

DER CANDOMBLÉ UND DIE FRAGE NACH DER IDENTITÄT

von Joachim G. Piepke

Die Frage nach der Identität des Brasilianers, sei er nun weiß, schwarz oder gemischt, ist eine in der neueren belletristischen sowie wissenschaftlichen Literatur Brasiliens durchgängige Frage. Es geht mir in diesem Artikel nicht darum, dieser Frage umfassend und erschöpfend nachzugehen, weshalb ich auch auf bibliographische Angaben aus der Literatur verzichten möchte. Es geht mir vielmehr darum, die afrobrasilianische Religion und speziell den Candomblé¹ in Verbindung mit dieser Suche nach Identität zu bringen.

Die Frage nach der Identität

Das Phänomen des Überlebens und der Revitalisierung der afrobrasilianischen Kulte in der neueren Zeit² wurde auf mannigfache Ursachen zurückgeführt. Die älteren Autoren wie Nina Rodrigues und Artur Ramos führen das Überleben der Kulte auf die kollektive Widerstandskraft des Afrikaners gegenüber der herrschenden weißen Gesellschaft zurück (Nina Rodrigues 1945: 377–398; Ramos 1947: 526–529)³. Der Kult ist demnach der einzige, sozial-religiöse Zufluchtsort gewesen, der dem Afrikaner zumindest in einem gewissen Maß einen Freiraum geboten hat. In diesem Freiraum des Kults hat sich der kulturelle und soziale Widerstand des versklavten Menschen artikuliert und gleichzeitig organisiert. Der religiöse Widerstand des Afrikaners, unter dem Deckmantel katholischer Heiliger und kirchlicher Einrichtungen wie der Bruderschaften legalisiert, war somit das Symbol der Befreiung des afrikanischen Menschen aus der Sklaverei. Diese Erklärungstheorie wird heute weithin von der schwarzen Bevölkerung akzeptiert und von den schwarzen Befreiungsbewegungen Brasiliens auf die heutige Zeit übertragen. Dabei werden die Koordinaten umgekehrt und die afrobrasilianischen Kulte zur einzig wahren und authentischen Religion der Schwarzen Brasiliens erklärt. Denn der Kampf des Afrikaners

¹ Die sogenannte afrobrasilianische Religion zerfällt in verschiedene Kultformen, deren bekannteste heute die Macumba, die Umbanda und der Candomblé sind. Das Wort »Candomblé« leitet sich aus dem Bantu-Wort »candombe« ab, das die begleitenden Rhythmusinstrumente des Kultes bezeichnet.

² Genaue Zahlenangaben für die Verbreitung der afrobrasilianischen Kulte liegen nicht vor. Man kann davon ausgehen, dass es allein in den Metropolen von Rio de Janeiro und São Paulo jeweils mehr als 10.000 registrierte Kultstätten gibt, an denen regelmäßig zwischen 100 und 200 Personen teilnehmen. Die Zahl der nicht registrierten Kultstätten dürfte noch um ein vielfaches darüber liegen. Man kann aber davon ausgehen, dass heute zwischen 25 und 30 Millionen Menschen, die annähernd 20% der Bevölkerung entsprechen, mit dem Kult in Berührung stehen.

³ RAIMUNDO NINA RODRIGUES, *Os Africanos no Brasil*. São Paulo–Rio de Janeiro, 1945; ARTUR RAMOS, *Introdução à Antropologia Brasileira*. Vol. 2. Rio de Janeiro, 1947.

um die rechtliche Gleichstellung vor dem Gesetz ist heutzutage durchgestanden, zumindest auf theoretischer Ebene. Nun muss er darauf achten, seine letzten kulturellen Elemente, die zu seiner Identitätsfindung gehören, zu bewahren, wozu in besonderer Weise der Candomblé und seine Varianten gehören. Der Schwarze Brasiliens soll nicht einem weißen Christus der Europäer gehören, sondern den Orixás⁴ Afrikas, die ihr Volk in die Sklaverei des Exils begleitet haben (vgl. Pereira Barretto 1989: 104)⁵.

Für Roger Bastide dagegen liegt der Grund des Überlebens einerseits im Traditionsdruck, der von den älteren Generationen auf die jüngeren ausgeübt wird, und andererseits in der Rekonstruktion der afrikanischen Gesellschaftsstruktur, vor allem im städtischen Bereich Brasiliens, wo das kollektive Gedächtnis des Afrikaners das Erbe der Väter im religionsgeographischen Raum des Candomblé zum Großteil wieder herstellen konnte. Er schreibt: »Die Candomblés stellen mit ihren heiligen Stätten, ihren heiligen Baumgruppen, mit ihren Totenhäusern und der Quelle Oxalás die Wiederherstellung der heiligen Topographie des verlorenen Afrikas dar, wobei hinzuzufügen ist, dass die ersten heiligen Steine von Afrika herüber gebracht wurden, noch getränkt mit der übernatürlichen Kraft der Orixás, die durch mystische Teilhabe auf die ganze Umwelt übergang« (Bastide 1985: 343)⁶. Die Rekonstruktion des religionsgeographischen Raums garantierte die Rekonstruktion der sozialen Grundstrukturen Afrikas mit ihren Hierarchien, Mächten, Abhängigkeiten, reziproken Verpflichtungen, Verwandtschaftsbeziehungen u.a.m. Auf dieser sozialen Basis hatte der Kult wiederum die Kraft zum Überleben. Es handelt sich nach Bastide also nicht um eine monokausale Beziehung, sondern um ein dialektisches Verhältnis zwischen der Welt der religiösen Ideen und der sozialen Realität (1985: 548). Die Frage nach der Identität des Afrobrasilianers wird somit an die traditionelle afrikanische Sozialordnung einschließlich der religiösen Traditionen verwiesen, denn sie garantieren das Selbstbewusstsein des Afrikaners in der Fremde Brasiliens.

Edison Carneiro deutet eine andere Lösung an, wenn er schreibt: »Diese Kulte... stellen eine Welt dar, ein Gesamt von Verhaltensweisen, eine *Subkultur*, die nur mithilfe von tiefgreifenden und wesentlichen Veränderungen der archaischen objektiven und subjektiven Voraussetzungen, deren Reflex sie sicherlich darstellen, überwunden werden kann« (Carneiro 1961: 36)⁷. Wenn man auch nicht der Schlussfolgerung Carneiros folgen muss,

⁴ Der Name »orixá« ist abgeleitet aus dem Yoruba-Wort »orisha« und bezeichnet den Schutzgeist, der Heil von Gott den Menschen vermittelt. Jeder Mensch besitzt seinen besonderen Schutzgeist, den sogenannten »orixá de cabeça«, der ihm mit der Geburt gegeben ist. Für die Aufnahme in die Kultgemeinde ist die Identifizierung des Schutzgeistes mittels des Orakels Voraussetzung.

⁵ MARIA AMÁLIA PEREIRA BARRETTO, »Cultos afro-brasileiros: o problema da clientela«, in: LEILAH LANDIM (org.): *Sinais dos Tempos. Tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro (ISER), 1989: 87–105.

⁶ »Os candomblés, com seus pegis, seus bosquetes de árvores sagradas, suas casas dos mortos, a fonte de Oxalá, constituem a reconstrução da topografia sagrada da África perdida, sendo preciso acrescentar que as primeiras pedras sagradas foram trazidas da África, ainda embebidas da força sobrenatural dos Orixás, força que, por mística participação, passou a todo o espaço ambiente.« (*As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, 1985).

⁷ »Estes cultos ... são um mundo, todo um estilo de comportamento, uma *subcultura*, que pode ser vencida somente através de alterações profundas e substanciais das condições objetivas e subjetivas arcaicas de que são certamente o reflexo.« (*Candomblés da Bahia*. Editora Tecnoprint, 1961).

dass das Ziel aufgeklärten Christentums darin bestehen solle, die afrobrasilianischen Kulte zu überwinden, so kann man zumindest in der »Subkultur« mit ihren »archaischen objektiven und subjektiven Voraussetzungen« einen brauchbaren Ansatzpunkt dafür sehen, von dem aus das Phänomen des Überlebens und der heutigen Renaissance der Kulte besser erklärt werden kann. Die religiöse Subkultur, die sich nicht nur streng auf den religiösen Bereich beschränkt, sondern darüber hinaus das gesellschaftliche Leben des brasilianischen Afrikaners beeinflusst, ist ein bestimmender Identitätsfaktor seiner Gesamtkultur und seines Selbstverständnisses. Die familiäre Zugehörigkeit der Welt der Orixás zur Welt der Menschen und die intime und direkte Abhängigkeit des Menschen von dieser transzendenten Welt gehören zu den archaischen Voraussetzungen des Religionsverständnisses und damit des Welt- und Menschenbildes. Die Identität des schwarzen Brasilianers verweist daher auf die innige Verbindung der Welt der Menschen mit der Welt der Orixás, so dass man von einem Alter-Ego des Individuums in der Transzendenz sprechen kann.

In jüngster Zeit hat Sérgio Vasconcelos den Versuch unternommen, die Spannung zwischen »weiß« und »schwarz« tiefenpsychologisch auf einen Konflikt zwischen den Archetypen »Vater« und »Mutter« zurückzuführen. Er schreibt: »Der Candomblé ist ein symbolischer Ort, an dem sich das afrikanische Substrat (die Mutter) in all seinem Glanz im Herzen Brasiliens zeigt. Beim Versuch des Aufbaus einer Identität für die brasilianischen Schwarzen und Mestizen fällt dem Candomblé eine fundamentale Rolle zu, denn er ist der *Ort des nicht verlorenen Gedächtnisses*, der Begegnung mit der schwarzen Mutter« (Vasconcelos 2000: 273)⁸. Demnach stellt die Religion des weißen Vaters, das Christentum, die Vergewaltigung des schwarzen Menschen dar, den geistigen Ausdruck und Hintergrund der gesellschaftlichen Sklaverei und der bis heute andauernden Diskriminierung. Die Renaissance der Afrokulte wäre somit auf die Wiederentdeckung der »schwarzen Mutter« zurückzuführen, die dem Menschen die emotional-religiöse Heimat, Geborgenheit, Freiheit und Selbstverwirklichung bietet. Dieser tiefenpsychologische Erklärungsversuch ist m.E. zu oberflächlich, denn er übersieht, dass individualpsychologische Elemente nicht ohne weiteres auf die Ebene der sozialen Gegebenheiten übertragen werden dürfen. Der Candomblé ist nicht die »schwarze Mutter«, sondern er stellt dem Menschen eine ganz andere, umfassende Weltanschauung zur Verfügung, mit deren Hilfe der Afrobrasilianer auch die Welt des sogenannten »weißen Vaters«, des Europäers, deutet. Der vom Afrobrasilianer gelebte Dualismus in zwei verschiedenen Welten, der Welt der Weißen und der Welt der Schwarzen, was übertragen auf den religiösen Bereich hieße: der Welt des Katholizismus und der Welt des Candomblé, sieht nur oberflächlich wie ein Dualismus aus, ist aber im Grunde genommen kein echter Dualismus. Denn der Afrikaner integriert das religiöse System des Katholizismus voll und ganz in sein eigenes Denkbauwerk, nämlich in das des Candomblé, und deutet das religiöse Geschehen im christlichen Ritus als paralleles Kulthandeln in denselben religiösen Parametern des archaischen Religionsverständnisses.

⁸ SÉRGIO S. DOUETS VASCONCELOS, *Der Candomblé und die Suche nach der brasilianischen Identität*. ZMR 4/2000.

Bei meinen Untersuchungen in Rio de Janeiro und Salvador⁹ wurde ich immer wieder darauf hingewiesen, dass ich als Priester der Katholischen Kirche auf derselben hierarchischen Stufe mit dem Pai de Santo oder der Mãe de Santo¹⁰ stehe, denn durch beide Ämter werde »Axé« (heilende Kraft Gottes) vermittelt, trete der Mensch in Verbindung mit den Orixás (Schutzgeistern) und mache sie sich zu Diensten. Der Unterschied bestehe nur darin, dass ich als Priester mehr und stärkeres Axé besitze, da ich durch einen Bischof geweiht sei (!), und dass mein Wirkungsbereich sich auf die Weißen beschränke, da Christus der Oxalá¹¹ der Weißen sei. Der christliche Kult und die Sakramente wurden als Dienstbarmachen des Orixá Jesus Christus für den bedürftigen Menschen gedeutet. Der Afrobrasilianer lebt also nicht in einem religiösen Dualismus (zwischen Vater- und Mutterreligion), sondern kennt nur ein einziges religiöses Weltbild, in das er ohne Schwierigkeiten fremde Elemente integriert. Typisch für dieses integrative Denken sind die biblischen Erklärungen meines Informanten Pai Valfredo: »Die Manifestation [der Orixás] stellt die spirituelle Seite [der Religion] dar, denn wir besitzen die spirituelle Seite, die seit Anbeginn da ist, einschließlich sogar Jesu Christi, der ein Spiritueller [Geistbesessener] war, weil die Heilige Schrift sagt, dass er bei seiner Wundertätigkeit erzitterte, was bedeutet, dass er den Heiligen Geist empfing. Das heißt nach meiner Lehre, dass er ein Geistbesessener war.«¹² Die Besessenheit durch den Orixá im Trancezustand wird hier parallel auf Jesus, vom Heiligen Geist besessen, übertragen, so dass die religiöse Struktur des Candomblé sogar in den Evangelien des Katholizismus wiedergefunden werden kann.

Die Frage nach der Identität ist hier eindeutig beantwortet: Sein Selbstbewusstsein, sein Selbstwertgefühl und sein Streben nach Selbstverwirklichung sind in der reziproken Abhängigkeit des Menschen von den Orixás mit all den dazu gehörigen kultischen Handlungen beheimatet. Diese Welt ist für ihn Vater und Mutter zugleich, sie verweist auf seinen afrikanischen Ursprung in der Welt der Orixás, aber auch auf seine neue Beheimatung Brasiliens, in der Elemente der indianischen Kultur (Caboclos) und des Katholizismus (Heilige) mit in die religiöse Welt aufgenommen wurden. Eine andere Informantin, Dona Helena, drückt dies so aus: »Nun, es gibt die Taufe im Terreiro [Kultstätte], aber immer tauft man im Terreiro und auch in der Kirche, nicht wahr? Taufe in der Kirche, weil ich glaube, nun ja, die anderen können vielleicht das Gegenteil

⁹ Von Februar bis April 1991 lebte ich in Rio de Janeiro und Salvador unter der schwarzen Bevölkerung des Candomblé und besuchte 25 Terreiros (Kultstätten), wobei ich umfangreiche Interviews mit den Kultleitern und -leiterinnen führte. Ich selbst wurde auf Anraten meiner Mãe de Santo, Palmeirinda de Omolú, mit Oxalá initiiert, um tiefer in die Kenntnisse der Welt der Orixás eindringen zu können.

¹⁰ »Pai de Santo« wörtl. »Vater des Heiligen«, »Mãe de Santo« wörtl. »Mutter des Heiligen«: KultvorsteherInnen beim Candomblé.

¹¹ »Oxalá« oder auch »Obatalá« stellt in der Yoruba-Mythologie den Himmel und damit den männlichen Orixá der Schöpfung dar. Aus seiner Vereinigung mit »Odudua«, der Erde, ging die Schöpfung hervor. Von diesem Ursprungspaar stammen die Ahnengeister, die heutigen brasilianischen Schutzgeister oder »Orixás« ab. »Oxalá« ist heute in der brasilianischen Form der vornehmste und mächtigste Schutzgeist des Candomblé, gleichgesetzt mit Jesus Christus.

¹² »A manifestação é a parte espiritualista, porque nós temos assim a parte espiritual, que vem do princípio, inclusive, até Jesus Cristo era espiritualista, porque diz as Escrituras que, parece, milagres que ele fez, estremeçia, então, ele recebia o Espírito Santo. Então dentro da minha doutrinação, ele era espírita também« (Pai Valfredo, Belford Roxo-Parque S. José, 25.02.91).

glauben, weil ich glaube, dass der Katholizismus keinen großen Unterschied zum Spiritismus [gemeint ist hier der Candomblé] hat, weil der Mensch glaubt, ich zum Beispiel, ich versäume keine Messe. Schau, Aschermittwoch ging ich hier um halb sechs Uhr morgens los. Das Dumme ist, dass ich zur Messe nur in Duque de Caxias gehe. Da war ich also zur Messe. Nun werde ich Palmsonntag, so Gott will, zur Messe gehen. Ich lasse eine Messe für die Seele meiner Mutter lesen, für die Seele meines Vaters. Es ist für den Orixá; was ich nicht hier beten kann, bete ich dort in der Kirche.«¹³

Zwar behalten die soziologischen und kulturhistorischen Erklärungen ihre Gültigkeit, wenn auch in eingeschränkter Weise, sofern es sich nämlich um Aspekte historischer Abhängigkeiten und sozialer Verknüpfungen handelt. Sie erklären aber nicht, warum gerade die heutigen Mitglieder des Candomblé und seiner Varianten diese Religion praktizieren, denn sie sind nicht mehr dem Traditionsdruck des alten Afrika ausgesetzt, noch müssen sie dadurch der Gesellschaft gegenüber ihren Widerstand manifestieren. Die Erklärungen sagen auch nichts darüber, warum die »derivate Form« des Candomblé, die Umbanda, wie Bastide sie nennt (1985: 466–471), eine weite Verbreitung vor allem unter der weißen Bevölkerung gefunden hat, die den Candomblé zahlenmäßig bei weitem übertrifft. Denn weder der afrikanische Widerstand, noch der afrikanische kulturelle Hintergrund, noch die soziologische Struktur des heutigen brasilianischen Schwarzen erklären die explosionsartige Ausbreitung dieses Kults. Meine eigenen Erhebungen führten dann auch zu keiner kulturhistorischen Begründung des Phänomens, sondern zu religionspsychologischen und religionssoziologischen Ursachen, die zur Neubelebung sogenannter »archaischer« Denkformen beigetragen haben und weiterhin beitragen werden.

Im Folgenden möchte ich kurz darstellen, warum der Candomblé mit seinem spezifischen Welt- und Gottesbild so attraktiv für den heutigen Menschen Brasiliens ist – und nicht nur für den Afrobrasilianer, womit auch die Frage nach der Identität des Afrobrasilianers beantwortet wird, der seit langem sein religiöses Weltbildspezifikum des Candomblé an die weiße Mehrheit der brasilianischen Bevölkerung der Umbanda verloren hat.

Das unmittelbar erfahrene Heil in dieser Welt

Ausnahmslos alle von mir befragten, im Candomblé initiierten Personen gaben als Grund für die Initiation im Candomblé eine persönliche Krankheit an, die nicht auf herkömmlichem, medizinischem Weg zu heilen war. Es handelte sich um somatische Reflexe sogenannter »spiritueller« Störungen (Magenschmerzen, Leibschmerzen, Kopf-

¹³ »Bom, tem o batizado no terreiro, mas sempre a pessoa batiza no terreiro e batiza na igreja também, entendeu? Batismo na igreja, porque eu acho, não sei, os outros até podem achar que não, que eu acho que catolicismo com o espiritismo não tem muita diferença, porque o que a gente acredita, eu, por exemplo, eu não perco uma missa. Olha, Quarta-feira de Cinzas, eu saí daqui às cinco e meia da manhã. Pior que eu vou na missa só em Caxias. Aí fui prá missa. Agora, Domingo de Ramos, se Deus quiser, eu vou prá missa. Eu mando rezar a missa pela alma da minha mãe, pela alma do meu pai, é pro santo, o que eu não posso rezar aqui, rezo lá na igreja« (Dona Helena, Centro Espírita de S. Joana d'Arc, Belford Roxo, 27.02.91).

schmerzen, Lähmungen der Glieder bis hin zu Knochenkrebs), die nur auf dem Weg der »spirituellen« Behandlung geheilt werden konnten. Daher suchten sie den Weg zum Candomblé bzw. er wurde ihnen gewiesen, wo sie wiederum ausnahmslos durch die Identifizierung ihres Orixá geheilt wurden. Die Krankheitssymptome kehrten danach nicht mehr zurück. In der Interpretation der Befragten wurde dies so gedeutet, dass ihnen der Weg zum Candomblé mittels der unheilbaren Krankheit von ihrem Orixá selber gewiesen wurde, was für sie eine übernatürliche Berufung durch den Orixá bedeutete.

Der Weg zum Candomblé ist ihnen nicht durch kulturhistorische oder soziologische Daten gewiesen worden – obwohl sie diese kennen und auch bejahen –, sondern durch die persönlich erfahrene Ausweglosigkeit aus einer Unheilssituation, vor der jede menschliche Kunst versagte. Diese Tatsache ist religionspsychologischer Natur und nur bedingt soziologisch erklärbar, nämlich nur insofern, als dass der Weg zum Candomblé als effektive Problemlösung durch die gesellschaftlichen Vorgaben offen stand und auch begünstigt wurde. Die Entscheidung dazu wurde jedoch durchweg als persönliche erfahren und oft genug gegen die Kritik des eigenen Verstands und ein inneres Widerstreben gegenüber dem Candomblé und seinen Forderungen durchgeführt. Die kulturellen Wurzeln des schwarzen Menschen in Afrika, die rekonstruierten sozialen Strukturen oder die emotionale Beheimatung im Candomblé spielten dabei keine Rolle. Sie gewannen erst später in einer reflexiven Phase der Konvivenz im Candomblé an Bedeutung, in der das Mitglied über die Wurzeln afrikanischer Kultur und Religion unterrichtet wurde.

Dieser Initialbeweggrund ist m.E. entscheidend und bisher zu wenig beachtet worden. Denn er verweist auf sogenannte »archaische« religiöse Wurzeln, wie Carneiro es ausdrückt, die heute noch genauso in Geltung sind wie Jahrtausende zuvor. Der Mensch, der in der persönlichen Not die Grenzen menschlicher Heilkunst erfährt, vertraut sich der heilenden Macht eines übernatürlichen Wesens an. Das Vertrauen schließt im Candomblé eine totale Übergabe des Menschen ein, ein Sich-Ausliefern an das Heilige, wodurch der Mensch in den Dienst des Heiligen genommen wird. Dieser Akt wird als Heilung der somatischen Störungen erfahren, so dass dadurch die Richtigkeit des Sich-Anvertrauens bestätigt und jeder Zweifel hinsichtlich der realen Existenz dieser oder jener Gottheit genommen wird. Der so durch den Heiligen in Dienst genommene Mensch wird versuchen, treu seinen religiösen Verpflichtungen und Kulthandlungen nachzukommen und darüber hinaus die heilende Wirkung der Übernatur anderen hilflosen Menschen weiter zu vermitteln. Der fundamentale Faktor der Renaissance afrobrasilianischer Religion ist somit die persönliche Erfahrung der heilenden göttlichen Macht in einer Situation der Ausweglosigkeit, eine Erfahrung, die in der offiziellen Großkirche des Katholizismus so nicht erfahren werden kann.

Die Art und Weise, wie diese göttliche Macht interpretiert, strukturiert und verehrt wird, hängt zweifelsohne von den diesbezüglichen kulturhistorischen Wurzeln und den soziologischen Voraussetzungen der Umwelt ab. Das Göttliche oder das Heilige wird als Kraftfeld (ähnlich dem »Mana« der Polynesier) erklärt, das das ganze Universum durchwaltet und am Leben erhält. Störungen in diesem Kraftfeld manifestieren sich in Krankheiten, Schicksalsschlägen oder auch schon in kleineren Rückschlägen des

Alltagslebens. Der Grund für diese Störungen liegt meistens in negativen Strömen, die von anderen Personen ausgehen, um diesem oder jenem Schaden zuzufügen. Der Grund kann auch in schuldhaften oder unbewussten Akten der Verletzung heiliger Tabus bzw. der Sphäre des Heiligen liegen. Sind solche Gründe (mithilfe des Orakels) identifiziert, kann ihren negativen Wirkungen entgegen gewirkt werden. Dazu steht ein Arsenal homöopathischen Heilwissens zur Verfügung und ebenso verhelfen kultische und magische Rituale sowie die von den Schutzgeistern (Orixás, Caboclos, Pretos Velhos) im Trancezustand nahegelegten magisch-symbolischen Handlungen. Stellt sich der Erfolg nicht in absehbarer Zeit ein, waren die eingesetzten Mittel zu schwach, um die Störungen im Kräftefeld zu beseitigen. Folgerichtig wird dann nach stärkeren Mitteln gesucht, den Störungen Herr zu werden.

Diese Interpretation des Heiligen mag für einen »aufgeklärten« Menschen archaisch oder primitiv-magisch erscheinen, besitzt aber in der gesellschaftlichen Situation der heutigen, modernen Urbanisierung Brasiliens Aktualität und Griffbarkeit. Der hier lebende Mensch, gleichgültig ob afrikanischer Abstammung oder weißer Herkunft, aus der Schicht der armen Masse oder des ums Überleben kämpfenden Mittelstands, sieht sich vor die persönliche Ausweglosigkeit gestellt, die früher durch die sozialen Strukturen der Familie mehr oder weniger aufgefangen wurde. Die durch die Industrialisierung und Verstädterung zerschlagene Großfamilie hat ihre sichernde Kraft verloren und konnte nicht durch staatliche Einrichtungen der sozialen Absicherung ersetzt werden. Einem ähnlichen Prozess sieht sich die katholische Kirche ausgesetzt, die, trotz neuerer Versuche solidarischer Gemeinschaftsbildung durch den Aufbau von Basisgemeinden, für die breite Masse eine anonyme Instanz der Sakramentenverwaltung geblieben ist. Das Individuum sieht sich daher allein gelassen und sucht nach einer möglichen Absicherung in Situationen der Krise. Das Heilige, das sich in den afrobrasilianischen Kulturen anbietet, garantiert eine derartige Sicherheit durch Riten der Manipulation und Solidarität der Kultgemeinde, wenn auch letztere recht beschränkt ist¹⁴. Die Erfahrung der effektiven Wirksamkeit der Manipulation des Heiligen an sich selbst oder an anderen nahestehenden Personen bestätigt immer wieder die Richtigkeit dieses Welt- und Gottesbildes.

Die Macht über das Heilige

Die Wirksamkeit der Machtausübung über das Heilige mittels einer Symbolwelt, die die ganze menschliche Erfahrungswelt einschließt, verleiht dem Menschen die Gewissheit, dass er nicht der Ohnmacht überlassen ist, sondern durchaus von Gott her zur Macht über das Heilige berufen, berechtigt und befähigt ist. Die Reinigung des Heiligenarsenals und der

¹⁴ Auf meine Fragen nach solidarischer Hilfe innerhalb der Kultgemeinschaften bekam ich die Antwort, dass nur menschlich nächststehenden Personen materiell und finanziell geholfen wird, d.h. Freunden oder Verwandten. Dem normalen Gläubigen wird allenfalls hinsichtlich der finanziellen Bestreitung ritueller Verpflichtungen unter die Arme gegriffen. Von einer teilenden Solidargemeinschaft kann aber im Candomblé nicht die Rede sein.

Paraliturgie in der Katholischen Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil hat dazu beigetragen, die Macht über das Heilige verstärkt außerhalb dieser Kirche zu suchen. Den Gläubigen sind seither innerhalb der Kirche die Hände gebunden, weil die Kenntnisse, und damit die Befähigung zum Umgang mit dem Heiligen, an die innerkirchlich etablierte hierarchische Ordnung gebunden sind. Diese »Ordnung« hat in ihrer Liturgiereform ein mehr rationales Glaubensverstehen und einen streng intellektuell bezogenen Umgang mit dem Heiligen verordnet, so dass der verbleibende Raum für symbolisch-magisches Handeln innerhalb der Kirche sehr eng geworden ist. Ähnlich wie in der protestantischen Reform des 16. Jahrhunderts gewann die Frage nach der »Reinheit« des Glaubens und der zu praktizierenden »Wahrheit« die Oberhand. Der direkte Zugang des Gläubigen zum Heiligen mittels symbolisch-magischer Rituale und die damit verbundene Identifizierung des Gläubigen mit dem Heiligen (in der Heiligenverehrung) wurden ausgeschaltet.

Der Candomblé fordert durch die unmittelbar manipulierbare Heilswendung der göttlichen Kraft im Alltag und in Situationen der menschlichen Not und Hilfsbedürftigkeit das bisherige Heilsmonopol der kirchlichen Instanz heraus. Das von der Katholischen Kirche verkündete »Ewige Heil« steht für den Afrikaner außer Frage, denn das Eingehen in die Welt der Ahnen nach dem Tod ist für ihn eine Selbstverständlichkeit. Die Qualität des jenseitigen Lebens hängt auch für ihn von der rechten ethischen und religiösen Lebensführung ab. Die sakramentale Heilsvermittlung der Kirche aber verleiht ihm keine hinreichende Erfahrungsgrundlage in dieser Welt, weil christlich vermittelte Gnade nicht in dem Maße sichtbar und greifbar wird, wie das im Candomblé vermittelte Axé. Hier zeigt sich, dass für weite Teile der Bevölkerung Brasiliens, und darüber hinaus ganz Lateinamerikas, die christlichen sakramentalen Heilszeichen nicht das bewirken, was man von ihnen erwartet, nämlich ein unmittelbares Sichtbarwerden des Heils in den Nöten des täglichen Lebens. Die von der Kirche geforderte christliche Liebe, die eine solche Sichtbarkeit und Wirksamkeit in den Nöten des Alltags herstellen sollte, verbleibt großenteils auf der Ebene des reinen Postulats und damit in einer theoretischen Abstraktheit der Weltfremdheit.

Der symbolisch-magische Umgang mit dem Heiligen, durch den der Mensch im Ritus Einfluss auf das Heilige zu gewinnen gedenkt, darf nicht als Rückfall in die Primitivität oder den Aberglauben abgestempelt werden. Vielmehr ist er Ausdruck eines religiösen Grundsubstrats der menschlichen Psyche, das durch die archetypischen Bilder des kollektiven Unbewussten geformt wird. Der Begriff des Archetyps ist von großer Bedeutung, weil sich in der religiösen Symbolwelt und im Mythos die archetypischen Formen par excellence niederschlagen¹⁵. Der im Ritus aktualisierte und vollzogene Mythos

¹⁵ Der Begriff des »Archetyps« geht auf die tiefenpsychologischen Arbeiten Carl Gustav Jungs zurück. Archetypen sind demnach spezifisch determinierbare Teile des Grundsubstrats der menschlichen Psyche, in denen invariabel die grundlegenden Sinndeutungen der menschlichen Existenz vorgegeben sind. Die Archetypen gehören zum kollektiven Unbewussten und werden je nach Kultur und Erziehung im Individuum verschieden aktiviert. Die Form der Welt, in die der Mensch durch die Geburt eintritt, ist ihm somit als virtuelles Bild mitgegeben (vgl. CARL GUSTAV JUNG, *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*. In: *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*. Gesammelte Werke, 9/I. Olten und Freiburg, 1935).

ist ein wesentlicher Teil der Ichfindung des Individuums und der Identität einer Gesellschaft oder Gesellschaftsgruppe. Wird dieser Prozess durch kirchliche Verbote oder ideologisch-materialistische Vorurteile abgeblockt, verkümmert der Archetyp im Unbewussten und sucht sich Ausdrucksformen, die individuelles und gesellschaftliches Fehlverhalten erzeugen. Pedro Iwashita hat exemplarisch an den Figuren von Maria und Iemanjá eindrücklich gezeigt, wie das gesellschaftliche Rollenverhalten von Mann und Frau in der brasilianischen Gesellschaft archetypisch gesteuert wird. Die symbolisch-magische Manipulation des Heiligen integriert die gegensätzliche Polarität des Archetyps¹⁶.

Der Gläubige als Werkzeug der Heilsvermittlung

Im Katholizismus sind der soziale Aufstieg zum Priesteramt und die damit verbundene Nähe zum Heiligen dem normal Sterblichen versagt, denn um zu diesem Ziel zu gelangen, muss er einen langen, mühsamen akademischen und moralischen Reifungsprozess durchlaufen – dabei vorausgesetzt, dass er männlichen Geschlechts ist. Innerhalb der afrobrasilianischen Kulte dagegen ist der Aufstieg zur vollen Kenntnis des Heiligen nicht an eine eigene Priesterkaste gebunden. Im Prinzip hat jeder – ob Mann oder Frau – dazu Zutritt, der die hierarchischen Schritte der Initiationsstufen beschreitet. Im Laufe dieses Weges erlangt der Mensch immer tiefere Einsichten in die Geheimnisse des Universums und des Lebens.

Die Kenntnis um das Heilige und damit auch die Fähigkeit der Machtausübung sind nach oben hin offen, d.h. der Eingeweihte lernt auf seinem Weg nie aus, sondern entdeckt immer tiefere Zusammenhänge und wirkräftigere Mittel der Problemlösung. Das Phänomen der Trance verstärkt und bekräftigt diese Fähigkeiten, durch die der Eingeweihte seine eigene Persönlichkeit formt und festigt. Da jede Person von Geburt an einen »Orixá de Cabeça«, einen ihn dominierenden Schutzgeist besitzt, kann sie mithilfe dieses Orixá tiefer in die Geheimnisse des Universums eindringen. Auf diesem Weg formt der Orixá gleichzeitig die menschliche Persönlichkeit gemäß seinem Ebenbild, d.h. der Mensch schreitet auf dem Weg der Spiritualität fort und wird seinem Orixá immer ähnlicher.

¹⁶ Im kollektiven Unbewussten stellen Maria und Iemanjá (weiblicher Schutzgott im Candomblé) komplementäre und kompensatorische Bilder des einen komplexen Bildes des Weiblichen dar. Sie sind die zwei Seiten desselben Archetyps, durch die die Gegensätze miteinander kompensiert und versöhnt werden. Die unberührbare und reine Jungfrau, die ganz im göttlichen Licht erstrahlt, und die chthonische, der Erde verhaftete, libidinöse und inzestuöse Verführerin, die in der Dunkelheit des Schattens verbleibt, – sie sind das Licht und der Schatten des Weiblichen, Bewusstsein und Unbewusstsein, männliche und weibliche Seite der menschlichen Psyche. Der Schatten ist die negative Seite der Persönlichkeit, die Summe der verborgenen und unvorteilhaften Eigenschaften der Person, die ins Unbewusste verdrängt werden. Sexualität, Erotik, Leidenschaft, Verführung und Sündhaftigkeit sind in ihm enthalten. Das Licht aber als positive Seite der Persönlichkeit zeigt die idealisierte Person: die gütige Mutter, die sich aufopfernde Mutter, die verklarte Mutter, die unberührte und reine Frau, die unbefleckte Frau, die erhabene Frau und weise Ratgeberin. Der Archetyp ist erst in seiner Ganzheit verwirklicht, wenn seine gegensätzliche Polarität voll integriert ist. Geschieht dies nicht, entstehen pathologische Tendenzen der Psyche, die auch im kollektiven Unbewussten gegenwärtig sind (vgl. PEDRO KUNIHARU IWASHITA, *Maria no Contexto da Religiosidade Popular Brasileira. Análise religiosa e psicológica do sincretismo entre Maria e Iemanjá, na perspectiva de C.G. Jung*. Fribourg/Suisse, 1987: 269–285).

Auf diese Weise erreicht der Mensch die Kenntnis um das Heilige, Reifung der Persönlichkeit und sozialen Aufstieg in einer Hierarchie, die nicht nur in ihrem engeren religiösen Kreis anerkannt ist. Er ist nicht mehr der unwissende, kleine und nichtssagende Konsument der Religion, sondern der aktive Produzent religiöser Betätigung und damit Vermittler von übernatürlicher Kraft. Jeder, der sich bedingungslos dem Heiligen unterwirft, symbolisch durch die Prostratio im Trancezustand ausgedrückt (*bolar no santo*), wird zur zentralen Mittlerfigur göttlicher Kraft (*axé*) für andere. Pai Valfredo beschreibt diese Tatsache folgendermaßen: »Ich war bei der Straßenbahn angestellt und ging als Bürodienstler in den Ruhestand. Bei der CTC, der Companhia de Transporte Coletivo (Gesellschaft des Öffentlichen Verkehrs) von Rio. Und jetzt bin ich Sklave des Orixá. Das aber ist eine Sklaverei der Zuneigung, der spontanen Hingabe. Sich spontan hingeben, das bereitet mir Freude, bereitet meinem Orixá Freude. Außer der Mission ist es mehr spontan die Liebe, die Liebe. Wer seine Mission hat und dagegen verstößt, hat nicht die Liebe, er macht es nur als Mission. Ich aber nicht, ich gehe aus Liebe, ich diene meinem Orixá aus Liebe.«¹⁷ Der Besitz und die Vermittlung von Axé verleihen dem sonst ohnmächtigen Menschen Macht und dem bedeutungslosen Habenichtsinde Bedeutung. Die Symbolwelt des Heiligen ersetzt die Bedeutungslosigkeit des Alltags, oder besser gesagt, der im Alltag machtlose und bedeutungslose Mensch wird durch die Symbolwelt des Heiligen zu einem Teil des Geheimnisses des Universums, befähigt, durch die Symbolwelt hindurch den Alltag zu verändern.

In ganz besonderer Weise trifft dies auf die Situation der Frau zu. Sie ist traditionellerweise in der brasilianischen Gesellschaft auf den privaten Bereich der Familie fixiert (»dona de casa«, »rainha do lar«) oder wird als Sexualobjekt des männlichen Machismus angesehen. Im religiösen Bereich der Kirche ist ihre Stellung strukturell nicht anders, auch hier ist sie dem dienenden und sich aufopfernden Mutterbild verhaftet oder wird als sexuelle Verführerin des Mannes marginalisiert. Im Candomblé dagegen steht sie im Mittelpunkt der Heilungsvermittlung, sozusagen als Medium zwischen Himmel und Erde, ganz unabhängig von ihrer Stellung als Mutter, Gattin oder Hure. Sie ist dabei von keiner männlichen Hierarchie abhängig, sondern im Gegenteil sie beruft das männliche Geschlecht in ihr eigenes Terreiro (Kultstätte) und bestellt es sich zu Diensten. Sie wird ehrfürchtig von der männlichen Linie in ihrer Position anerkannt und wächst in ihrer Vorrangstellung mit zunehmender Praxis und fortschreitendem Alter. Sie ist der Garant der religiösen Tradition und kann dieser Tradition ihren individuellen Charakter geben¹⁸. Diese

¹⁷ »Fui despachante de bonde e me aposentei como auxiliar de escritório. Já na CTC, essa Companhia de Transportes Coletivos do Rio. E agora sou escravo do santo. Porém uma escravatura assim dedicada, espontânea. Espontâneo, me agrada, agrada o meu espírito. Além de ter a missão, más espontaneamente, por amor. Por amor. Que é daqueles que tem a missão e vai contrariar, não vai por amor, vai porque tem a missão. Agora não, eu vou mesmo, eu sirvo ao santo por amor« (Pai Valfredo, Belford Roxo, Parque S. José, 25.02.91).

¹⁸ Meine Informantinnen betonten immer wieder, dass ihre religiöse Tradition im Terreiro eigenständig und von keiner anderen Kultstätte oder übergeordneten Instanz abhängig ist. Jede Mãe de Santo ist stolz darauf, einer ganz bestimmten Traditionslinie anzugehören, die in keiner Weise mit einer anderen gleichgesetzt oder gar verwechselt werden darf. Diese individuell geprägte Selbständigkeit bezieht sich auf den Inhalt der Lehre (der Mythologie), den Ablauf der Rituale und Feste, die Initiationsriten, der Disziplin und der Behandlung von Kundschaft. Jede Mãe de

Vorrangstellung im kultischen Bereich überträgt sich auch auf den gesellschaftlichen, so dass eine Mãe de Santo oder eine Filha de Santo¹⁹ auf gesellschaftlicher Ebene hoch angesehen und geehrt wird, wenn auch diese Stellung meistens auf das engere geographische und soziale Umfeld beschränkt bleibt²⁰.

Die Frage nach der Identität des Afrobrasilianers kann daher vom Candomblé her gesehen so beantwortet werden, dass der in seiner sozialen Welt diskriminierte Schwarze und von mannigfachem Unheil geplagte Mensch sich seine eigene heile Welt erbaut, die eine große kosmische Einheit der im Candomblé initiierten Gläubigen mit der Welt der transzendenten Orixás bildet. Diese eine kosmische Welt wird von der universalen, Leben spendenden und Leben erhaltenden Kraft Gottes, dem Axé, durchwaltet. Gläubige wie Orixás besitzen das Axé und können es anderen vermitteln, jeder aber nach Maßgabe seiner spirituellen Fähigkeiten. In diesem Kraftfeld des kosmischen Axé findet der Mensch mit Hilfe der Orixás seinen ihm von Gott vorherbestimmten und zugewiesenen Platz, der seinem Leben den eigentlichen Sinn und Wert, seine Würde und sein Selbstbewusstsein verleiht. Die Identität des Menschen ist zuinnerst mit der Person seines Orixá verbunden, der ihm geistigen Rückhalt, Gesundheit, Wohlergehen, spirituelle Erfahrung (vor allem durch die Trance) und schließlich Axé garantiert, so dass der Mensch seinen spirituellen Auftrag der Heilsvermittlung in dieser Welt voll und ganz durchführen kann. Somit weiß sich der Gläubige als direktes Werkzeug seines Orixá und indirektes Werkzeug göttlichen Heils. Hierin liegt seine eigentliche Identität begründet, die alle äußeren diskriminierenden Umstände des alltäglichen Lebens vergessen macht und auch überwinden lässt.

Santo wacht persönlich über die strenge Einhaltung der von ihr aufgestellten Regeln. Sie selber ist der Maßstab der Orthodoxie und Orthopraxis.

¹⁹ Wörtlich »Tochter des Heiligen«, bezeichnet die im Kult Initiierte und einem Orixá als trancefähiges Medium überschriebene Person.

²⁰ Immer wieder konnte ich feststellen, dass meine Anwesenheit und mein Interesse am Terreiro und an der Person der Mãe de Santo bzw. der Filha de Santo das Selbstbewusstsein dieser Frauen erheblich stärkte. Denn normalerweise begegnet ihnen ein Priester der Katholischen Kirche mit Skepsis, Ablehnung oder sogar offener Feindseligkeit, die sich nicht selten in Androhung von Höllenstrafen äußert. Im öffentlichen Leben sind vor allem die Kultdienerinnen angesehen, weil bei ihnen der »direkte Draht« zur Transzendenz vermutet wird. Literaten, Politiker und andere Personen des öffentlichen Lebens lassen sich gerne in den Terreiros blicken.