

„HEIL FÜR DEN EINZELNEN IN DER GEGENWART“ — AM BEISPIEL AFRO-BRASILIANISCHER NEURELIGIONEN

von Rainer Flasche

Trotz der speziellen Einengung des Themas dieser Skizze, die nur einen Bereich der möglichen Heilserfahrungen des Menschen näher beleuchten will, müssen drei weitere Fragen der näheren Betrachtung unterzogen werden, die es über die eigentliche materiale Darstellung anhand der afro-brasilianischen Religiosität hinaus, zu beantworten gilt. Zuerst einmal geht es darum, den Typus „*Heil für den Einzelnen in der Gegenwart*“ in das gesamte Struktursystem der Heilsvorstellungen einzuordnen; danach müssen wir uns Klarheit darüber schaffen, wie die Unheils- und Heilserfahrungen dieses Typs im allgemeinen aussehen, um von daher ihren speziellen Charakter in den afro-brasilianischen Neureligionen zu erkennen; und schließlich sind Überlegungen darüber notwendig, ob es einen Wandel der Unheils- und Heilserfahrungen dieser Gruppen als Folge des intimen Kontaktes mit dem Christentum gibt, wobei speziell das formale Katholisch-Sein der Anhänger dieser Gruppen nicht außer acht gelassen werden darf.

Da es sich bei unserer Untersuchung um eine religions-historische und -systematische Darstellung dieses religiösen Erlebniskomplexes handelt, müssen wir versuchen, die Heilsvorstellungen ausschließlich von Menschen her zu beschreiben und zu charakterisieren, von dem Menschen her nämlich, der aus den Unheilserfahrungen, die er macht, seine Heilserfahrungen und -vorstellungen ableitet und entwickelt, in und mit ihnen lebt. Dieser Ansatz liefert uns die beiden ersten Unterscheidungsmerkmale. Heil vom Menschen her bestimmt ist: entweder

a) individuelles Heil, Heil für den Einzelnen, oder

b) soziales Heil, Heil für die Gruppe. Für unsere Untersuchung kann natürlich nur die erste typologische Bestimmung von weiterer Bedeutung sein.

Aus der Seinsweise des Menschen als zeitlich und räumlich begrenztes Wesen ergeben sich die weiteren Unterscheidungsmerkmale für die Typen der Heilsvorstellungen, und zwar aus der Zeitprojektion und der Raumprojektion.

Heil als zeitgebundenes Geschehen ist erfahrbar entweder

a) in der Gegenwart und der gegenwärtigen Zukunft, oder

b) in ferner Zukunft. Letztere kann weiterhin

b1) berechenbar,

b2) unbestimmbar sein, oder

b3) mit dem Ende aller Zeit zusammenfallen.

In unserem Zusammenhang kann uns nur der zuerst genannte Komplex interessieren.

Der Raum schließlich, wohin das Heil projiziert wird bzw. wo es geschieht, kann

a) der ständige Aufenthaltsort,
 a1) der situationsgebundene Aufenthaltsort,
 b) ein bekannter Ort, oder
 c) ein unbekannter Ort, jeweils in der c1) Nähe oder c2) Ferne bis hin zum „himmlischen Zion“, sein. Die Raumprojektion ist für uns nur insofern von Interesse, als „*Heil für den Einzelnen in der Gegenwart*“ ein Geschehen hier und jetzt ist, sich also am ständigen oder situationsgebundenen Aufenthaltsort des betreffenden Menschen vollzieht.

Jede Erfahrung oder Vorstellung von Heil, die wir in der historischen Vielfalt der Religionen antreffen, läßt sich als eine bestimmte Kombination dieser Unterscheidungsmerkmale verstehen. Innerhalb einer jeden Religion sind alle Kombinationen möglich, ohne daß sie zum Tragen kommen müssen. Meist ist es so, daß in einer Religion ein oder zwei dieser Kombinationstypen in den Heilsvorstellungen und -erfahrungen dominieren, historisch aufeinander folgen oder aber sich wechselweise ablösen. Wie es scheint, herrschen sogar gewisse Mechanismen in der Abfolge der einzelnen Typen vor.

Die bisherige Systematisierung der Heilsvorstellungen anhand ihrer Kombinationselemente zeigt uns die enge Zusammengehörigkeit aller Typen. Diese formalen Kriterien werden inhaltlich durch das Verhalten des Menschen seinem Unheil und Heil gegenüber gefüllt und sind so lebendige Religion. Wenn wir die Heilsvorstellungen einer religiösen Gruppe untersuchen wollen, müssen wir also danach fragen, was diese Menschen als Unheil und wie sie es erfahren, wie sich ihre Unheilserfahrung in ihrer Heilserfahrung spiegelt, wie sie sich dem, was für sie Heil oder Unheil ist, gegenüber verhalten.

Dabei ist davon auszugehen, daß die Unheilserfahrung für den Menschen die Primärerfahrung ist, er also nur von seiner Erfahrung des Unheils her das Heil beschreiben, fixieren und anvisieren kann. Erst wenn er erfahren hat, was z. B. Unglück, Krankheit, Gottesferne sind, kann er erfassen, wie die Erfahrung des Glücks, der Gesundheit, der Gottesnähe davon unterschieden sind, und was sie für ihn bedeuten. Das Unheil als reale Erfahrung definiert also das Heil. So unterschiedlich wie die Unheilserfahrung sein kann, ist die Bestimmung von Heil. Die Theorie vom Unheil und die Theorie vom Heil bilden demnach immer eine Einheit. Wenn man diesen Sachverhalt in eine Gleichung faßt, kann man sagen: Unheil ist eine Variable, Heil ist eine Funktion von dieser Variablen. In diesem Abhängigkeitsverhältnis entscheiden sich das Verhalten des Menschen gegenüber Unheil und Heil und seine Theorie davon. In ihm scheiden sich Aktivität und Passivität gegenüber dem Unheil bzw. auf das Heil hin.

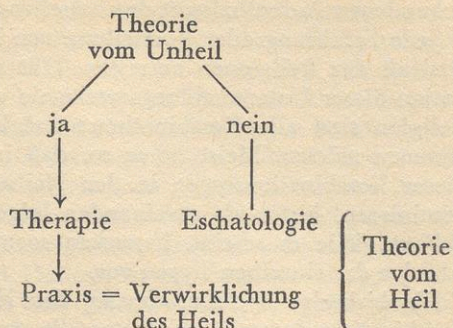
Dieses Verhalten des Menschen läßt sich für alle Typen der Heilsvorstellungen wiederum schematisch darstellen:

Das Unheil als reale Erfahrung fordert Denk- und Handlungsmechanismen des Menschen:

Warum ist das Unheil unheil? woher kommt dieses Unheil? wie kann das Unheil wieder heil werden?

Schematisch läßt sich das so darstellen:

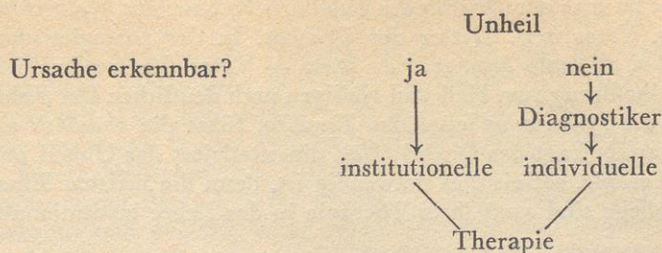
ist es jetzt aufhebbar?



Das Spektrum der persönlichen Unheilserfahrungen dieses Typs reicht demgemäß von „Pech im Spiel“, Unglück in der Liebe, Armut, Erfolglosigkeit in jedweder Beziehung über Krankheiten, Besessenheit bis hin zu Siechtum und Tod.

18

Auch dies läßt sich schematisch wie folgt darstellen:



Dieser Typ des „Heils in der Gegenwart für den Einzelnen“ ist also von Aktivität bestimmt, die auf Aufhebung des Unheils und, damit verbunden, auf sichtbaren Erfolg zielt, und in diesem Sinne eine Selbstverwirklichung des Heils einschließt.

Das bisher theoretisch Ausgeführte sei nun anhand der afro-brasilianischen Religionen verdeutlicht. Wie stellt sich dieser Typ (aaa), „Heil für den Einzelnen“ an diesem Ort in dieser Zeit als lebendige Religion dar? Weiter sei das Augenmerk darauf gerichtet, welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den drei Typen afro-brasilianischer Religiosität, Candomblé, Makumba und Umbanda, im Bereich der individuellen Heilsvorstellungen bestehen.

Zentraler Mittelpunkt des Gemeindelebens und mit gewisser Einschränkung auch des kultischen Geschehens ist bei allen drei Gruppen das Heilen. Heil vollzieht sich für sie vor allem in praktischer Lebenshilfe: Im Heilen von Krankheiten psychischer und physischer Art, im Heilmachen der verschiedensten Lebensbezüge zu Mitmenschen und Umwelt und schließlich in der Vermehrung persönlichen Heils bis hin zu einer größeren Anteilhabe am Heiligen.

1. HEILSVORSTELLUNGEN IM CANDOMBLÉ

Beim Candomblé handelt es sich um die Ausdrucksformen religiöser Erfahrung der Afrikaner aus dem westafrikanisch-sudanesischen Kulturkreis. Wir haben es hier mit der ausgeprägtesten Form afrikanischer Religiosität auf brasilianischem Boden zu tun, die ihre Eigenständigkeit sowohl im individuellen Bereich als auch — unter dem Mantel vulgärkatholischer Kulturformen — als Gemeinschaft erhalten hat¹.

Die zentrale Gestalt des Heiligen ist *Olorun*, dem kein spezieller Kult erwiesen wird. Mit ihm kann der Mensch nur durch Mittlerfiguren — den *Orishas* — verkehren. Diese haben durch *Olorun* Anteil am Heiligen und personifizieren bestimmte Funktionen des Heils. Wir können sie deshalb Funktionsgestalten des Heils — oder auch des Heiligen — nennen. Sie bilden den Mittelpunkt des kultischen Geschehens, das vor allem Heilsgeschehen ist. Sie ergreifen dabei Besitz von Medien, *cavalhos*

¹ FLASCHE, *Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien*, Marburg 1973, 127ff.

— Pferde — genannt. Einem *Orischa* ist das *Terreiro* — die Kultstätte — geweiht. Meist ist dies der *Orischa* des *Babalorisha* bzw. der *Iyalorisha*, der Kultleiter, Vater bzw. Mutter der *Orischas*. In der portugiesischen Bezeichnung *pai de santo* bzw. *mãe de santo* — Vater, Mutter des Heiligen — wird ihr Bezug zum Heil und Heiligen noch deutlicher. Der *Babalorisha* oder die *Iyalorisha* leitet das *Terreiro*, führt die *cavalhos* ein und leitet sie an, befragt das Orakel (*Ifa*), diagnostiziert das Unheil und erstellt die Therapie, soweit dies notwendig ist, denn die meisten Situationen des Unheils sind samt ihrer Therapie in der Lehre institutionalisiert.

Betrachten wir zuerst die institutionelle Praxis des Heilens: Jedes regelmäßig gehaltene Candomblé läuft nach etwa dem gleichen Schema ab, das kurz skizziert sein soll: Nachdem die Gemeinde sich im vorderen Teil des meist rechteckigen *Terreiro* versammelt hat — der hintere Teil mit dem Zentralpfosten in der Mitte dient ausschließlich dem kultischen Geschehen — beginnt die Zeremonie mit dem Verbrennen aromatischer Kräuter und dem Verdunsten wohlriechender Essenzen. Dann gibt der *Babalorisha* nach wenigen Einleitungsworten dem Orchester, den *filhas* und *filhos de santo*, das Zeichen zu beginnen. Zu immer rascher werdenden Rhythmen tanzen die Medien im umgekehrten Uhrzeigersinn um den *poste central*, begleitet von Wechselgesängen der anderen Kultteilnehmer und der Gemeinde. Ihr Tanz und ihre Gebärden werden immer ekstatischer und schließlich geraten sie nacheinander in Trance. Erst jetzt wird ihnen die ihrem persönlichen *Orischa* zugeordnete Kleidung samt dessen Hoheitszeichen angelegt. Nun sind sie nicht mehr Maria oder Pedro Soundso, sondern Omolu, Ogun, Nana Buruku, Schango usw., jeweils der *Orischa*, dem sie kraft ihrer Initiation zugehörig sind². Auf diesem Höhepunkt des Candomblé wird nicht nur heiliges Geschehen gespielt, sondern hier und jetzt ereignet sich das Heilige, geschieht Heil. Jetzt treten die Gläubigen an die präsenten *Orischas* heran, um von ihnen Hilfe zu erlangen, um Heil zu erfahren, vor allem um „*passes*“ zu empfangen. Die Medien bestreichen sie mit den Handflächen, machen wegwerfende Bewegungen, schnalzen mit den Fingern beider Hände und stoßen Zischlaute aus, so als ob sie etwas verscheuchen wollten. Häufig hauchen sie die Rat- und Hilfesuchenden an, unterhalten sich flüsternd mit ihnen und geben ihnen Verhaltensmaßregeln mit auf den Weg, die meist aus den stammelnden Worten der *Orischas* vom *Babalorisha* oder einem der Helfer (*Ogan* genannt) verdolmetscht werden müssen. Man trägt kranke Kinder zu ihnen, an denen sie ebenfalls die „*Passes*“ vollziehen, d.h. sie werfen z.B. die Kinder in die Luft, blasen ihnen Leib und Ohren an, streichen mit magnetischen Heilgebärden über die kranken Glieder und vollziehen andere sympathetische und apotropäische Gesten. Der Trancezustand der Medien hält bis zur totalen Erschöpfung an. Unter Orchestermusik und Gesängen geht das Candomblé zu Ende³. Sind die

² S. z. B. BASTIDE, *Le Candomblé de Bahia*, Paris-Haag 1958, 55ff.

³ S. z. B. FÜLLING, *Synkretistische Kulte afrikanischen Ursprungs in brasilianischen Großstädten*, in: EMZ 1957, 138ff.

Orischas wieder aus der Mitte der Gemeinde „verschwunden“, so schließt sich häufig ein gemeinsames Mahl aus den am Vorabend geopfert Tieren und von der *Iyabassê* sakral zubereiteten Speien an. Im Anschluß daran werden von der *Iyamora* gesammelte und zubereitete Medizinen und vom *Babalarischa* oder der *Iyalorischa* verfertigte und geweihte Amulette sowie heil-wirkende Arrangements verteilt. Letztere bestehen aus den je und je dem zuständigen *Orischa* zugeordneten Materialien.

Dieses Heilsgeschehen bezieht sich ausschließlich auf solche Unheilserfahrungen, deren Ursache sowohl dem Einzelnen als auch der Gemeinde bekannt und geläufig sind, deren Therapie also institutionell festliegt und in die jeweils bekannte Zuständigkeit eines bestimmten *Orischa* fällt. Jeder *Orischa* ist für einen bestimmten Bereich der menschlichen Unheilserfahrung zuständig: An der Spitze dieses Funktionssystems steht *Obatala*⁴, der die Trance und das Inkorporieren aller anderen *Orischas* ermöglicht, sowie den Menschen die visionären und diagnostischen Kräfte verleiht. *Jemanjá*⁵ ist zuständig für alles, was mit Wasser in Zusammenhang steht, sie ist darüber hinaus die Glücksbringerin per se, ist zuständig für Fruchtbarkeit, Kindersegen und alle weiblichen Belange wie etwa Schönheit, Anziehungskraft und für die Fragen der Liebe. Fast ebenso populär wie *Yemanjá* ist *Schango*⁶, der für materiellen Besitz und Erfolg aber auch für das Wetter verantwortlich ist, was beides seinen ambivalenten Charakter erklärt. Der Probleme verheirateter Frauen nimmt sich *Oschun* an, die auch in enger Beziehung zum Kindbett steht. Die Reihe der Funktionsgestalten und ihrer Zuständigkeitsbereiche ließe sich beliebig fortsetzen. Hier seien abschließend nur noch einige genannt: *Ogun* als Beschützer der Handwerker und der Wege, zuständig auch für den Wettkampf, das Wiederfinden verlorener Dinge und das Spurenfinden bei Verbrechen; der pockennarbige *Omolu* wird bei allen Krankheiten bemüht; zu ihrer Diagnose zieht man häufig noch *Oschossi* hinzu sowie *Osanhin*, dessen Funktionsbereich die Medizinen sind; *Iroko* und *Oko* entscheiden über das persönliche Geschick des Einzelnen, *Egun* ist für den Tod und die Toten verantwortlich; und *Olokun* schließlich hat schöpferische Qualitäten und ist für die schönen Künste zuständig⁷.

Die *Orischas* sind selbstverständlich auch in Situationen des Unheils zuständig, deren Ursache nicht bekannt ist, nur muß in diesem Fall vor der Therapie eine spezielle und individuelle Diagnose erstellt werden, um den Verursacher zu erkennen. Dies kann einmal während des Gottesdienstes, zum anderen auch in Privataudienz beim Kultleiter geschehen. Eine Möglichkeit, die Ursache des Unheils während des Gottesdienstes zu diagnostizieren, ist das Ausräuchern und Ausschnüffeln. Ein Medium bestreicht und beriecht den „Klienten“ und fragt ihn, während vor ihm

⁴ S. VERGER, *Notes sur le culte des orisa et vodun a Bahia*, Dakar 1957, 497—500.

⁵ S. ebd. 501f.; CARNEIRO, *Candomblés de Bahia*, Bahia¹ 1940, 45—57.

⁶ S. VERGER, a.a.O., 312ff.

⁷ S. zu den „Funktionsgestalten“ FLASCHE, a.a.O., 134ff. und die dort angegebene Literatur.

besondere Kräuter abgebrannt werden. So wird festgestellt, ob ein *Trabalho* (Arbeit) oder *Despacho* (böser Zauber) gegen ihn vorliegt, ob er aus eigenem Verschulden in den Einflußbereich widriger Mächte geraten ist, oder ob die Ursache eine „natürliche“ ist.

Die andere verbreitetere Art, die Ursache des Unheils festzustellen, gebührt dem *Babalorisha* bzw. der *Iyalorisha*. Sie setzen nämlich die Tradition des *Babalao* fort, des *Ifa*-Priesters der Yoruba⁸. Sie werfen auf dem *Ifa*-Brett oder über einem auf den Boden des *Terreiro* gezeichneten Diagramm eines *Orisha*, das mit Kerzen und symbolträchtigen Gegenständen umgeben wird, die 16 benannten Figuren des *Opêlê* und lesen daraus die Antwort *Obatalas* oder eines anderen *Orisha*. Häufig richten sie danach noch Fragen an eines der *cavalhos* und verkünden dann Verursacher, Ursache und Therapie in diesem Fall.

Eine weitere Möglichkeit, der Unheilsursache auf die Spur zu kommen, sind die „*consultas*“, die der Kultleiter in einem speziellen Konsultationsraum abhält. Zu diesen regelmäßigen Sitzungen bekommt der Gläubige auf Voranmeldung einen Termin. Während der Sitzung versucht der *Babalorisha* in einem Gespräch, mit Hilfe des *Ifa*-Orakels und seiner visionären Kräfte das Unheil zu lokalisieren und seine Ursache zu eruieren, um dann den Heilungsprozeß einzuleiten, wozu er Spezialmedizinen, Amulette und Spezialarrangements wirksamer Gegenstände bereitet.

Im Gegensatz zur Diagnose unbekannten Unheils, die im Kult durch den Kultleiter oder die Medien erstellt wird, ist für den „Mehrwert“ an Heil allein der *Babalorisha* oder die *Iyalorisha* zuständig. Der Klient trägt in Privataudienz sein Anliegen vor, und der Kultleiter versucht mit Hilfe des *Ifa*-Orakels, seines theoretischen Wissens und aufgrund seiner visionären Kräfte, das richtige Verhalten, die angebrachten Opfer und religiösen Übungen sowie die notwendigen heilwirkenden Arrangements zu ergründen. Durch apotropäische Mittel soll dabei der Mißerfolg ausgeschlossen, durch sympathetische der Heilerfolg möglich werden. In diesen Fällen geht es meist um Liebesglück, Erfolg im Privatleben und Beruf, aber auch Erfolg im Sport oder Glück in der Lotterie.

2. HEILSVORSTELLUNGEN BEI MAKUMBA

Die Ausdrucksformen religiöser Erfahrung der Makumba sind von individueller Religiosität geprägt. Sie ist nicht, wie uns die Umbanda-Polemik einzureden sucht, die schwarze Magie Brasiliens oder wie manche Autoren meinen, eine Verfallerscheinung afrikanischer Religionen, sondern ein eigenständiger Typ afro-brasilianischer Religiosität, in dem vor allem die den Einzelnen betreffenden Traditionen der Bantu-Religionen fortleben⁹.

⁸ S. ELLIS, *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave-Coast of West-Africa*, London 1894, 93ff.

⁹ S. FLASCHE, a.a.O., 157ff.

In der Makumba herrscht ein ausgesprochenes Führerprinzip. Mittelpunkt der Gruppen ist der *Makumbeiro*. Um ihn versammelt sich die nach allen Seiten hin offene Gemeinde, die sich also aus ständigen Mitgliedern und Gelegenheitsklienten zusammensetzt. Der *Makumbeiro* hat die Aufgabe, das Unheil zu ergründen und die Heilung bzw. das Heil herbeizuführen. Er ist der Typus des religiösen Heilers par excellence. Theorie und Praxis der Gemeinschaft sind von der persönlichen Mächtigkeit des Kultleiters, von seinem theoretischen und praktischen Wissen abhängig. Er weiß sich in einer Traditionskette von Heilern, deren Geister in seiner Makumba gegenwärtig werden, sei es in ihm oder in Medien. Jede Makumba hat ihren „spiritus familiaris“, neben dem sich vor allem die Geister berühmter Ahnen oder ganze Ahnenkollektive inkorporieren. Ihnen allen aber gebietet der *Makumbeiro*. Seine Kultbezeichnung ist übrigens *Embanda* oder *Mubanda*, was sprachlich deutlich macht, daß er die afrikanische Medizinmann-Tradition fortsetzt¹⁰.

Der gesamte Kult rankt sich um die im Heiler personifizierte therapeutische Funktion der Makumba. Die Unheilserfahrungen sind rein persönlicher Art: Krankheit und widrige Lebensumstände aller Art, darüber hinaus alle im persönlichen Bereich angelegten Situationen, die einen Mehrwert an Heil fordern. Diagnose und Therapie werden entweder vor der versammelten Gemeinde oder in Privataudienz, während der die Makumba weitergeht, vollzogen.

Eine Makumba beginnt mit Instrumentalmusik und Gesängen. Nach der Anrufung des „spiritus familiaris“ und weiterer Hilfsgeister steigert sich der *Embanda* — häufig unter Zuhilfenahme stimulierender Mittel — in Trance oder Ekstase. Jetzt ergreift sein persönlicher Schutzgeist Besitz von ihm, mit dessen Macht er den anderen Schutzgeistern zu gebieten vermag. In diesem Augenblick treten die Rat- und Hilfesuchenden an ihn heran — bzw. zu ihm ein, falls er sich zurückgezogen hat — und er vollzieht an ihnen mit sympathetischen und apotropäischen Gebärden sein Heilhandeln. Dann werden Medizinen, Amulette und wirkungsvolle Arrangements verteilt. Ist die Heilbehandlung beendet, weicht die Spannung sehr schnell. Der *Embanda* wird wieder er selbst, die Makumba geht mit einigen Dankesgesängen und einer Art Segen zu Ende.

Neben Krankheiten psychischer und physischer Art spielen vor allem Liebesfragen eine große Rolle im Heilhandeln des *Embanda*. Er besitzt auch die Macht, Heil zu vermehren oder aber zu mindern. Selbst im Sport bedient man sich seiner heilenden Mächtigkeit. So ist es durchaus etwas natürliches, wenn vor dem Anpfiff eines Fußballspieles ein *Makumbeiro* in der Kabine seine Zeremonien vollzieht.

So ist es z. B. auch üblich, daß man die Straßenseite wechselt, falls auf dem Gehsteig Arrangements aufgebaut sind; und häufig ziehen sogar die Leute aus, vor deren Haus solche Mittel aufgebaut wurden. Denn niemand weiß, ob er nicht durch böse Geister Schaden nimmt und ob er rechtzeitig ein Mittel dagegen findet. Diese Haltung geht darauf zurück,

¹⁰ S. z. B. ROSENFELD, *Makumba*, in: *Stadtenjahrbuch* 3, 125f.

daß z. B. nicht allein der physische Vorgang — der durchaus bekannt ist — als Ursache einer Krankheit erkannt wird, sondern widrige Geister als deren eigentliche Verursacher gelten. Wesen also aus dem übermenschlichen Bereich, deren sich bestimmte Menschen, die besonderen Anteil am Heiligen haben, kraft ihres Wissens und ihrer besonderen Mächtigkeit einerseits erwehren können, die sie aber andererseits auch zu bestimmtem Handeln veranlassen und mit deren Hilfe sie Heil verwirklichen können.

In der Makumba geht es also immer um das Heil hier und jetzt für den Einzelnen, der beim *Embanda* Rat und Hilfe sucht und findet. Der *Embanda* sucht mit seinem schерischen und technischen Wissen, ausgestattet mit persönlicher und dinglicher Macht, dieses Heil für das Individuum zu verwirklichen, sei es in Form von Heilung oder Steigerung der Teilhabe am Heil. Freilich ist diese religiöse Form der Heilsverwirklichung in ganz besonderem Maße der Schalatanerie und anderen Mißbräuchen ausgesetzt, sie ist jedoch in den Gebieten Brasiliens, wo heute noch das Bantu-Element unter der Negerbevölkerung dominiert, eine durchaus ernst zu nehmende religiöse Praxis. In ihren Heilsvorstellungen bietet sie ihren Anhängern jedwede Hilfe bei der Lebensbewältigung, um im Hier und Jetzt das individuelle Heil zu verwirklichen.

3. HEILSVORSTELLUNGEN BEI UMBANDA

Besonders durch das Eindringen von Weißen, aber auch unter candombléistischem Einfluß und dem spiritistischer und katholischer Vorstellungen haben sich viele *Tendas* der Makumba innerhalb der letzten 30 Jahre zu einer völlig neuen Ausdrucksform religiöser Erfahrung gewandelt: zu Umbanda¹¹.

Die Umbanda versucht innerhalb ihres von der katholischen Kirche genommenen Referenzsystems in erster Linie Heilsvorstellungen für die Gruppe zu verwirklichen, während sie im individuellen Bereich eher caritative Initiativen ergreift. Darüber hinaus aber hält sie aus ihrem Makumba-Erbe auch noch individuelles Heil für ihre Gläubigen bereit. Einerseits versteht sie sich als die neue — und zugleich uralte — Einheitsreligion der Menschheit¹², unter deren Mantel sich alle Menschen vereinen sollen, andererseits bietet sie ihren Mitgliedern akute Lebenshilfe an. Uns sollen hier nur die Heilsvorstellungen Umbandas interessieren, die den Einzelnen im Hier und Jetzt meinen.

Mit Hilfe der guten Geister, den *Orishas*, dem Licht Umbandas, wie man auch sagt, kann man den bösen, den *Eschus*, begegnen und sie überwinden. Sie schützen ebenso im Umgang mit den ambivalenten Totengeistern, den *Eguns*. Diese guten Geister füllen den Raum zwischen *Olorun*, dem monotheistisch gedachten Schöpfergott, und der menschlichen Welt. Sie, die Herrscher des Lichts, werden in 7 *linhas* gegliedert, die wiederum in 7 *phalanges* zerfallen. Hat ein Mensch in dieser Welt seine

¹¹ S. FLASCHE, a.a.O., 176ff.

¹² FISCHER, *Erfüllte Sehnsucht*, in: EMZ 22, 116ff.

Vollendung erlangt, so findet er als geistige Wesenheit Eingang in eine dieser Gruppen¹³. Diese Geistwesen sind es zugleich, die in Umbanda Heil geschehen lassen, denn sie haben — ihres spiritualen Charakters zufolge — teil an der Heiligkeit Gottes, der das All durchwaltet und in ihnen dem Menschen den geistigen Umgang mit sich ermöglicht. Als Folge dieses Umgangs geschieht im Gottesdienst der Umbanda das Heil.

Die Unheilserfahrungen sind wiederum dieselben wie in den schon behandelten Gruppen: Krankheiten, Siechtum, widrige persönliche Umstände etc. Die Verursacher allen Übels sind die bösen Geister, deren Identität und Wirken man entweder anhand der Krankheitssymptome oder aber durch Orakel, z. B. den *Jogo da Alobaça* (das Zwiebelspiel) oder den *Jogo do Ifá*, das man als die Kunst des Heiligen Geistes versteht, diagnostiziert. Die Diagnose nehmen die Priester (*Alufa*, *Babalorischá*) oder die Medien vor, in denen sich nur gute Geistwesen, die *Guias*, inkarnieren, die man als persönliche Schutzgeister versteht.

Die aus der Diagnose folgende Therapie besteht aus dem Austreiben der bösen Geister und dem Verabreichen verschiedener Medizinen. Ersteres geschieht in der *Gira*, einem sich zur Ekstase steigernden Tanz, die den Mittelpunkt des Umbanda-Gottesdienstes bildet. Wenn die *Guias* Besitz von den Medien ergriffen haben, gehen die Gläubigen zu ihnen und empfangen die „*Passes*“, die Austreibungen. Die Medien bestreichen sie mit den Handflächen, blasen sie an, machen wegwerfende Bewegungen und befehlen den Patienten Gebärden und Gesten, die diese sofort vollziehen. Auf diese Weise werden sie von den bösen Geistern befreit. Daneben sind noch besondere Reinigungszeremonien (*descarga*) ausgebildet worden. Um drohendes Unheil abzuwenden, kennt die Umbanda einen besonderen Körperverschlusßritus (*Fechamento do Corpo*), der an einem sogenannten großen Freitag einmal im Jahr vollzogen wird, um die betreffende Person gegen sichtbare und unsichtbare Fluida und Agresionen zu schützen, um es unmöglich zu machen, daß böse Geister den Körper als „Wohnung“ nehmen¹⁴.

Den Mehrwert an Heil versucht der Einzelne vor allem durch Opfer an die für ihn oder sein Anliegen zuständigen *Orishas* oder die betreffende *linha* zu erreichen. Die mit einem Opfer verbundenen Wünsche kann er jederzeit vorbringen, besondere Wirksamkeit aber versprechen die Feiertage der jeweiligen *Orishas*. Am bekanntesten aus diesem Bereich sind wohl die Prozessionen zu Ehren *Yemanjas* in der Neujahrsnacht in Rio.

4. ZUSAMMENFASSUNG

Wenn wir zusammenfassend die Unheilserfahrung in allen drei Gruppen betrachten, läßt sich eine fast völlige Übereinstimmung feststellen. Das Unheil wird im persönlichen Bereich erfahren, in Krankheiten phy-

¹³ S. z. B. TEXEIRA, *Oxossi*, Rio de Janeiro o. J., 35; BASTIDE, *Les Religions Africaines au Brésil*, Paris 1960, 448/9.

¹⁴ S. dazu z. B. WEINGÄRTNER, *Umbanda*, Erlangen 1969; FISCHER, *Zur Liturgie des Umbanda-Kultes*, Leiden 1970.

sischer und psychischer Art, in persönlichem Mißerfolg, Unwohlfühlen, Verlust benötigter oder erstrebter Dinge und im „Pech“, wie wir sagen würden. Ebenso ist die daraus erwachsende Theorie vom Unheil in allen drei Gruppen gleich. Das Unheil beruht auf widrigen Umständen, die auf den Menschen eindringen, die der Mensch sich selbst zugezogen hat, oder die durch die Mächtigkeit eines Dritten über ihn gekommen sind. Verursacher des Unheils sind immer Wesenheiten, die zwischen dem menschlichen und göttlichen Bereich angesiedelt sind. Sie können den Menschen wahllos in widrige Umstände versetzen, er kann sich durch Verfehlungen ihr Übelwollen zuziehen, oder sie können sich ihm gegenüber durch besondere Machenschaften von dritter Seite negativ verhalten. Da der Mensch nicht nur die Ursache des Heils, sondern auch die Verursacher kennt oder durch spezielle Diagnostik erkennen kann, folgt aus dieser Erkenntnis die Therapie als Theorie vom Heil. Das Heil vollzieht sich vor allem im Heilen, das mit Hilfe des Heiligen geschieht, in heiligem Raum und heiliger Zeit, dann nämlich, wenn die Funktionsgestalten des Heiligen im Kult anwesend sind. Die Gruppenzeremonien der afro-brasilianischen Religionen dienen deshalb in erster Linie dem Sich-Versichern dieser Funktionsgestalten. So ist das Heilsgeschehen eingeschlossen in das Heil der Welt, in den Umgang mit dem Heiligen, der von durch besondere Mächtigkeit ausgezeichneten Menschen vollzogen wird, die teil haben an der Seinsform des Heiligen. Der Heilungserfolg wird deshalb auch niemals in Zweifel gezogen, vielmehr hat die Therapie nur insofern versagt, bzw. experimentellen Charakter, als die Diagnose des Unheils falsch sein kann, und sich deshalb das Heil nicht einstellt. Darüber hinaus aber weiß man sich immer abhängig vom Wohl- oder Übelwollen der Funktionsgestalten des Heiligen. Sie sind es letztlich, die das Heilsgeschehen wirklich werden lassen. Durch sie ist das Unheil für den Einzelnen hier und jetzt aufhebbar.

Candomblé, Makumba und Umbanda verwirklichen auf diese Weise persönliches Heil für die Gläubigen in der Gegenwart.

Während die Anhänger des Candomblé und der Makumba weiterhin der katholischen Kirche ohne Einschränkung angehören und sich durchaus als gute Christen fühlen, dringt Umbanda heute darauf, als eigenständige, neue Religion anerkannt zu werden. Dennoch gehört auch der größte Teil ihrer Gemeinden nominell noch der katholischen Kirche an. Die Tatsache, daß diese Menschen in zwei verschiedenen religiösen Gemeinschaften beheimatet sind, braucht uns keineswegs zu verwundern. Denn es ist kein Wandel der Unheils- und Heilserfahrungen durch den Kontakt mit dem Christentum im individuellen Bereich eingetreten. Vielmehr sind die Heilsvorstellungen für den Einzelnen in diesen afro-brasilianischen Religionen und im Vulgärkatholizismus iberischer Prägung gleich, so daß es ohne eine Diskrepanz zu einem In- und Nebeneinander dieser Vorstellungen kommen konnte. Denn persönliches Heil als Heilung und Aufhebung des Unheils erfährt der katholische Brasilianer, und nicht nur er, im Umgang mit den Heiligen. Auch die katholischen Heiligen überbrücken den Raum zwischen Gott und Mensch, der gleichsam als

Interraum gedacht ist. In diesem Raum erfüllen sie spezielle Funktionen und sind so nichts anderes als Funktionsgestalten des Heiligen. Dies läßt sich leicht am Heiligenkult, der die brasilianische Volksfrömmigkeit ausmacht, nachweisen.

Die Zahl der in Brasilien verehrten Heiligen geht ins Unermeßliche. In einem kleinen Ort, Cruz das Almas, z. B. wird allein Maria in 13 verschiedenen Gestalten verehrt¹⁵. Auch gibt es immer noch Menschen, die ohne nach Dogma und Heiligsprechung zu fragen, zu Heiligen erklärt und vom Volk als solche um Hilfe nachgesucht werden. Die Heiligen sind ganz material und personal gedacht. Das geht so weit, daß man Christus und den Heiligen Geist nicht innerhalb der Trinität denkt, sondern als besondere Heilige verehrt¹⁶. Mit allen Heiligen pflegt man direkten und intimen Umgang, je es herrscht sogar der Glaube, der Heilige sei z. B. am Wallfahrtsort persönlich und lebendig zugegen. In jeder Unheilssituation wendet man sich an den dafür zuständigen Heiligen, den man durch Wallfahrten, Opfer, Versprechungen und Gelübde zum Heilen zu bewegen sucht. In einigen Gegenden sind darüber hinaus noch Tänze um den Altar besonders wirksamer Heiliger, aber auch spezielle Opferhandlungen, wie etwa der erste Haarschnitt bei Kindern im Kirchenraum, üblich¹⁷. Das Besprechen von Mensch und Tier im Namen der Heiligen wird durchaus praktiziert.

Besonders geweihte Gegenstände, aber auch Steinchen aus Kirchenmauern und Kerzenreste dienen als Amulette und Talismane. In den Kirchen zeugen eine Unzahl von Motivtafeln vom Heilhandeln der Heiligen. In den Zeitungen findet man seitenlange Rubriken religiöser Mitteilungen, wie etwa folgende: „Den Heiligen Antonio, Sebastiao und dem heiligen Mönch Bernardo sagt auf Knien Dank für den erhaltenen Gnadenbeweis — Maria Helena“¹⁸.

Jeder Mensch hat seinen persönlichen Heiligen, individuelles Heil wird durch den Individual-Heiligen dokumentiert. Um größeren Anteil am Heiligen zu erlangen, schließen sich die Gläubigen darüber hinaus zu besonderen Wallfahrts- und Heiligenbruderschaften zusammen. Immer sucht man direkten und intimen Umgang mit dem Heiligen in seinen Funktionsgestalten. Jeder Lebensbereich hat seinen zuständigen Heiligen.

St. Amaro ist z. B. zuständig für das Heilen von Wunden. Um seiner sicher zu sein, erwirbt man Anteil an seiner Macht in Form von Bändern, die in seiner Kapelle gelagert, geweiht und verkauft werden, und die sich der Gläubige um die Gelenke bindet; St. Antonio muß verlorene Dinge herbeischaffen, Peter und Paul heilen die Wundrose, und so ließe sich die Reihe der Spezialfunktionen beliebig fortsetzen.

Der brasilianische Volkskatholizismus ist also von ausgesprochen funktionaler Religiosität gekennzeichnet, deren Strukturen allein kultisch be-

¹⁵ S. PIERSON, *Cruz das Almas: A Brazilian Village*, Washington 1951, 147ff.

¹⁶ S. WILLEMS, *Acculturative Aspects of the Feast of the Holy Ghost in Brazil*, in: *Americ. Anthropologist* 51, 400—408.

¹⁷ S. KIRCHGÄSSNER, *Im katholischen Kontinent*, Frankfurt 1963, 126ff.

¹⁸ ARNAU, *Der verdromte Urwald*, Frankfurt 1956, 266.

stimmt sind, getragen von dem Versuch eines ständigen und unmittelbaren Kontaktes mit dem Heiligen. Das religiöse Denken und Handeln ist auf die Bewältigung des Lebens hier und jetzt gerichtet. Der Umgang mit den Heiligen dient dieser Lebensbewältigung. Unheil beruht auf einem gestörten Verhältnis zum Heiligen, das im direkten Umgang mit den Funktionsgestalten aufhebbar ist, wobei sympathetische und apotropäische Gesten, Mittel und Verhaltensweisen im Vordergrund stehen.

Deshalb konnten die afrikanischen Funktionsgestalten des Heiligen, die *Orishas* und *Guias*, den katholischen Heiligen identisch werden. So werden aufgrund ihrer Funktionen oder ihrer Stellung in der Hierarchie des Heiligen beispielsweise *Yemanjá* mit der Gottesmutter Maria, *Obatalá* mit Jesus Christus oder St. Babara und *Olorun* mit Gott-Vater, *Ifá* mit dem Heiligen Geist, *Schango* mit St. Hieronymus, *Ogun* mit St. Georg usw. identisch gedacht.

Ein Wandel der hier behandelten Heilsvorstellungen durch den Kontakt mit dem Christentum trat also nicht ein, da sowohl in den afrikanischen Religionen als auch im Vulgärkatholizismus die Unheilserfahrungen des Einzelnen und die daraus folgende Theorie vom Unheil und vom Heil gleich gedacht sind: Heil läßt sich für den *Einzelnen in der Gegenwart* durch den intimen Umgang mit dem Heiligen verwirklichen.

SUMMARY

This outline analysis only one field of the human experiences of salvation: Individual salvation in the presence. This structure of salvation is demonstrated by some afro-brazilian religions: *Candomblé*, *Macumba* and *Umbanda*. Startingpoint of the research is the cognition that Religionswissenschaft has to go out from men in their environment and from their experiences. In this way the author shows that salvation and the idea of it is a deviriate of experiences and ideas of disaster, and that the theories of salvation are dependent on the theories of disaster. Thus the structure of individual disaster in presence shows in its theory two main lines: an individual and an institutional way of healing or saving, which are found by diagnosing the disaster. In that point the three afro-brazilian religious groups differ, and it is possible to typify them: Candomblé as the priest-type, Makumba as the healer-type, and Umbanda as the „church“-type.