

DER UMBANDAKULT IN BRASILIEN ALS AUSSERCHRISTLICHE ERNEUERUNGSBEWEGUNG

von Wilfried Weber

I: Phänomenologie der Umbandabewegung

1 Was ist Umbanda?

Für Brasilien, wie für ganz Lateinamerika, war das Erlebnis der Weltwirtschaftskrise ein gewaltiger Anstoß, sich aus dem Stadium des bloßen Rohstofflieferanten, der allen Schwankungen der Weltmarktlage schutzlos ausgeliefert ist, zu befreien und eine einheimische Industrie unabhängig vom Ausland aufzubauen. Dieser Industrialisierungsprozeß führte zu tiefgreifenden sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen und zu einer Zusammenballung gewaltiger Menschenmassen in den industrialisierten Stadtzentren. Diese Abwanderung in die Großstädte brachte einen Zusammenbruch der alten, an einer Agrarkultur orientierten Werteordnung mit sich, verbunden mit der Gefahr religiöser und kultureller Entwurzelung. Hinzu kommen der Wegfall der sozialen Kontrolle in der Anonymität der Großstadt und zugleich das Suchen nach neuen zwischenmenschlichen Bindungen. So entstand als religiöses Produkt dieser Umbruchsituation eine neue religiöse Bewegung, die unter dem Namen „Umbanda“ seit den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts zunehmend an Bedeutung und an zahlenmäßiger Stärke gewann.

Als Produkt einer noch unabgeschlossenen Entwicklung ist die Umbandabewegung selbst noch nicht ein in sich geschlossenes Gebilde. So können wir auf die Frage: „Was ist Umbanda?“ auch nur eine sehr summarische Antwort geben. Jedenfalls ist der Umbandakult „das Produkt einer jahrhundertelangen, schubweise erfolgten Entwicklung, in der sich die vielgestaltigen religiös-magischen Praktiken der aus dem gesamten afrikanischen Raum in Brasilien eingeschleppten Negersklaven mit religiösen Vorstellungen der einheimischen Indianer, des Populärkatholizismus, des Spiritismus („Kardecismus“) und verschiedener antroposophisch-esoterischer Gruppen verbanden“¹.

Da es sich also nicht um eine einheitliche Gruppe handelt, aus der die Umbandabewegung entstanden ist, wird leicht verständlich, daß auch der heutige Umbandakult keine eindeutig umgrenzbare Größe darstellt.

Dennoch geht der Umbandakult in seinen Ursprüngen primär auf afrikanische Quellen zurück, die ihre religiöse Kraft über Jahrhunderte hinweg bewahren konnten.

mus der Weißen eine Rechtfertigung für seinen Animismus, so daß er

In der neuen Umwelt der Großstadt fand der Afrikaner im Spiritis-

¹ L. WEINGÄRTNER, *Umbanda*, (Erlangen 1969) 9 (zitiert als: WEINGÄRTNER)

seiner alten Religion nur noch den Anschein der Wissenschaftlichkeit geben mußte, um sie als moderne Weltanschauung anbieten zu können.

Charakteristisch für die Sucht nach einem hochrangigen Ursprung der Umbanda sind die Volksetymologien des Namens „Umbanda“. Das Wort stammt eindeutig aus der Bantusprache: *Ki-mbanda* bezeichnet in Angola den Oberpriester und Medizinmann. In Brasilien sind daneben, als Abwandlungen des gleichen Stammes „-mbanda“, die Bezeichnungen *E-mbanda* und *U-mbanda* gebräuchlich. Dennoch lehnt die Mehrzahl der Umbandisten diese Erklärung ab. Umbanda bedeute vielmehr in der heiligen Sprache des Sanskrit „*Aum-Bandha*“, d. h. Grenze im Unbegrenzten. Andere, die die Verbindung mit dem Christentum herstellen wollen, glauben, daß Umbanda der Name eines Erzengels sei, oder gar ein geheimnisvoller Name der Trinität: *Um* = Vater, *Ban* = Sohn, *Da* = Heiliger Geist².

Wie wenig klar umrissen das Phänomen Umbanda ist, zeigt die Antwort eines „inkorporierten Geistes“ durch den Mund eines Kultchefs auf die Frage, was Umbanda ist: „Umbanda ist Religion; Umbanda ist Magie; Umbanda ist Nächstenliebe und Opferbereitschaft, Fröhlichkeit, Trommel und Tanz, schöne Kleider, Karneval — warum nicht; Umbanda ist Afrika; Umbanda ist Katholizismus; Umbanda ist Brasilien³.“

Dieser alles einschließende, synkretistische Zug zeigt sich bei vielen Brasilianern, auch wenn sie nominell der katholischen Kirche treu bleiben. Typisch ist z. B. die Antwort einer jungen Brasilianerin auf die Frage des Verfassers nach ihrer Religionszugehörigkeit: „Den Dokumenten nach bin ich katholisch. Aber ich gehe genau so gut zu Veranstaltungen der Macumba und Umbanda, dieser Unterschied ist für uns nicht so wichtig.“

2 Die wesentlichsten Elemente und Erscheinungsformen des Umbandakultes

Nach einhelligem Urteil aller für diese Arbeit behandelten Autoren ist es möglich, die gesamte Fülle der Erscheinungsformen des Umbandakultes zu erfassen, zumal im Verlauf der Entwicklung stetig neue Elemente auftauchen. Dennoch sind in der ganzen Umbanda gewisse Grundelemente unverkennbar, die (wenn auch unter verschiedenen Namen) immer wiederkehren.

So findet sich auch im Umbandakult das Grundschema afrikanischer Religiosität vor allem der Bantus und Jorubas: Der Afrikaner lebt in einer kosmischen Religiosität, in der die verschiedensten Kräfte seiner Umwelt fördernd oder hemmend auf seine Lebenskraft einwirken. Im

² Vgl. M. GERBERT, *Religionen in Brasilien*, (Berlin 1970) 51f (zitiert als: GERBERT) und R. BASTIDE, *Les religions africaines au Brésil*, (Paris 1960) 446 (zitiert als: BASTIDE)

³ HORST H. FIGGE, *Geisterkult, Besessenheit und Magie*, (Freiburg — München 1973) Umschlagblatt innen (zitiert als: FIGGE)

Wirken der Natur offenbaren sich göttliche Kräfte, die *Orixás*. Zugleich steht der Afrikaner als Glied der Sippe und des Stammes im Kräftestrom der Ahnen. Von ihnen her ist überliefert, welche Gegenstände sich der *Orixá* zum Träger seiner Kraft erwählt hat, an die er sich durch Beschwörung binden läßt, ohne dadurch materialisiert zu werden. Der Ahnherr, der so seinen *Orixá* „domestiziert“ hat, wird selbst vergöttlicht. In der afrikanischen Mythologie bilden daher Götterglaube und Ahnenverehrung eine unlösliche Einheit, die im Kult offenbar wird. Der *Orixá* wächst durch die Verehrung der Menschen in seiner Kraft, aber er behält diese nicht für sich, sondern er steigert seinerseits die Lebenskraft seiner Verehrer, indem er sich ihnen gewährt und sie von ihm besessen werden. In Afrika wie in Brasilien erreichen die Zeremonien ihren Höhepunkt, wenn die Götter in der Trance der Initiierten erscheinen⁴.

Über alles Existierende erhaben herrscht der Gottkönig *Olorúm*, bedient vom Hofstaat der *Orixás*, die ursprünglich nur als eine Art Höflinge galten, im Laufe der Zeit aber als Nebengötter und in Brasilien nach katholischem Sprachgebrauch als „*Santos*“ (Heilige) betitelt werden.

Olorúm (= Herr) gilt als monotheistischer Schöpfergott und als Vater aller *Orixás*. Diesem *Olorúm* gebührt Herzensanbetung, denn er ist so gut und groß, daß er keine Opfer braucht.

Die *Orixás* werden nicht als reine Geister gedacht, sondern als dem Winde ähnliche Wesen. Unter ihnen ist *Oxalá* der größte und angesehenste. Wegen seiner schöpferischen Naturkraft wird er mit Kaurimuscheln als Sinnbild des Reichtums, oder mit Erde als Sinnbild der Fruchtbarkeit dargestellt, oder auch von einem Bleiring umgeben als Sinnbild industriellen Schaffens. Seine Kultfarbe ist weiß und seine Diener tragen als besonderes Kennzeichen eine Halskette.

Dem guten *Oxalá* steht der böse *Exú* gegenüber, der die Rolle des Teufels und Spielverderbers spielt und darum vor allen Ereignissen zuerst befriedigt werden muß, damit er nicht stört. Andere bedeutende *Orixás* sind *Oxossí* als Jagdgott, der als St. Sebastian dargestellt wird; *Omulú*, der als Todes- und Pestgott in der Gestalt des hl. Lazarus auftritt, und *Jansan*, Frau des *Xangó* und Schutzherrin der Prostituierten, die unter dem Namen der hl. Barbara verehrt wird. Die Unterlegung der Heiligennamen wechselt von Ort zu Ort⁵.

Deutlich erkennbar ist im Umbandismus die Tendenz zur Rationalisierung der afrikanischen Religion. Anhand spiritistischer und okkultistischer Doktrinen versucht man bewußt, afrikanische religiöse Vorstellungen aufzuwerten und zu modernisieren. So steht die Umbanda zwischen der als zufälliges Produkt von Kulturkontakten entstandenen *Macumba* und dem rein spiritistischen *Kardecismus*. Damit erfüllt die Um-

⁴ GERBERT, 36

⁵ Vgl. V. WILLEKE, *Umbanda und Christentum in Brasilien* in: ZMR 44 (1960) 111 (zitiert als: WILLEKE) und FIGGE, 29ff

banda auch eine integrierende Funktion: durch die Anpassung ihrer religiösen Vorstellungen an das Großstadtmilieu durchbricht die Umbanda das rassische Ghetto, so daß sie heute längst nicht mehr auf Neger beschränkt ist⁶.

Das auffälligste Merkmal der umbandistischen Lehre ist die Konstruktion der sogenannten Linien. Ausgehend von der kardecistischen Vorstellung, daß sich die Geister der Verstorbenen ihrem Vollkommenheitsgrad und andern Übereinstimmungen entsprechend zu Phalangen zusammenschließen, werden die Geister, die die Medien empfangen, in Phalangen oder Legionen eingeteilt. Diese wiederum sind vor allem nach ethischen Gesichtspunkten in sieben Linien zusammengefaßt, die jeweils von einem *Orixá* bzw. seiner katholischen Entsprechung angeführt werden:

1. Linie der *Oxalá*, geführt von Jesus Christus
2. Linie der *Jemanjá*, geführt von der Jungfrau Maria
3. Linie des *Orient*, geführt von Johannes dem Täufer
4. Linie des *Oxoce*, geführt vom hl. Sebastian
5. Linie des *Xangô*, geführt vom hl. Hieronymus
6. Linie des *Ogun*, geführt vom hl. Georg
7. Linie *Afrikas*, geführt vom hl. Cyprian.

Der ersten Linie gehören vor allem Neger an, die in ihrem Leben gute Katholiken gewesen sind; die Geister der zweiten Linie sind die Patrone der Matrosen und Frauen; die Linie des Orient bilden die Geister Asiens aber auch des Abendlandes. In der vierten und fünften Linie sind fast ausschließlich Caboclos, d. h. Geister indianischer Herkunft vereinigt; die Zusammensetzung der sechsten Linie ist sehr unklar, in der siebten Linie schließlich finden sich die inkarnierten Geister Afrikas⁷.

So können im Glaubensinhalt der Umbandisten zwei Grundelemente festgestellt werden: Die reale Existenz verschiedener Arten von spirituellen Individuen und die reale Existenz von zwei gegensätzlichen Arten spiritueller Energie. Beide stehen in Beziehungen zur materiellen Welt, sind jedoch prinzipiell von ihr verschieden und weitgehend von ihr unabhängig⁸.

Die Religion der Umbanda ist eine reine Kultreligion. Kulthandlungen und Riten umfassen und prägen das ganze Leben ihrer Anhänger. Musik, Tanz und Opfer sind die Grundelemente des Kultes, die aber um so mehr in den Hintergrund treten, je mehr sich eine Gruppe von Umbandisten dem reinen Spiritismus annähert. Die Trommel ist das wichtigste Instrument, die den packenden Rhythmus erzeugt, der schließlich zur Ekstase führt. Deshalb wird sie in einem besonderen Ritus geweiht.

⁶ Vgl. GERBERT, 53

⁷ Vgl. ebenda, 53 u. 102

⁸ Vgl. FIGGE, 29

Als weitere Kultattribute gelten besonders geformte Steine, die vom Orakel (*Ifa*) als Träger der Kraft (*Axé*) eines *Orixá* bestätigt wurden. Sie werden im Altar (*Pegi*) des betreffenden *Orixá* aufbewahrt. Weiße und farbige Kreide, Opferrmesser, Tabakspfeifen, Rolltabak, Zigarren, Schnaps, Seifen, Weihrauchgefäße, schwarze Tauben, rote und schwarze Hähne, Ochsenblut und verschiedene Kräuter vervollständigen die Kult-ausrüstung⁹.

Die Kultfeiern der Umbanda kann man in Anlehnung an Fischer¹⁰ in folgende Typen einteilen:

1. *Kultfeier zur medialen Weiterentwicklung*. Diese Kulthandlung ist den Medien eines Kultortes vorbehalten und dient der eigenen Weiterentwicklung.

2. *Kultfeier zum Praktikum der Nächstenliebe*. Diese Sitzungen sind öffentlich, denn dabei teilen die göttlichen Wesenheiten, die sich durch die Medien manifestieren, Ratschläge und Rezepte für Krankheiten aus, führen die sog. „*passes*“ (Abstriche der schädlichen Fluida vom Körper) aus und empfangen besondere Opfer zur Vertreibung böser Einflüsse und niederer Geister. Diese Handlungen dürfen nur von vollentwickelten Medien durchgeführt werden, weil diese sonst für das in der Ausbildung stehende Medium sowie für den Bittsteller schädigende Folgen haben.

3. *Kultfeier zur Initiation*. In diesen Sitzungen erhält der Schüler (Medium) einen Grad oder eine Machtübertragung von seiten seines Meisters. Er bedarf dieser Kräfte, um den Kampf mit den astralen Mächten aufnehmen zu können.

4. *Festliche Kultfeiern*. An diesen Feiern sollen alle Mitglieder eines Kultortes wie auch geladene Gäste und Freunde teilnehmen. Es geht dabei um die Feier eines wichtigen Gedenktags nach dem Umbandakalender.

Neben den verantwortlichen Führern eines Kultortes („*terrein*“), die allgemein als „*Pai*“ oder „*Maí do Santo*“ bezeichnet werden und ihren Helfern (*Pai* oder *Maí Pequenos*) fungieren im Kult Gruppen von Initiierten, die „*Filhos*“ und „*Filhas do Santo*“. Der Zusatz „*do Santo*“ beruht auf der üblichen Identifikation des *Orixá* mit einem katholischen Heiligen.

Ein Traum, das Finden eines fremdartigen Gegenstandes, eine unerklärliche Krankheit oder unerwartetes In-Trance-Fallen während einer Zeremonie können die Berufung zum Kind des *Orixá* aufzeigen. Während einer Initiationszeit wird der oder die so Berufene zum vollentwickelten Medium ausgebildet¹¹.

⁹ Vgl. U. FISCHER, *Zur Liturgie des Umbandakultes*, (Leiden 1970) 7f (zitiert als: FISCHER) und GERBERT, 97

¹⁰ Vgl. FISCHER, 10

¹¹ Vgl. GERBERT, 97

II: Geschichtliche Wurzeln des Umbandakultes

1. Vorgeschichte

Betrachtet man die religiöse Situation Brasiliens im Vergleich zu anderen lateinamerikanischen Ländern, so fällt unwillkürlich auf, daß es praktisch nur in Haiti, wo ca. 95 % der Bevölkerung negroider Herkunft sind, im Voodoo-Kult eine Entsprechung zu den brasilianischen Kulturen afrikanischer Herkunft gibt, während es in den ehemals spanischen Kolonialgebieten nie zur Ausbildung eigenständiger Negerkulte kam. Auf die Frage nach dem „Woher“ dieses Unterschieds kann nur ein geschichtlicher Rückblick eine befriedigende Antwort geben.

Durch die Unternehmungen VASCO DA GAMAS war Portugals Hauptinteresse auf diese Gebiete gelenkt, während Spanien den Großteil seiner Kräfte auf die Eroberung Amerikas richtete. Dabei beherrschte der Leitgedanke der „Hispanidad“, d. h. der völligen Eingliederung der neu entdeckten Gebiete in den politisch-gesellschaftlichen und religiösen Machtbereich Spaniens, alle spanischen Unternehmungen in der Neuen Welt, wenn auch die Akzente bei den einzelnen Eroberern sehr unterschiedlich lagen. Als Portugal an die Kolonisierung Brasiliens ging, waren hingegen seine Kräfte schon durch die Expeditionen in andere Erdteile weitgehend erschöpft. So kam es, abgesehen von einigen Kundfahrten, zu einer nur punktuellen Kolonisationsarbeit vor allem in den Küstengebieten, die sich von vornherein nicht mehr unter christlich-imperialen Aspekten vollzog, sondern wirtschaftlich bestimmt war¹². Als dann die wirtschaftliche Entwicklung der riesigen Zuckerrohrplantagen und später der Bergbau im Staate Minas Geraés die Einfuhr von Negerklaven notwendig machte, fehlte von Anfang an eine ausreichende Zahl von Missionaren, die sich wie etwa PETRUS CLAVER in Cartagena/Kolumbien um diese Menschengruppe gekümmert hätten.

„Die Missionierung der Neger in Brasilien, wenn man überhaupt diesen Begriff gebrauchen kann, bedeutet nur ein Teilmoment bei der Unterwerfung der Neger unter die soziale Ordnung der Sklaverei¹³.“

Praktisch wurden Sklaven aus dem gesamten Gebiet Schwarzafrikas nach Brasilien gebracht, aber hauptsächlich sind folgende Kulturkreise vertreten:

1. Sudanesische Kulturen: Yoruba aus Nigeria; Dahome der Gruppe Gége; Fanti-Aschanti von der Goldküste.
2. Islamisierte Volksgruppen aus Guinea und dem Sudan.
3. Bantu-Kulturen: sowohl Stämme der Angola-Kongo-Gruppe als auch aus Mozambique¹⁴.

Religiös beherrschend für Brasilien wurde der Kult der Yorubas, der allen Assimilierungstendenzen widerstand, während die weniger diffe-

¹² Vgl. ebenda, 10f

¹³ Ebenda, 17

¹⁴ Vgl. A. RAMOS, *Antropologia brasileira*. 1,252

renzierte Religion der Bantus sich ohne Schwierigkeiten mit Yoruba-elementen vermengte¹⁵.

Daß es bei der Begegnung zwischen der afrikanischen Naturreligion und dem Christentum zu keiner Auseinandersetzung kam, lag vor allem daran, daß der Katholizismus der portugiesischen Kolonisatoren eine solche Auseinandersetzung nicht provozierte, sondern weithin selbst noch in veräußerlichtem magischen Denken befangen war¹⁶.

Ein weiterer Grund für das ungebrochene Fortbestehen der afrikanischen Religionen ist in der ganz oberflächlichen Unterweisung zu suchen. Daran war neben dem Sprachenproblem vor allem das Desinteresse der Sklavenhalter schuld, die von einer gleichberechtigten Teilnahme der Neger am Hauskult eine Aufweichung des Unterschieds zwischen Herren und Sklaven befürchteten. So hatten Herren und Sklaven ihren eigenen Katholizismus, eigene Feste, Patrone und Frömmigkeitsübungen.

In den großen Plantagen des Nordens, die bis zu 1000 Sklaven beschäftigen, konnten sich Gruppen gleicher Stammeszugehörigkeit bilden, die wegen ihrer zahlenmäßigen Majorität oder der Überlegenheit ihrer Mythologie die Führung übernahmen. Dieser enge Kontakt der Neger untereinander nötigte also nicht zur Akkulturation, und die gemeinsame Feier der kirchlichen Festtage bildete den Rahmen, in dem die afrikanischen Traditionen bewahrt und in wechselseitiger Angleichung umgestaltet werden konnten. So lief dem christlich-afrikanischen Synkretismus ein innerafrikanischer parallel.

Von dieser Hausreligion der „*Fazendas*“ des Nordens läßt sich die Bruderschaftsreligion der Bergwerksstädte im Süden abheben, die sich in einer Vielzahl von bruderschaftlichen Vereinigungen entwickelten. Dabei gestand die Kirche den Afrikanern alle ursprünglichen Anschauungen und Gebräuche zu, soweit sie nicht mit dem Katholizismus unvereinbar waren. In der Absonderung der Bruderschaften der Neger von denen der Weißen hat sich hier ebenfalls eine eigentümliche synkretistische Form des Katholizismus der Neger ausgeprägt. Die scharfe rassische und religiöse Trennung führte zu ständigen Auseinandersetzungen, so daß man schließlich von einer „schwarzen“ Kirche und einer „weißen“ Kirche sprach¹⁷.

Besonders günstige Bedingungen für die Gruppenbildung fanden die Neger in den großen Städten. Die größere Anzahl von Afrikanern, die geringere soziale Kontrolle und die durch die besonderen Arbeitsverhältnisse gegebene größere Freizügigkeit förderten diesen Prozeß. Im Hafen und auf den Märkten erkannten sich die Landsleute an ihren Gesängen und vereinbarten Zusammenkünfte in den Hütten der Neger, die sich

¹⁵ Vgl. GERBERT, 37

¹⁶ Vgl. ebenda, 17. Die folgenden Ausführungen zur Vorgeschichte der Umbanda folgen im wesentlichen den Angaben GERBERTS.

¹⁷ Vgl. BASTIDE, 159

losgekauft hatten. Solche „Nationen“ waren oft die Zellen der Erhaltung afrikanischer Kulte. Als Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts die Anzahl der freien Schwarzen größer geworden war und die Nationen an Geschlossenheit und Ansehen gewonnen hatten, gingen von ihnen die entscheidenden Impulse zur afrikanischen Renaissance aus, in der die heute traditionellen afrikanischen Kulte entstanden sind¹⁸.

2. Entwicklung des eigentlichen Umbandakultes seit 1930

Mit der beginnenden Industrialisierung und der damit verbundenen sozialen Umwälzung verloren auch die afrikanischen Religionen ihre selbstverständliche Gültigkeit. Aus dem Drang, eine verzweifelte Einsamkeit und soziale Ortlosigkeit zu überwinden und aus den verschiedensten individuellen Bedürfnissen entstanden lockere Formen der Vergemeinschaftung, die in dem Wunsch nach einem Minimum an Solidarität und aus Sensationslust einem wirren Synkretismus verfielen. Sie laufen in Brasilien unter der Sammelbezeichnung „Macumba“¹⁹.

Demgegenüber versuchte eine andere Richtung bewußt, die alten Kulte der Neuzeit anzupassen und zugleich das soziale Niveau der Neger zu heben. Diese Bewegung, die zum Umbandakult in seinen vielfältigen Formen führte, ist so ein unmittelbares Produkt der sozialen Umschichtung und fand daher anfänglich ihre meisten Anhänger in den Elendsvierteln der Großstädte. Obwohl es offiziell in Brasilien nie einen ausgeprägten Rassismus gab, war der Neger doch vorbelastet durch den Makel seiner Herkunft aus der Sklaverei, den Zweifel an seiner moralischen Zurechnungsfähigkeit und das Odium einer „barbarischen“ Religiosität. So stellte die Umbanda für die Neger den Versuch dar, dieses religiös-kulturelle Verdikt mit seinen sozialen Konsequenzen aufzuheben, indem in ihr das afrikanische Erbe in Anlehnung an den Spiritismus, der als die moderne Weltanschauung der Weißen galt, gereinigt und neuinterpretiert wurde²⁰.

Seit 1940 zeigen sich deutliche Bemühungen, die umbandistische Lehre zu vereinheitlichen. PAULO MENEZES, OLIVEIRO MAGNO und andere umbandistische Führer arbeiten schriftstellerisch an dieser Aufgabe, um ihre synkretistische Neureligion für möglichst weite Kreise akzeptabel zu machen und eine größere Durchschlagskraft der Umbandabewegung zu erzielen.

Neben zahlreichen Veröffentlichungen über Umbanda dienen Schulen und Kurse für Medien und Chefs oder Priester und Priesterinnen der Vereinheitlichung und Modernisierung der Lehre. „Manuale“ und „Agenden“ für die Chefs und Priester der Umbanda sollen vor allem dem Kult eine straffere Ordnung geben, deren Grundlinien von allen Umbandisten

¹⁸ Vgl. GERBERT, 19

¹⁹ Vgl. ebenda, 43

²⁰ Vgl. ebenda, 70

zu beobachten sind. Damit tritt die Umbanda in eine ganz neue Phase ihrer Entwicklung.

Erstmals begann die Umbanda einen wertvollen Beitrag zur Erziehungsarbeit in den unteren Volksschichten zu leisten, aus denen ein Großteil ihrer Anhänger stammt. Während es bisher auf „Charisma“ und mündliche Tradition ankam, ist es inzwischen unerläßliche Voraussetzung, daß zumindest die Priester und Priesterinnen alphabetisiert sein müssen. Außerdem wachsen die verschiedenen „Terreiros“ durch die in den neuen Büchern der Umbanda vorgeschriebenen gemeinsamen Gebete, Lieder und Kulthandlungen innerlich zusammen. Dies führte schon zu zahlreichen Föderationen und Unionen verschiedener Kultorte.

Dieser „ökumenische“ Weg, der durch Gespräch und Schrifttum die Einheit fördern soll, hat innerhalb der verschiedenen Umbandagruppen zu neuen verbindlichen Gemeinsamkeiten geführt, die noch vor einem Jahrzehnt undenkbar gewesen wären. So wird immer mehr die Tendenz sichtbar, sich von andern Religionen und vor allem von den christlichen Kirchen abzugrenzen, und Umbanda als ein geschlossenes System und als die fortschrittlichste Religion unserer Zeit darzustellen²¹.

III: Umbanda und Christentum

1 Wie ist das Verhältnis von Umbanda und Christentum zu sehen?

Nur wenn man in Betracht zieht, wie sehr der Populärkatholizismus der portugiesischen Siedler mit magischen Praktiken verstrickt²² war, wird verständlich, warum es den christlichen Einflüssen auf die afrikanischen Kulte nicht gelang, diese wesentlich zu verändern. Abgesehen von formellen Einzelheiten, ist die Betonung des Liebesgebotes wohl die einzige echte Bereicherung der afrikanischen Kulte durch das Christentum²³.

So beruhte die Übernahme christlicher Namen für den Umbandakult auf einem weit in die Kolonialzeit zurückreichenden Identifizierungsprozeß zwischen den Heiligen als Nothelfern in den mannigfaltigsten Schwierigkeiten des Lebens und den *Orixás* als Mittlerwesen im Rahmen des Kräftekosmos der Natur. In dieser Identifikation wurde der geeignete Heilige bewußt zur Entsprechung des afrikanischen Gottes ernannt. Neben der Assimilierung des Christentums an die afrikanische Religion lag in diesem Prozeß auch die Tendenz, das religiöse Erbe Afrikas wirksam gegen die Zudringlichkeit und Unduldsamkeit der weißen Herren durch Verschleierung ihres außerchristlichen Ursprungs zu schützen. „Es hat sich also nicht eine Verchristlichung der afrikanischen Religionen vollzogen, sondern eine Afrikanisierung der Christlichen Religion²⁴.“

²¹ Vgl. FISCHER, 2—6

²² Vgl. GERBERT, 39 und FIGGE, 22ff

²³ Vgl. GERBERT, 58ff

²⁴ Vgl. ebenda, 39

Auch heute noch ist die mangelnde religiöse Bildung der meisten brasilianischen Katholiken einer der Hauptgründe für das starke Anwachsen der Umbanda, die 1970 schon schätzungsweise 4—5 Millionen praktizierende Anhänger zählte. Seit in der Umbanda immer mehr auch Ersatzriten für die christliche Sakramentenspendung eingeführt wurden, wurde ihre Anziehungskraft auf breite Volksschichten noch größer. Hier findet der Brasilianer eine nach seiner Meinung „vollkommenere Religion“, die die aus dem Katholizismus vertrauten Amtshandlungen scheinbar noch vertieft. Der heimische Rhythmus der Musik und das Angebot konkreter Hilfe in allen Lebenssituationen vermenschlichen ihm diese Religion und machen sie noch attraktiver. Dazu bietet man ihm das Bild einer Religion der Zukunft, das ihn zu fesseln vermag²⁵.

Nach FRANCISCO DA SILVA, einem führenden Umbandisten, wird die Umbanda „die zukünftige Religion sein, die die Welt beherrschen wird“²⁶. Damit sie dies wird, muß heute die „reine Umbanda“ geschaffen werden, indem sie von den existierenden Religionen nur das Echte und Vollkommene übernimmt:

„Von der katholischen Religion z. B. nur die Organisation, denn das andere ist alles fehlerhaft, einschließlich der Zehn Gebote, die miserabel verdreht wurden.

Von den protestantischen Religionen wird nur allein die Bibel in den Punkten bleiben, wo die Wahrheit existiert, weil ihre Pastoren, vollkommen vom Fanatismus gepackt, nicht einmal den Finger krümmen werden, auch wenn sie tatsächlich wüßten, wo das Göttliche Licht ist.

Von den anderen spiritistischen Religionen werden die guten Medien übernommen, vollkommene Kenner der spiritistischen Manifestationen, die sich niemals durch Täuschung abspenstig machen lassen werden“²⁷.

Bei der synkretistischen Einstellung der Umbandabewegung ist leicht verständlich, daß sie so lange wie möglich eine direkte Auseinandersetzung mit dem Christentum vermied. Es war vielmehr die katholische Kirche, die als erste offen den Kampf aufnahm und so auch die Führer der Umbandabewegung zu einer klareren Abgrenzung vom Katholizismus zwang.

Jahrhundertlang sah die katholische Kirche in den Frühformen des Umbandismus keine ernstzunehmende Gefahr. Teilweise sah man die Traditionen der Neger und Mischlinge als kulturelle Eigenarten an, teilweise als notwendige Übergangsstufen zum wahren Katholizismus. Zudem gab es faktisch keinen Partner für eine geistige Auseinandersetzung, denn der Kultus war in seinen afrikanischen Urformen „stumm“. Erst seit den letzten 35 Jahren gibt es ein eigentliches umbandistisches Schrifttum,

²⁵ Vgl. FISCHER, 109f

²⁶ FRANCISCO X. DA SILVA, *Saravá Umbanda*, (Rio 1965) 131

²⁷ Ebenda, 132

mehr als 90 % der vorliegenden Schriften wurden sogar erst nach dem Zweiten Weltkrieg geschrieben²⁸.

1954 stellte der Franziskanerpater BONAVENTURA KLOPPENBURG in „*O Católico Perante a Umbanda*“ die Position der katholischen Kirche gegenüber der Umbanda in 12 Punkten dar. U. a. führt er dort aus, daß der Katholik die umbandistische Lehre offen und total verurteilen muß und niemals an einer Kultfeier der Umbanda teilnehmen darf.

„Gegenüber der spiritistischen Umbanda kann die Haltung des Katholiken nur eine absolute, totale und frontale Opposition sein. Christentum und Umbanda sind zwei Gegenpole. Einer schließt den andern aus... Es gibt für die Umbanda, was die Bischöfe kürzlich in bezug auf alle Spiritisten erklärten: sie sind wirkliche Ketzer und müssen als solche behandelt werden...“²⁹.

In einer kritischen Beurteilung der Haltung KLOPPENBURGS hebt der evangelische Theologe WEINGÄRTNER hervor:

„Unter den gegebenen Voraussetzungen ist die von KLOPPENBURG mit dem Umbandismus geführte Auseinandersetzung in der Substanz undialogisch. Die ‚folkloristischen Katholiken‘³⁰ werden belehrt, zurechtgewiesen, bekämpft. Es wird jedoch nicht danach gefragt, was die Menschen im letzten Grund zur Magie und zur Befragung der Geister treibt, auch nicht danach, was sie von innen her von ihren Bindungen zu lösen vermag“³¹.

Leider wurde dieser positive Vorschlag WEINGÄRTNERS, nach den Hintergründen zu fragen, bisher wenig aufgegriffen. Noch in jüngster Zeit vertraten katholische und evangelische Theologen in ihren Werken die apologetische Haltung KLOPPENBURGS. So schreibt ULRICH FISCHER noch im Jahre 1970:

„Es ist heute dringend nötig, daß die katholische und evangelische Kirche eine klare Stellung zur Neureligion der Umbanda beziehen. Es wird notwendig, allen Gemeindegliedern genaue Informationen und Orientierung über diese ‚Religion der erfüllten Sehnsucht‘ zu geben, d. h. die christliche Tünche für alle sichtbar abzukratzen. Das gilt... in besonderer Weise für die neugebildeten Amtshandlungen, an deren Teilnahme als Zeugen oder Paten christliche Gemeindeglieder gewarnt werden sollten“³².

Es war aber gerade die aufkommende, kategorisch ablehnende Haltung der katholischen Kirche, die den Anstoß zur Ausbildung eigener Amtshandlungen gab. So wurde es möglich, daß der Umbanda-Anhänger zukünftig die katholische Kirche zu keinem religiösen Zeremoniell mehr

²⁸ Vgl. WEINGÄRTNER, 160 und FISCHER, 100

²⁹ Angeführt bei FISCHER, 101f. Vgl. WEINGÄRTNER, 164—173

³⁰ So bezeichnet KLOPPENBURG die Katholiken auf dem Niveau der Volksreligiosität ohne katechetische Vertiefung.

³¹ WEINGÄRTNER, 171f

³² FISCHER, 111. Vgl. die Tendenz des oben zitierten Artikels von V. WILLEKE.

braucht. Taufe, Trauung und Beerdigung übernehmen jetzt die Priester der Umbanda selbst³³.

Mit der Übernahme der Kulthandlungen nähert man sich also in gewisser Weise dem Katholizismus, um ihn andererseits mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Als vollkommene Religion erhebt nun die Umbanda Anspruch auf den ganzen Menschen, und um ihn ganz zu gewinnen, hüllt man heidnisch-magische Praktiken in christliches Gewand³⁴.

2. Mögliche Ansätze zu Dialog und Mission

Verfolgt man die Entwicklung des Auseinanderlebens von Umbanda und Christentum, so gewinnt man den Eindruck, die Kirche habe aus ihren Erfahrungen im Mittelalter nichts gelernt. Mit derselben unnachgiebig apologetischen Haltung wie damals verurteilt sie, noch bevor sie sich um ein Verständnis des neuen Phänomens bemüht hat.

Soweit wir die ersten fünfzehn Jahre der Auseinandersetzung zwischen Umbanda und Kirche betrachten, trifft dieser Eindruck zu, aber in den letzten Jahren nach dem Konzil ist eine Neubesinnung unverkennbar. Diese Neubesinnung gipfelt in der Frage: Wo gibt es Ansätze zu einem Dialog auf der Basis gegenseitiger Achtung? und: Wie kann die christliche Mission ihre werbende Kraft besser entfalten, ohne in falschen Proselytismus zu verfallen?

Einen ersten Ansatz bot 1968 die Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín. Im Dokument über die Volksfrömmigkeit begann sie mit einer ernsthaften Überprüfung der gegenwärtigen Lage und der Problematik der bisherigen Pastoral. Neben personalen und strukturellen Mängeln werden die „Seelsorge des Bewahrens“, der Sakramentalismus ohne vorausgehende Evangelisierung und die fehlende Anpassung an die kulturelle Verschiedenheit und Vielfalt des lateinamerikanischen Volkes als Fehlerquelle genannt³⁵.

An diese Gewissenserforschung schließt der Versuch, den Erscheinungsformen der Volksfrömmigkeit gerecht zu werden: „Man kann nicht einfach hinter jeder religiösen, scheinbar christlichen Ausdrucksform die Existenz des Glaubens voraussetzen. Ebenso wenig aber kann man jeglichem Ausdruck, der verfälschte oder zeitliche Elemente, ja sogar egoistische Motivierungen enthält, willkürlich den Charakter wahrhafter und gläubiger Anhänglichkeit und echten kirchlichen Mittuns absprechen³⁶.“

Gerade angesichts der Tatsache, daß viele Umbandisten sich überfordert fühlen, wenn man sie ohne ausreichende Katechisierung zur Ent-

³³ Vgl. ebenda, 103f

³⁴ Vgl. ebenda, 110

³⁵ Vgl. „Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils“. *Adveniat* — Dokumente, Projekte 1.2.3., (Essen 1970) VI, 1 (zitiert als: CM)

³⁶ CM VI, 6

scheidung zwischen Umbanda und Kirche zwingt, scheint dieser Differenzierungsversuch der Bischofskonferenz von großer Wichtigkeit, um verfrühte Zwänge zur Entscheidung zu vermeiden.

In ähnlicher Weise kam auch KLOPPENBURG unter dem Einfluß des Konzils zu einer offeneren Haltung. In seinem Artikel vom Oktober 1968 „*Versuch einer neuen pastoralen Haltung gegenüber der Umbanda*“ kommt er zu dem Ergebnis, daß auch in der Umbanda ein gewisser Respekt vor dem Wort Gottes zu entdecken sei, so daß man die Riten und Gebräuche der Umbanda positiv aufwerten könne. Es sei auch in den afrikanischen Kulturen schon eine Vorbereitung für das Evangelium zu finden³⁷.

Um den Dialog sinnvoll führen zu können, scheint es dem Verfasser an diesem Punkt notwendig, einmal aufzuzeigen, was die Umbanda positiv leistet, um dann weiterzufragen, wo sich daraus Anknüpfungspunkte für das Gespräch zwischen Kirche und Umbanda ergeben oder auch Rückfragen an die bisherige pastorale Praxis.

Wie jeder Besucher Lateinamerikas erfahren kann, herrschen hier weitgehend Primärbindungen vor, d. h. Personbeziehungen haben den Vorrang vor Sachbeziehungen. In der Gemeinschaft mit andern erfährt der einzelne seine Erfüllung. So schreibt auch FISCHER: „Durch das Hineingenommensein in das Kollektiv erfährt der einzelne Mensch, wie er plötzlich etwas bedeutet, wie er zusehends wächst, wie er geborgen ist, frei wird von Angst und einen ungeahnten Machtzuwachs erfährt. Dieses Grunderlebnis religiöser Erfahrung wird dem Menschen in der Religion der Umbanda zuteil“³⁸.

Vergleicht man damit die individualistische Ausrichtung der Einzelperson auf Gott oder einen Heiligen in der katholischen Volksfrömmigkeit oder das Untergehen in der Masse an den Wallfahrtsorten ohne ausreichende Möglichkeiten zur aktiven Mitgestaltung, so sehen wir schon, wie das Problem der Gemeinschaft noch lange nicht gelöst ist. Ähnliches gilt auch für die Übernahme heimischer Musik, Tänze und anderer Ausdrucksmittel für die Kulthandlungen, wo wir bis heute noch am Anfang stehen.

Auch auf dem Gebiet einer ganzheitlichen Schau von Heil und Heilung, die diese Realität nicht nur ins Jenseits verlegt, nahm die Umbanda die Ergebnisse der konziliaren Theologie schon vorweg, wenn natürlich auch gesehen werden muß, daß sich hier Heilssorge im christlichen Sinn und magische Praktiken miteinander vermischen³⁹. Neben der therapeutischen Funktion geht vom Umbandakult auch eine integrierende Kraft aus. Einerseits gibt sie dem Individuum durch die Assimilation der modernen wissenschaftlichen, politischen und ethischen Anschauungen in der Lehre der Umbanda das Gefühl, auf der Höhe seiner

³⁷ Zusammenfassung bei FISCHER, 111f

³⁸ FISCHER, 9

³⁹ Vgl. GERBERT, 55f

Zeit zu sein. Andererseits kompensiert sie die soziale Unterbewertung der marginalen Volksschichten, indem sie Kontakt mit dem außerweltlichen Bereich verspricht und damit die traditionelle Gesellschaftsordnung relativiert. Zudem gibt die Leitidee der Evolution starke Impulse zu einem Leben in Hoffnung auf gesellschaftlichen Aufstieg⁴⁰.

Ebenso lehrt die Umbanda unter Berufung auf das wahre Christentum „die praktische Ausübung des Guten gegenüber jedermann“. So haben auch die sozialen Einrichtungen der Spiritisten (Umbanda und Kardecismus) schon fast die Zahl der katholischen Einrichtungen erreicht und die der Protestanten schon weit überschritten. Durch diese gemeinnützige Tätigkeit errang der brasilianische Spiritismus allmählich auch gesellschaftliches Ansehen⁴¹.

In der Umbanda ist auch eine starke Flexibilität gegenüber andern Religionen spürbar, die das Positive in ihnen absorbiert, ohne sich selbst dabei untreu zu werden. Vergleicht man damit die apologetische Unbeweglichkeit der Kirche in den letzten Jahrhunderten, so stellt sich die Frage, welche von beiden Haltungen der des hl. Paulus angesichts des „unbekannten Gottes“ der Athener (Apg 17,23) mehr entspricht.

So kommt GERBERT in seinem Buch über die Liturgie des Umbanda-Kultes zu dem Schluß, es sei nicht abwegig, daß das Christentum sich selbst einen tragfähigen Grund bereiten könnte, wenn es sich um ein tieferes Verständnis der Triebkräfte und der Bedürfnisse bemühte, die in den neuen religiösen Alternativen zum Ausdruck kommen. Vor allem fordert er eine unvoreingenommene Begegnung mit den Vertretern des Umbanda-Kultes und eine Hilfe, damit sie die religiösen und menschlichen Werte ihrer ursprünglichen Religiosität neu gewinnen können⁴².

Ein anderes Problem ist die religiöse Unterversorgung der brasilianischen Katholiken. VENANTIUS WILLEKE erwähnt, daß von den 83,5 % getaufter Katholiken in den Armenvierteln Rio de Janeiros nur 7,5 % als Erwachsene praktizieren⁴³. So verstanden ist der starke Zulauf zur Umbanda auch das Zeichen eines Vakuums in der kirchlichen Pastoral. Es wäre in diesem Zusammenhang zu überlegen, inwieweit die Bildung christlicher *Basissgemeinschaften*⁴⁴ hier hilfreich sein könnte, um das Gemeinschaftserlebnis, die soziale Hilfe und die notwendige religiöse Vertiefung zu bieten.

Inwieweit verbindliche Tauf- und Ehevorbereitungskurse, sowie Predigt und Katechese zur Glaubenserziehung beitragen können, wird von

⁴⁰ Vgl. ebenda, 57f

⁴¹ Vgl. ebenda, 59f. FISCHER zitiert in diesem Zusammenhang CAMARGO: *Kardecismo e Umbanda*, der auf S. 137 folgende Vergleichszahlen bringt: Gesamtzahl der sozialen Einrichtungen in Brasilien (1958): Katholiken — 1995; Protestanten — 1034; Spiritisten — 1715.

⁴² Vgl. ebenda, 84

⁴³ WILLEKE, 112f

⁴⁴ Vgl. CM XV, 10—12

Fall zu Fall verschieden sein⁴⁵. Vor allem in den Elendsvierteln ist nach Erfahrung des Verfassers ein kontinuierlicher Glaubensunterricht fast unmöglich, da die Mehrzahl von Gelegenheitsarbeitern lebt, die ihren Lebensrhythmus andauernd verändern.

LINDOLFO WEINGÄRTNER berichtet von einigen positiven Ansätzen zu einer missionarischen Haltung in der evangelischen Kirche. Persönliche Kontakte, Übertragung apostolischer Aufgaben gerade an gefährdete Personen (Verantwortung und Kontakt!) und Hausandachten in der Nähe der „*Terreiros*“ seien hier als erprobte Versuche zur Mission angeführt⁴⁶.

Von großer Bedeutung sind seine Gedanken zur christlichen Verkündigung in einer magisch-spiritistisch geprägten Umwelt. Als wesentlichste Elemente nennt er die Verkündigung der ganzen christlichen Botschaft ohne Verkürzungen: Das Angebot leib-seelischer Hilfe, die nicht eine falsche Trennung von Heil und Heilung vollzieht; Gebetserziehung als Mittel zur Überwindung magischer Vorstellungen und die Überwindung eines dualistischen Weltbildes. Nur wo Christus als Herr der Mächte aufscheint, verlieren okkulte Praktiken ihre Anziehungskraft. Vor allem ist wichtig, daß die ganze christliche Gemeinde missionarisch aktiviert wird, um durch ihr lebendiges Glaubenszeugnis für Christus zu werben⁴⁷.

3. Ist die Pfingstbewegung eine christliche Antwort auf die Anliegen der Umbandabewegung?

Wenn wir fragen: wie können wir der Umbandabewegung als Christen gerecht werden? so bietet sich fast unwillkürlich eine Alternative an, die in Brasilien praktisch gleichzeitig mit der offiziellen Umbandabewegung begann und in ihren protestantischen Denominationen heute über 4 Millionen Mitglieder zählt, d. h. 70 % aller brasilianischen Protestanten. Es handelt sich dabei um die verschiedenen Gruppen der Pfingstbewegung, deren größte, die „*Assembleias de Deus*“ rund 2 Millionen Mitglieder umfaßt und die offizielle Anerkennung der brasilianischen Regierung genießt⁴⁸.

Inzwischen ist auch die katholische Kirche in ihrem anfangs pauschal negativen Urteil wesentlich differenzierter geworden, woran zweifellos die auf Dialog angelegte Konzilstheologie wesentlichen Anteil hat. So fand im Herbst 1965 ein Treffen zwischen 50 Theologen und leitenden Persönlichkeiten der brasilianischen Kirche mit einer Vertretung der Pfingstbewegung statt. Das Thema dieses Symposiums lautete: „Der Heilige Geist und die Pfingstbewegung.“

⁴⁵ Dies empfehlen WILLEKE, 113f, und WEINGÄRTNER, 162

⁴⁶ WEINGÄRTNER, 179—188

⁴⁷ Vgl. WEINGÄRTNER, 191—213

⁴⁸ Vgl. W. J. HOLLENWEGER, *Enthusiastisches Christentum*, (Wuppertal 1969), 68 (zitiert als: HOLLENWEGER)

Vergleicht man die Selbstcharakterisierung der Pfingstbewegung mit den positiven Anliegen der Umbanda, so lassen sich unschwer Berührungspunkte feststellen, denn pfingstliche Evangelisation ist demnach durch folgende drei Eigenschaften qualifiziert:

- „1. Sie ist solidarisch mit den Armen;
2. Sie beschränkt sich nicht auf die Rettung der Seelen;
3. Sie kann nur in ökumenischer Zusammenarbeit ausgeführt werden⁴⁹.“

Als katholischer Redner sprach Pater FRANCISCO LEPARGNEUR, Professor am theologischen Seminar der Dominikaner in São Paulo. Er eröffnete seine Darlegungen mit dem Bekenntnis: „Keine apologetische Widerlegung der Pfingstbewegung“ geben zu wollen. Im Gegenteil, die Pfingstbewegung habe eine Anzahl katholischer Wahrheiten wiederbelebt, die in der katholischen Kirche vergessen worden seien. Er gab eine ausführliche Darstellung des Zungenredens bei den Kirchenvätern, denen die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Gläubigen, „Halbgläubigen“ und wiedergeborenen, zum missionarischen Dienst mit geistlichen Gaben ausgerüsteten Gläubigen bekannt gewesen sei. Nach LEPARGNEUR ist das Kennzeichen der geistlichen Gaben ihre „Indienstnahme für die ganze Gemeinschaft⁵⁰“.

Das zentrale Anliegen der Pfingstbewegung ist die Rückkehr zum lebendigen Christentum der Urgemeinden, die Wiederherstellung der egalitären und autonomen Bruderschaftskirche. Damit entspricht sie dem schon erwähnten Drang nach Primärbindungen⁵¹.

Das Ungenügen der traditionellen Kirchenfrömmigkeit, die das emotionale Element weitgehend zurückdrängte, und der konsequente Affekt gegen eine als dürr empfundene rationalistische Theologie, der diese Verkürzung zur Last gelegt wird, gaben die stärksten Impulse für die Pfingstbewegung. Demgegenüber darf der Pentekostale uneingeschränkt eine religiöse Bewegtheit ausleben, und durch das Zeugnis der Brüder und Schwestern wird er ständig ermutigt, selbst religiöse Erfahrungen zu machen, um so das erlösende Heilshandeln Gottes sinnlich zu erfahren.

„Die emotionale Erfahrung gewinnt damit den Rang theologischer Erkenntnis, vor deren Evidenz sich jede theologische Lehre auszuweisen hat⁵².“

Über die Arbeit und den Kult der Pentekostalen schreibt ein katholischer Priester 1974:

„Alle Anstrengungen richten sich auf die Bildung von lebendigen Gemeinschaften, wo man das Evangelium lesen und leben lernt. Die nöti-

⁴⁹ Ebenda, 108f

⁵⁰ Vgl. ebenda, 111

⁵¹ Vgl. GERBERT, 71.

⁵² Ebenda

gen Strukturen für dieses neue Leben werden sich zu gewollter Zeit ausbauen.

Sie feiern das Kommen Christi und loben Gott in Tempeln, denen sie den Namen ‚Gottesversammlung‘ geben. Die einfachen Leute finden dort Gelegenheit, sich frei auszudrücken, in den verschiedensten Formen, die ihrem wahren Gemüt entsprechen. Die Menschen finden dort den Platz, der ihnen in der Gesellschaft zukommt. Aus ihren Reihen kommen die Volksprediger; sie gehören allen Gesellschaftsklassen an und scheuen vor keiner Mühe zurück. Weil sie aus dem Volke kommen, kennen sie das Volk und seine Leiden. Auf natürliche Weise verstehen sie es, ihren Brüdern das Wort Gottes zu vermitteln.

... Obwohl sie gewöhnlich eine Familie zu Lasten haben, finden sie die Zeit... besonders an den Wochenenden einen guten Teil ihrer Freizeit aufzuopfern, um das Evangelium zu verkünden... Diese Prediger verdienen unseren Applaus, und die Gemeinschaften der ‚Gläubigen‘, die sie im Namen Christi gründen, sind dazu bestimmt — so scheint es mir wenigstens — einer Zukunft voller Verheißungen entgegenzugehen⁵³.

Ein besonderes Kennzeichen der Pfingstbewegung ist die Geistes-taufe, d. h. die besondere Ausstattung mit Geistesgaben, die zum missionarischen Dienst befähigt. Neben all den bei Paulus aufgeführten Charismen gilt als sicherstes Zeichen der Geistestaufe das Zungenreden. Diese Gabe wird einigen Gemeindegliedern als dauerndes Charisma verliehen, so daß sie Gott in unverständlicher Sprache loben und ihm danken. Eine wichtige Rolle spielt auch die Heilung von Kranken durch den Glauben. Das Zeugnis der Geheilten trug erheblich zur Ausbreitung der Pfingstbewegung bei⁵⁴.

Während Ekstase, Trance und Krankenheilung in der Umbanda im Dienst der Magie stehen, dienen sie bei der Pfingstbewegung der religiösen Erneuerung und Gotteserfahrung. Vereinfacht könnte man sagen, die Pfingstbewegung treibe die Geister mit dem Geist aus. So erzielt sie den gegenteiligen Effekt der Umbanda und Macumba, eine Verchristlichung des afrikanischen Erbes. Im Augenblick, wo das Mitglied der „*Congregação Christã*“ vom „Zittern befallen wird, in Zungen redet, vom Heiligen Geist gepackt wird, wo es am afrikanischsten zu sein scheint, ist es am weitesten davon entfernt und auf dem Wege zur Verwestlichung⁵⁵“.

Aus all dem Gesagten ergibt sich klar, daß die Pfingstbewegung sehr wohl als christliche Antwort auf die Neureligion der Umbanda zu betrachten ist. Über das ökumenische Interesse hinaus ist sie für den

katholischen Missiologen und Pastoraltheologen heute von besonderer Bedeutung, da es inzwischen auch eine katholische Pfingstbewegung gibt.

⁵³ JEAN ABEL, *Die Pentekotisten in: Lateinamerika* 19 (Löwen, Dez. 1974) 102

⁵⁴ Vgl. GERBERT, 73

⁵⁵ BASTIDE, 515. Vgl. HOLLENWEGER S. 103

⁵⁶ Vgl. HOLLENWEGER, 494

Sie nahm 1963 ihren Anfang an der wichtigsten katholischen Universität der Vereinigten Staaten, Notre Dame im Staate Indiana. 2000 katholische Studenten und Professoren erlebten die Geistestaufe mit Zungenreden nach pfingstlichem Vorbild⁵⁶.

Der Verfasser konnte in den Jahren 1973—74 das Entstehen der katholischen Pfingstbewegung in Kolumbien beobachten. Innerhalb von zwei Jahren ergriff diese „charismatische Erneuerung“ Millionen von Kolumbianern und führte zu erstaunlichen Resultaten, von denen hier nur die spontane Entstehung von zahlreichen Gebets- und Apostolatgruppen, Heilungen von Drogensüchtigen und in der Karwoche 1973 das kolumbianische Jugendkonzil mit 5000 Teilnehmern genannt werden sollen.

Eine ähnliche Bewegung kann auch in nächster Zeit in Brasilien erhofft werden. Dies wäre zweifellos ein wertvoller Beitrag, die katholische Kirche in Brasilien „brasilianischer“ zu machen und auf viele Erwartungen eine bessere Antwort geben zu können. Aber es bleibt festzuhalten, daß dies nur eine der notwendigen Antworten auf den stillschweigenden Exodus aus der Kirche sein kann.

Vor allem sollte der Dialog mit den Vertretern der Umbanda auf wesentlich breiterer Basis geführt werden, um Vorurteile abzubauen und ein authentisches Bild einer erneuerten Kirche aufzuzeigen, die sich dem Gespräch mit allen Gruppen öffnet und deren Werte nicht verdunkeln, sondern gereinigt ans Licht bringen will. Vor allem kommt auch den katholischen Radioschulen für die Glaubensinformation und -schulung eine große Bedeutung gerade bei den ärmeren Volksschichten zu. Die Erfolge von *Radio Sutatenza* in Kolumbien und des protestantischen Senders „*Voz de los Andes*“ in Ecuador zeigen deutlich die Bedeutung des Rundfunks bei Analphabeten und wenig Gebildeten.

Predigt und Katechese sollten anschaulich und auf die zentralen Glaubenswahrheiten ausgerichtet sein. Mehr als Worte können oft zeichenhafte Handlungen den Zugang zum Verständnis erschließen⁵⁷. Ebenso sollte eine umfassende und den realen Bedürfnissen angemessene Liturgiereform die Aufnahme einheimischer Musik und auch einheimischer Tänze in den Kult bedenken. Ein positives Beispiel dafür erlebte der Verfasser z. B. in Mexiko zur Feier der *Jungfrau von Guadalupe*, wo die Gabenbereitung von einem ausdrucksvollen Kulttanz symbolisch ausgedeutet wurde und einheimische Instrumente den Gottesdienst musikalisch begleiteten.

⁵⁷ So fing der Verfasser z. B. eine Predigt über die Taufe damit an, daß er Wasser über einen Stein und über Erde goß, um die verschiedene Wirkung des Sakraments je nach unserer inneren Bereitschaft aufzuzeigen. — Der verhärtete Mensch ist wie der Stein, dessen Inneres ausgetrocknet bleibt, der offene Mensch wie Erde, die das Wasser aufnimmt und so den eingestreuten Samen zur Entfaltung bringen kann. Die lebhafteste Reaktion auf diesen Versuch und entsprechende andere zeigt den Wert der Anschaulichkeit in einer Umgebung mit niedrigem Bildungsniveau.

Das Wichtigste scheint jedoch der Aufbau lebendiger Kernzellen in den Gemeinden, die ein eigenes missionarisches Bewußtsein entwickeln. Gerade beim heutigen Priestermangel sind die „Multiplikatoren“ der Glaubensbotschaft besonders unentbehrlich. Daher sollte der Schulung der Führer dieser kirchlichen Basisgruppen innerhalb der Pastoralplanung größtes Gewicht beigemessen werden. Gute Ansätze zur Bildung solcher Basisgruppen geben Hausmessen, zu denen die Nachbarschaft eingeladen wird. Daneben sind die persönlichen Kontakte vor allem zu den Wortführern eines Wohnviertels für den Pfarrer eine wichtige Hilfe zur Schaffung solcher Gruppen und zur Aktivierung aller christlichen Gemeindeglieder. Nur wo der Glaube lebendig ist, kann er auf andere übergreifen.

SUMMARY

The surprising renaissance of the African religions in modern dress raises a serious problem for the churches of Brasil. During the last years the Catholic Church lost annually about 400 000 members to these new religions (Macumba, Kardecism, Umbanda), which have understood how to complement the African heritage with Christian, Hindu and scientific elements, in order to present themselves as the new „perfect religion“.

Several investigations have shown, that the evangelization of the former black slaves was carried out with insufficient means, so that the effect was not a Christianization of the Africans, but rather a syncretistic Africanization of the Christian Message. Additionally it was shown that Christian pastoral methods of the first 50 years of this century were not sufficiently adapted to the problems of urbanization and industrialization nor to the problems involved with the mentality of the people.

In response to the challenge of the new Brazilian religions, which is confronting Christianity, the breakthrough of the new Carismatic Renewal Movement in the Catholic Church since 1963 may offer a positive solution apart from all exaggerated apologetics.