-Prügeln“ zu gehen, das heißt, einer Puppe, die Judas darstellt, wird eine Tracht Prügel verpasst. Es gibt darüber hinaus noch eine Vielzahl von Bußriten, die alle in irgendeiner Weise auf das Opfer hin orientiert sind.

Diejenigen, die diese Riten vollziehen, erklären selbst deren Bedeutung: Wenn derjenige, der Gott ist, unschuldig für uns gelitten hat, dann dürfen wir, die wir es verdienen zu leiden, ihn in seinem Leid nicht allein lassen. Irgendein Leid muss unsere mitleidende Solidarität mit seinem Leiden, dem Leiden Gottes, zum Ausdruck bringen und uns gleichzeitig von unseren Sünden reinigen. Man kann Gott nicht allein leiden lassen; deshalb schafft man eine Form von Leid, um mit ihm zusammen zu leiden. Oder anders gesagt: Es handelt sich um einen *Kreislauf des Mitleidens*. Der Unschuldige leidet für die Sünder, doch die Sünder schließen sich dem Leiden an, das nur in der Solidarität Befreiung ist. Dies ist der Fall bei Joaquim, dem *Decurio* einer Bußbruderschaft im Bundesstaat Ceará im Nordosten Brasiliens. Er verletzt sich „mit Rasierklingen so lange, bis er meint, es sei bereits viel Blut geflossen. Das kann bis zu einer halben Stunde dauern. Dann singt er zusammen mit seinem Mitbruder Severino: *So viel Blut ist zu Boden geflossen. Verzeih, o Herr, diesem Herzen!* Und dann fügt er hinzu, als ob es der Herr wäre, der antwortet: *Es gab einmal die Sünden. Sie beleidigen mich nicht, und ich bitte euch weinend: O weh, mein Sohn, züchtige dich nicht länger selbst!*“⁷

Der Kreislauf des Mitleids kommt sehr schön auf den Altären des „Senhor do Bom Fim“ (des Herrn eines guten Endes) zum Ausdruck: Beim Kreuz stehen die Schmerzensmutter, Johannes und Maria Magdalena, die alle vom selben Schmerz durchdrungen sind. Sich diesem Schmerz durch Opfer auszusetzen, auch wenn diese artifiziell oder rituell vollzogen werden, heißt, sich in diesen Kreislauf des Mitleids hineinzubegeben. Es ist die Liebe, die im Leid des Mitleidens zum Ausdruck kommt. Und dieses heilt jegliche Form von Leid: das zu Recht erlittene und das, das uns unschuldig trifft.

Doch die barocke Seele ist auch die Seele des Karnevals, das heißt, sie bringt den Schmerz, aber auch das Fest in derselben extrem körperbetonten und theatralischen Weise zum Ausdruck. Und eben weil diese Seele barock ist, vermischt und vermengt sie in ein und derselben Geste, was scheinbar nicht auf einen Nenner gebracht werden kann, und öffnet sich so durch die in die Vernunft geschlagene Schneise dem Geheimnis, in dem sowohl Leid als auch Freude ihren Ursprung haben. Deshalb hört man selbst in der Begräbnismusik dumpfer Trommelklänge die triumphierenden Töne des österlichen Sieges: Wenn derjenige, der so viel gelitten hat, Gott ist, dann sind wir bereits gerettet und können tanzen mitten im

Leid. Der Herr des Kreuzwegs geht niedergedrückt von der Last des Kreuzes, doch auf seinem Haupt erstrahlt bereits der Silberglanz des leuchtenden Ostermorgens. So werden denn auch die Bußübungen und Selbstgeißelungen mit einem Lachen vollzogen, das nur derjenige, der sich nicht selbst in dieses Paradox vertieft, als Masochismus deuten kann. Der Kreislauf des Mitleidens ist es, der bei diesen Ritualen des Leids innerhalb der in diesen Regionen immer noch so lebendigen barocken und mit Ernst vollzogenen Tradition den Unterschied macht. Innerhalb dieser Dialektik ist Jesus der Bezugspunkt, und ihm ist es zu verdanken, dass man bereits am Karfreitag den Ostersonntag feiern kann.

In Brasilien gibt es auch keinen Karneval ohne Religion. Man schließt sich dem Karnevalszug nicht an, ohne einander die Hände zu reichen und miteinander ein Vaterunser zu beten. Der kritische Moment des Karfreitags und des Karnevals haben eine gemeinsame Struktur, in beiden sind Körper, Schweiß, Hingabe im Spiel. Deshalb gibt es am Stadtrand von Porto Alegre im Süden Brasiliens eine seltsame Entwicklung: Am Karfreitag besteht der wichtigste Ritus darin, Rotwein zu trinken. An genau dem Tag, an dem die offizielle Kirche keine Eucharistiefeyer begeht, wird das, was das vergossene Blut Christi darstellt, im Überfluss genossen. Natürlich ist man in guter Stimmung, es herrscht eine Atmosphäre der Freude, aber um einer großen Sache, der Gemeinschaft mit dem Leiden Christi willen. (Dieselbe Entwicklung vollzog sich auch hinsichtlich des Essens: Aus dem Verbot, andere fleischliche Nahrung als Fisch zu sich zu nehmen, wurde ein wahres Fest mit einem besonderen Karfreitagsfisch zu Ehren Christi, der sein Leben für unser Heil hingegeben hat.) Diese Entwicklung zeigt, dass im Zentrum die theatralische Darstellung der Solidarität und des Mitleidens stehen, die sowohl Leid und Opfer als auch Freude und Fest umfassen kann, und zwar am selben Tag und in ein und derselben Geste vereint.

Unter den verschiedenen Karfreitagsritualen dieser barocken Tradition ist das „Judas-Prügeln“, die Tracht Prügel für eine Puppe, welche den Verräter Christi darstellt, vielleicht dasjenige Ritual, das am ehesten der Gewalttheorie René Girards entspricht. Dieses Ritual wird am Karsamstag in der Zeit der *vacatio Dei* vollzogen. Doch auch hierbei gibt es eine Entwicklung: In einigen Gegenden werden bei dieser Gelegenheit Politiker und Personen des öffentlichen Lebens an den Pranger gestellt, die man wegen ihres korrupten Verhaltens kritisieren will. Sie sind die aktuellen Judasse und Verräter. Es ist ein Reinigungsritual, das keiner besonderen Deutung bedarf.

IV. „Kreuzigung“ auf den Philippinen

Philippinische Theologen verweisen auf die stark im Volk verwurzelte Verehrung des Leidens und der Kreuzigung Jesu als das Hauptmerkmal der philippinischen Religiosität, das ihr deshalb die Bezeichnung „Kalvarienkatholizismus“ eintrug. Dieser erreicht seinen Höhepunkt während der Karwoche mit ihren vielen liturgischen und volkstümlichen Gebräuchen in den Kirchen, auf den Straßen oder auf

Berggipfeln. Was weltweit die Aufmerksamkeit der Medien weckt, sind die „Kreuzigungsrituale“ am Karfreitag, die an mindestens zwei Orten in den Provinzen Pampanga und Bulacan, einige hundert Meilen nördlich von Manila, stattfinden.⁸ Das Ritual des „Ans-Kreuz-Nagelns“ ist der Höhepunkt der ganztägigen Inszenierung des Weges Jesu zum Kalvarienberg, der *sinakulo* genannt wird. Das ist eine in einen anderen Kontext übertragene Form der europäischen Passionsspiele. An dieser Aufführung, deren Bühne das ganze Dorf ist, nehmen alle Bewohner teil, und ein jeder trägt entweder ein jüdisches oder römisches Kostüm. Die Hauptrolle des *Kristo* (Christus) kann sowohl von Männern als auch Frauen übernommen werden. In Pampanga wird die Rolle meistens von Männern gespielt, in Bulacan meistens von Frauen. Eine Zeit lang gab es nur einen, der Christi Rolle innehatte. In jüngerer Zeit werden mehrere Menschen zugelassen, die das Gelübde ablegen, sich einer nach dem anderen ans Kreuz nageln zu lassen. Der Tag beginnt mit der „Gefangennahme und Verurteilung“ Jesu. Man lässt ihn dann ein schweres Holzkreuz aufladen, und unterwegs wird er von „römischen Soldaten“ gepeitscht. Er trifft auch auf seine Mutter, auf Maria Magdalena, Veronika, Simon von Kyrene usw. - alle sprechen sie auswendig Verse dazu, die durch Lautsprecher übertragen werden. Am Wegrand sind Leute, die meilenweit gehen und dabei ihre blutenden Leiber selbst geißeln. In vielen Häusern wird die *Pasyon* - eine Mundartversion der Heilsgeschichte mit Schwerpunkt auf Leiden, Tod und Auferstehung Jesu - von Jung und Alt vom Montag der Karwoche an gesungen. All diese Aktivitäten bilden den unmittelbaren Kontext des „Kreuzigungsrituals“. Wenn der *Kristo* den *Kalbaryo* (den Kalvarienberg) erreicht, dann wird er in der Mittagshitze ans Kreuz genagelt. Nach fünfzehn Minuten, in denen er seine von Angst- und Schmerzschreien unterbrochenen „letzten Worte“ spricht, wird er heruntergeholt und zum bereits wartenden Rettungsauto gebracht, während die anderen zum Haus des Schirmherren des Tages gehen, um an einem bereits vorbereiteten Festmahl zur Feier von Gottes Erlösung teilzunehmen.

Die Selbstgeißelung, die ursprünglich eine private Übung innerhalb von Klosterzellen war, wurde von armen und einfachen philippinischen Christen an den Straßen aufgeführt und in Szene gesetzt, von denen die meisten keine regelmäßigen Kirchgänger sind. Trotz Verboten vonseiten der führenden Kleriker der institutionellen Kirche hat die Selbstgeißelung als volkstümliche Praxis dreihundert Jahre lang überlebt. Das Kreuzigungsritual stellt eine spätere Entwicklung dieser Büssermentalität dar, doch sie bildet auch deren spektakulärste Ausdrucksform. Entscheidend für diese Übung ist die Aufrichtigkeit des Wunsches bzw. Gelübdes (*panata*). Um die Hauptrolle des *Kristo* (Christus) übernehmen zu können, muss man ein strenges Prüfverfahren durchlaufen. Als zwei europäische Studenten sich im Rahmen der Abfassung ihrer wissenschaftlichen Qualifikationsarbeit freiwillig ans Kreuz nageln lassen wollten, wurden sie ohne Umschweife abgewiesen. Die hinter dem Gelübde stehende Intention kann von der Bitte um Heilung für ein Familienmitglied über die Danksagung für eine Gebetserhörung bis zu einem Bußakt für ein begangenes schweres Vergehen

reichen. Ein *Kristo* tut dies als Dank dafür, dass Gott ihn bei einem schweren Sturz von einem hohen Gebäude, das er gestrichen hat, gerettet hat; für einen anderen ist es eine Buße dafür, dass er unabsichtlich seinen Schwager getötet hat. Diese rituelle Inszenierung von Schmerz und Leiden wird von den Teilnehmern als ein wirksamerer Weg zur Erlangung des inneren Friedens angesehen als der Empfang der Sakramente. Indem jemand „Christus“ ist und sein Leiden in Szene setzt, wird er tatsächlich mit ihm vereinigt, und seine tiefste Sehnsucht nach einem besseren Leben wird ihm erfüllt.

Diese „tiefsten Sehnsüchte“ betreffen gewöhnlich nicht einen selbst, sondern andere. Die meisten „gekreuzigten“ Frauen sind Heilerinnen – eine Gabe, die man im Dienst der betreffenden Gemeinschaften unentgeltlich einsetzt. Sie glauben, dass das Kreuzigungsritual eine Möglichkeit ist, sie mit Macht auszustatten, damit sie durch ihre tiefe Identifikation mit Christus bessere Heilerinnen werden und in einem solchen Akt der Selbstüberschreitung auch an seiner göttlichen Macht teilhaben.

V. Das Opfer von Passionsritualen her neu denken

Was lernen wir aus diesem seltsamen kontinentübergreifenden Überblick über Passionsrituale? In welcher Weise tragen diese Praktiken am Rande der katholischen Liturgie zur theologischen Diskussion um das Opfer bei? Wir schlagen drei damit in Zusammenhang stehende Fragenkomplexe vor: Gewalt und Mitleiden, Zerstörung und Ermächtigung, Disziplin und Widerstand.

1. Gewalt und Mitleiden in Szene setzen

Selbstgeißelung, „Kreuzigung“ und ähnliche Passionsrituale wurden da, wo „Opfergewalt“ überhand nimmt, herkömmlicherweise als masochistisch und pathologisch gedeutet. Doch in einer Studie aus jüngerer Zeit schlägt Niklaus Largier⁹ vor, diese Phänomene als Aufführungen, als eine Art von ritueller Inszenierung zu deuten, bei der der Aufführende – ob dies nun ein einsamer Mönch in seiner Zelle ist oder ob es sich um Büßende auf überfüllten Straßen handelt – sich selbst, aber in Gestalt seiner selbst auch das „Leiden Jesu“, das er so treu darzustellen versucht, auf der Bühne präsentiert. Wenn die Geißel auf den Körper des Asketen trifft, dann kommen nach außen hin die vielfältigen und manchmal miteinander im Streit liegenden Sehnsüchte des Büßenden zur Darstellung, die eine Art Erfüllung oder Befreiung darin suchen, dass sie mit der Selbsthingabe Jesu konfrontiert werden. Aus dieser Perspektive betrachtet ist das Entscheidende nicht so sehr die Erklärung – ob es sich nun um Frömmigkeit oder etwas Pathologisches handelt –, sondern die ekstatische Erfahrung, durch welche die Vorstellungskraft „absolute Freiheit erlangt und die Endlichkeit der realen Welt transzendiert“. Und am Ende dieses Weges wartet „eine Auferstehung des Menschen, jenseits aller dekonstruierten endlichen Natur, in eine absolute göttliche Freiheit hinein, die in der Lage ist, mit dem Tod selbst ineins zu

fallen¹⁰. Genau diese Dynamik entfaltet sich auch in der barocken Dramatisierung der Passionsrituale, in langen öffentlichen Prozessionen, öffentlichen Selbstgeißelungen und der Verfilmung der „Kreuzigung“. Bei all diesen Ritualen ist das, worauf es ankommt, nicht so sehr die „Show“, sondern das performative Moment selbst – der Akt, das gegenwärtig werden zu lassen, was man feiert. Wie bei allen Aufführungen ist die Handlung dieser Übungen so komplex und ambivalent wie das gesamte Drama des Lebens selbst. Die Passionsrituale der Karwoche sind reich an Zur-Schau-Stellungen körperlicher Schmerzen und blutiger Gewalt. Doch zu diesen „Passions“-Übungen gesellen sich ebenso Rituale des Mitleidens, der „Compassion“. Wir haben das Überwiegen von indigenen Ritualen wie der Darbringung von Blumen und Kerzen (Riten in den Anden), von Gesängen und Gedichten (Chile) oder von Kreisläufen des Mitleidens (Brasilien) aufgezeigt, wobei das Opfer nicht nur als das Leiden eines Gottes zur Sühne für unsere Sünden (wie in den überkommenen westlichen Theologien) gesehen wird, sondern als Gesten des Mitleidens und der Solidarität („Gott in seinem Leiden nicht allein lassen“). Neben diesen blutigen Übungen gibt es unzählige nicht-blutige Rituale wie das Trinken von Rotwein an den Rändern von Porto Alegre zur Feier des von Christus vergossenen Blutes oder ein vorbereitetes Fest für alle Teilnehmer nach der „Kreuzigung“, die ein integraler Bestandteil des Rituals selbst ist. Wie eine religionsübergreifende Studie zum Thema Opfer behauptet, ist das Opfer in der Tat ein gewaltfreies Handeln. Blut und Töten sind, auch da, wo sie im Vordergrund stehen, nicht der letzte Sinn der Opferhandlung.¹¹ Innerhalb anderer Traditionen (der vedischen und jüdischen und in unserem Falle der indigenen Traditionen) gibt es andere Formen von Opfergaben (zum Beispiel pflanzliche Speise- und Trankopfer), die in Vergessenheit geraten sind und unterdrückt wurden. Erst innerhalb des christlichen Diskurses bekam „Opfer“ die alles beherrschende Bedeutung eines dramatischen gewaltsamen Aktes. Dieser Diskurs ist schließlich das Produkt christlicher Forscher, die ihre Hegemonie auf wissenschaftlichem Gebiet ausüben. Ein multireligiöser, multikultureller und interdisziplinärer Ansatz zur Erforschung des Opfers tut not, um seine plurale und multivalente Bedeutung wieder ins Recht zu setzen.

2. Zwischen Zerstörung und Ermächtigung

Der blutige Tod oder die völlige Vernichtung des Geopferten war ein entscheidendes Moment im Verständnis der Opferung – eine Dimension, die dem Empfinden vieler Zeitgenossen als ablehnungswürdig erscheint. Doch unsere kurze Untersuchung einiger Opferrituale der Karwoche ergibt ein ziemlich gemischtes und uneinheitliches Bild, das sich gegen eine systematische Kategorisierung sperrt: eine seltsame Vermengung von Tod und Leben, Schmerz und Jubel, Demütigung und Verherrlichung. Der (auch Hoffnung beinhaltende) Opfermythos von *Tenten vilu* und *Caicai vilu* existiert bei den Mapuche in Chile zusammen mit der festlichen Zeremonie *Nguillatún*. Die „dunkle barocke Seele“ in Brasilien findet ihren Ausdruck in einer kathartischen Erfahrung, die die ekstatische Euphorie des Karnevals mit dem Bußleiden der Karwoche verbindet.

Wie stellt sich dieses Nebeneinander von Gegensätzen dar? Wie können wir am Karfreitag Ostern feiern? Wie können Leiden und Sieg in Koexistenz miteinander verbunden sein? Der von Victor Turner geprägte Begriff der *Liminalität* bzw. des *Schwelvenzustands* kann in dieser Hinsicht hilfreich sein.¹² In Einsetzungsriten zum Beispiel unterzieht sich der künftige Häuptling einem „liminalen“ Vorgang, im Zuge dessen er „gedemütigt wie ein Sklave“ und stigmatisiert wird. Dieses Randelement des Übergangsritus an der Schwelle zwischen dem vorherigen Status einer Person und ihrer neuen Berufung dient dazu, dem künftigen König in Erinnerung zu rufen, dass seine Macht nicht der eigenen Selbsterhöhung, sondern dem ganzen Stamm zu dienen habe. In diesen ambivalenten liminalen Räumen bestehen Nichtigkeit und Möglichkeiten, Dienerschaft und Führung, die Abtötung des Selbst und die Ermächtigung nebeneinander. Man hat die Beobachtung gemacht, dass diejenigen, die sich dem „Kreuzigungs“-Ritual unterziehen – es sind meistens Arme und Ausgegrenzte –, nicht nur ein persönliches Gelübde einlösen. Es geht ihnen auch darum, die „spirituelle Macht“ des Heilens zu erlangen. Während der Kolonialzeit unterzogen sich philippinische Revolutionäre extremen Formen der Askese oder ritueller Enthaltensamkeit, um die für den Widerstand nötige Kraft in ihrem Körper und in ihrem Inneren zu sammeln.¹³ In ihrer liminalen, von Selbststigmatisierung geprägten Existenz werden die heutigen Heiler ebenfalls verwandelt und zu einem volleren Leben ermächtigt – nicht nur um ihrer selbst willen, sondern für die Gemeinschaft.

3. Disziplinierte Körper und Akte des Widerstands

Jedes soziale System muss, wenn es funktionieren soll, notwendigerweise Kontrolle über den Körper ausüben. Disziplin geht vom sozialen Gefüge auf die physischen Leiber über und umgekehrt. Abgesehen von offener Gewalt gibt es andere Techniken, die sich in den allermeisten Fällen in Ritualen und (moralischen, kulturellen, religiösen) „Diskursen“ verbergen, welche das verstärken, was eine herrschende gesellschaftliche Konstellation durchzusetzen wünscht. Marxisten haben Durkheim mit Recht dafür kritisiert, dass er dies außer Acht gelassen hat.¹⁴ Jüngere Studien zu Ritualen zeigen jedoch, dass Rituale wie alle Praktiken nicht nur Mechanismen der hegemonialen Kontrolle, sondern auch Strategien der Veränderung sind. Catherine Bell zum Beispiel betrachtet Rituale als „erlösende Hegemonie“. „Die Wirklichkeit wird hierbei als ein natürliches Gewebe aus Zwängen und Möglichkeiten, als das Geflecht von tagtäglichen Dispositionen und Entscheidungen erfahren, die man als ein Feld strategischen Handelns wahrnimmt.“¹⁵ Durch Ritualisierung gelingt es den Teilnehmern innerhalb vorgegebener Grenzen, Macht im sozialen Raum auf eine irgendwie befreiende Vision hin neu zu orientieren. So führen etwa die Akte des Mitleidens, wie sie in Ritualen aus der Andenregion enthalten sind, zu einer Neuinterpretation der Theologie des Leidens, die sonst nur die bloße resignative Auslieferung an den Schmerz und die Unterdrückung ausdrückt. Das Aufhängen, Schlagen und Treten des Verräters beim brasilianischen „Judas-Prügeln“ ist nicht nur eine Handlung mit Sündenbock-Funktion, sondern Tadel und Warnung an die Adresse

korrupter Politiker, deren Bilder die Stelle des Verräters Jesu einnehmen.¹⁶ In manchen Fällen bringen „Kreuzigungs“-Rituale auf den Philippinen heute politische Botschaften, einen Protest gegen ungerechte Grundbesitzer oder Gebete um eine ehrliche Wahl zum Ausdruck. Doch selbst ohne diese ausdrücklich politischen Absichten werden die Tätigkeit der mit Macht ausgestatteten Heilerinnen und ihr asketisches Leben der Selbstaufopferung an den Rändern der Gesellschaft zu Zeichen verändernden Widerstands, da sie das sakramentale, aber auch das politische Monopol einer von Männern dominierten Religion in enger Verbindung mit der hegemonialen politischen Macht in Frage stellen.

¹ Bei unserem Versuch, den Stand der Forschungsarbeiten zu Ritualen zu erkunden, beziehen wir uns auf einige repräsentative Arbeiten: Edmund Leach, *The Structure of Symbolism*, in: J. S. La Fontaine (Hg.), *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A. I. Richards*, London 1971; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973; Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* [1912], Frankfurt am Main 2¹⁹⁹⁸; Maurice Bloch, *From Blessing to Violence: History and Ideology of the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge 1986; Pierre Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2009; Victor Turner, *Das Ritual. Struktur und Antistruktur*, Frankfurt am Main 2005.

² Vgl. Diego de Rosales, *Historia General de el Reino de Chile* [1674], Santiago de Chile 1969, 17-22; Fernando Diaz, *El mito Treng-Treng Kai-Kai del Pueblo Mapuche*, in: CUHSO (Temuco) 2007, 45-55 (interdisziplinäre Untersuchung); Ramón Curivil, *La fuerza de la religión de la tierra*, Santiago de Chile 2007. Was Menschenopfer betrifft, gibt es lediglich aus einer Region erhärtbare Daten: Yolotl Gonzalez Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, Mexiko-Stadt 1992, 301-306.

³ Vgl. Domingo Llanque, *Vida y Teología Andina*, Cuzco 2004, 154-155; Víctor Ochoa, *Semana Santa y Pascua en la cultura aymara*, Heft 18 von IDEA, Puno 1975.

⁴ A. Madariaga in: Miguel Jordá (Hg.), *La Sabiduría de un Pueblo*, Santiago de Chile 1975, 108.

⁵ J. B. Peralta in: Maximiliano Salinas, *Canto a lo divino y religión popular en Chile hacia 1900*, Santiago de Chile 2005, 64.

⁶ Roberto Gambini, *Espelho índio. A formação da alma brasileira*, São Paulo 2000; Eduardo Hoornaert, *O cristianismo moreno no Brasil*, Petrópolis 1991, José Maravall, *A cultura do barroco*, São Paulo 1997; Affonso de Sant'Anna, *Barroco, alma do Brasil*, Rio de Janeiro 1997.

⁷ Vgl. www.overmundo.com.br/overblog/filho-nao-se-acoite-mais (im portugiesischen Original ist dies ein Reimlied).

⁸ Vgl. Fernando Zialcita, *Popular Interpretations of the Passion of Christ*, in: *Philippine Sociological Review* 34 (1986), 56-52; Sir Anril Pineda Tiatco - Amihan Bonifacio-Ramolette, *Cutud's Ritual of Nailing on the Cross: Performance of Pain and Suffering*, in: *Asian Theater Journal* 25 (2008), 60-76; Peter Bräunlein, *Negotiating Charisma: The Social Dimension of Philippine Crucifixion Rituals*, in: *Faith in the Future: Understanding the Revitalization of Religions and Cultural Traditions in Asia*, Leiden 2013, 63-90.

⁹ Niklaus Largier, *In Praise of the Whip: A Cultural History of Arousal*, London 2007.

¹⁰ Ebd., 30-31.

¹¹ Kathrin McClymond, *The Nature and Elements of Sacrificial Ritual*, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 16 (2004), 337-366.

¹² Turner, *Das Ritual*, 94-107; vgl. Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, London 1977.

¹³ Reynaldo Ileto, *Pasyon and Revolution*, Quezon City 1979, 24.

¹⁴ Vgl. Tom Bottomore, *A Marxist Consideration of Durkheim*, in: *Social Forces* 59 (Juni 1981), 902–917.

¹⁵ Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford 1992, 84.

¹⁶ In einigen Gegenden der Philippinen enthält die Judas-Puppe im Inneren Feuerwerkskörper, die zu einem bestimmten Zeitpunkt zum Vergnügen aller explodieren. Wenn alles aufgrund der Explosion verbrannt ist, bleibt nur sein großer Phallus übrig, der aus einem frischen Zweig besteht. Während das Verbrennen des „Judas“ die Warnung der herrschenden Macht an jeglichen rebellischen Verräter bedeuten kann, ist der übrigbleibende Phallus der „anklagende Finger“ des Untergebenen, der auf Widerstand gegen die politische und religiöse Kolonialmacht hinweist. Vgl. Rosario Cruz-Lucero, *Judas and his Phallus: The Carnevalesque Narratives of Holy Week in Catholic Philippines*, in: *History and Anthropology* 17 (März 2006), 39–56.

Aus dem Englischen, Spanischen und Portugiesischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Das Gottesknechtslied

Theologie des Martyriums versus Opfertheologie

César Carbullanca

I. Einleitung

Die Bezugnahme der lateinamerikanischen Theologie auf die Gottesknechtslieder steht außer Zweifel. Autoren wie Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino und Carlos Mesters (um nur die repräsentativsten zu nennen) griffen auf die Gestalt des Gottesknechts zurück, um sie für das lateinamerikanische Volk zu aktualisieren. Ungeachtet der Verdienste dieser Autoren vermisst man jedoch eine spezifisch biblische Annäherung an das Thema, die dazu beitragen könnte, die Gestalt des Gottesknechtes im Kontext einer Theologie des Martyriums zu sehen, welche eine biblische Grundlage für den Kampf um Gerechtigkeit in Lateinamerika bilden könnte.

Man muss feststellen, dass Ellacuría und Sobrino sich auf die europäische Exegese des vergangenen Jahrhunderts stützen, für die, allgemein gesprochen, die Rolle des Martyriums und des Kampfes des jüdischen Volkes um Gerechtigkeit praktisch keine geeignete Vorlage für den Sinn bildete, den die Christen dem Tod Christi beilegen. Die exegetische Überzeugung, von der man üblicherweise ausgeht, ist die, dass es keinen direkten historischen Einfluss einer jüdischen Tradition des Martyriums auf die christliche Deutung des Todes Christi gab. Der