Bibliothek

CANDOMBLÉ

P. Aurelian Ramos

CEDIM

Bibliothek
RE17
Institut für Brasilienkunde
METTINGEN

INSTITUT für
BRASILIENKUNDE e. V.

INSTITUTO DE BRASILOLOGIA

4532 METTINGEN
SUNDERSTRASSE 15
TELEFON 05452/544

Seminar

Bibliothek
RE 17
Institut für Brasilienkunde
METTINGEN

P. Aurelian Ramos de
Vasconcelos ofm

Der
C A N D O M B L É

von Bahia als Beispiel einer nicht christlichen Sekte im sozialen Wandel

Referat gehalten am
Seminar für Christliche
Soziallehre und Allgemeine Religionssoziologie der Universität
München
Vorstand:
Prof. Dr. Joachim Giers

Wintersemester 71/72

Der Candomblé von Bahia als Beispiel einer nicht christlichen Sekte im sozialen Wandel

A Einleitung

B I. Kurze Geschichte der Sklaverei in Brasilien

1. Geographische und kulturelle Herkunft der brasilianischen Sklaven
2. Verteilung und Dispersion in Brasilien
3. Abolition

II. Phänomenologie des Candomblékultes

1. Religiöse Komponenten des Synkretismus:
   a) Afrikanische Elemente
   b) Römisch-katholische Elemente
   c) Indianische Elemente
   d) Spiritistische und esoterische Elemente
2. Hierarchische Struktur des Candomblé
3. Modell einer Kulthandlung

III. Kritische Stellungnahme zu sozialen und religiösen Aspekten des Candomblé

1. Soziale Aspekte:
   a) Anfälligkeit bestimmter sozialer Gruppen für den Candomblé
   b) Frequenz der Kulthandlungen und Besucherzahl
   c) Unsittlichkeit und Kriminalität
   d) Medizinische Bedenken
2. Religiöse Aspekte:
   a) Religiöser Primitivismus
   b) Auswirkung für das Christentum

IV. Perspektiven der weiteren Entwicklung und der Möglichkeiten einer Integration

1. Umbanda und Esoterismus
2. Die Position der christlichen Kirchen
3. Möglichkeit einer Integration durch Bildung, christliche Verkündigung und Liturgie

C Schlußwort

Einleitung

Wenn jemand nachts sich in den Randgebieten der brasilianischen Großstädte aufhält, sei es in Rio de Janeiro, Saõ Paulo, Salvador da Bahia, Recife oder Pôrto-Alegre, kann er das dumpfe Dröhnen der "Atabaques" (afrikanische Trommel) hören, das auf die Feier eines afro-brasilianischen Kultes schließen läßt. Wenn er die Kultstätte ausfindig macht, wird er Zeuge einer exotischen Kulthandlung sein, deren Diener und Dienerinnen fast ausschließlich schwarze Menschen sind. Sieht er sich im Reum um, wird er aus der katholischen Kirche ihm vertraute Bilder und Gegenstände finden: einen Altar mit Heiligenfiguren oder -bildern, ein Kruzifix und Kerzen. Im Verlauf der Kulthandlung wird er Gebete hören, die, wenn auch verunstaltet, dennoch eindeutig ihren katholischen Ursprung erkennen lassen. Sonstige Riten, Gesten und Tänze erscheinen dem Besucher vollkommen fremdartig, aus einer ihm unbekannten Kultur und Religion stammend. Dieser Kult ist je nach Religion etwas verschieden und hat auch verschiedene Namen: in Rio de Janeiro und Saõ Paulo heißt er Macumba und Umbanda, in Pôrto-Alegre Batuque, in Salvador da Bahia Candomblé, in Recife Xangô [1] oben im Norden hat er noch andere Bezeichnungen. Diese Kultformen in ihrer jetzigen Erscheinung sind das Ergebnis eines Assimilierungsprozesses, der noch nicht abgeschlossen ist. Eine gemeinsame Linie ist dennoch überall erkennbar; die Fachleute bezeichnen es als die Nagô-Komponente. Der Yoruba-Nagô-Stamm, der sich hauptsächlich im Staat Bahia konzentrierte, stand in einer kulturell höheren Entwicklungsstufe, dadurch ist sein Einfluß über die anderen Stämme auch in den religiösen Formen erklärbar. Deswegen versuchen wir hier den Candomblé von Bahia, wo der Nagô-Ritus am stärksten vertreten ist, als Modell der afrikanischen Religion in Brasilien vorzustellen.

Wie kam es dazu, daß eine solche Religion sich in einem christlichen-katholischen Land wie Brasilien verbreiten konnte? Um dieses Phänomen zu verstehen, müssen wir versuchen, seinen geschichtlichen Hintergrund zu erhellen. Deswegen, bevor wir uns mit dieser Religion näher befassen, die in einer analogen Terminologie auch Sekte genannt wird, holen wir etwas aus und vergegenwärtigen uns kurz die Geschichte der Einwanderung der Negersklaven nach Brasilien.

I. Kurze Geschichte der Sklaverei in Brasilien

In der Mitte des 15. Jahrhunderts (1), nach den Kämpfen zwischen Christen und Mauren, intensivierte sich der Sklavenhandel in Europa, besonders in Portugal und Spanien. Sevilla ist in dieser Zeit zu einem bekannten Sklavenmarkt geworden. Die Portugiesen haben sich an der Goldküste niedergelassen und Sklavenhandel in der ganzen westlichen Küste Afrikas betrieben. In die Neue Welt sind die ersten Sklaven um 1502 gekommen und zwar nach Santo Domingo. Von da an haben portugiesische, spanische, französiche, englische und holländische Gesellschaften Sklaven in alle Länder Amerikas transportiert.

Wir wissen nicht genau, wann die ersten Sklaven nach Brasilien gekommen sind. Überhaupt liegt die ganze Geschichte der Sklaverei in Brasilien ziemlich im Dunkel, weil durch ein Dekret des damaligen Ministers Rui Barbosa, vom 14.12. 189o, zweieinhalb Jahre nach der Abschaffung der Sklaverei in Brasilien, alle Dokumente die Sklaverei betreffen, verbrannt werden sollten, um aus der Geschichte Brasiliens den unseligen Makel der Sklaverei zu entfernen. Die Intention war edel, die Auswirkung für die geschichtliche Forschung unermeßlich. Der erste mit Sicherheit feststellbare "terminus post quem" ist das Jahr 1538, in dem die ersten Sklaven aus Guinea nach Bahia transportiert wurden.

Von da ab, drei Jahrhunderte lang bis 185o, hat Brasilien schätzungsweise 5.ooo ooo Sklaven aus Afrika importiert, die zu einem integrierenden Bestandteil seiner Bevölkerung geworden sind und von Anfang an einen entscheidenden Beitrag zur wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Evolution des Landes geleistet haben.

1. Geographische und kulturelle Herkunft der brasilianischen Sklaven

Um die sozialen, religiösen und kulturellen Eigenschaften der nach Brasilien eingewanderten Sklaven zu verstehen, ist es notwendig, von ihrer verschiedenen Herkunft aus Afrika zu wissen. Die Ergebnisse der Forschungen der brasilianischen Ethnologen und Anthropologen dieses Jahrhunderts haben erwiesen, daß nicht alle nach Brasilien eingeführten Sklaven Angehörige der Bantu-Stämme waren, wie Spix und Martius (2) im vorigen Jahrhundert noch angenommen hatten. Heute teilen wir das Herkunftsgebiet der brasilianischen Afrikaner in drei Zonen, deren jede für sich eine gewisse kulturelle Einheitlichkeit aufweist. Die ersten Sklaven kamen aus der damaligen portugiesischen Kolonie Guinea, deren Territorium sich vom jetzigen Senegal im Norden bis zur Pfefferküste (Sierra Leone) im Süden erstreckte. Die zweite Zone umfaßte die Länder an der nördlichen Linie des Guineagolfes. Sie hieß Minenküste und hatte drei Teile: die Elfenbeinküste, die Goldküste (das heutige Ghana) und die Sklavenküste (Dahomey und Nigeria). Die dritte Zone bestand aus dem Kongo, Angola und Moçambique.

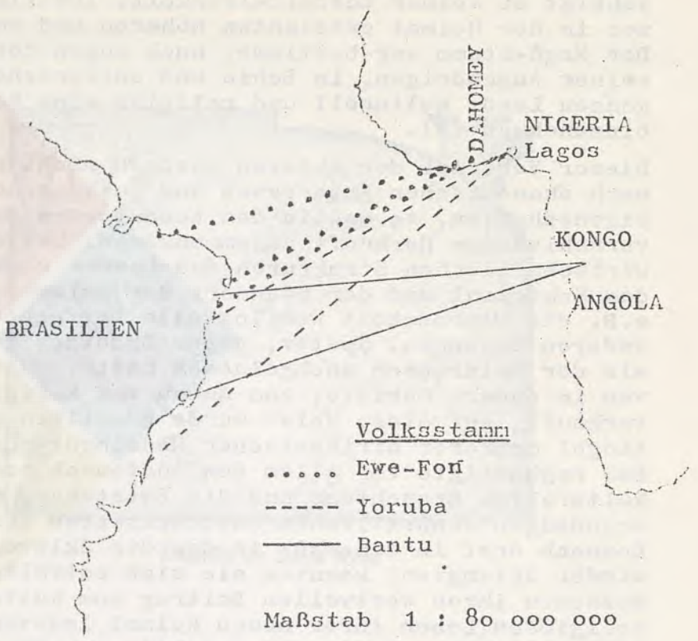
Sprachlich können wir die Stämme dieser drei Zonen in zwei große Gruppen einteilen: Die Völker aus Guinea und aus der Minenküste sprachen sudanesisch, die Stämme aus dem Kongo, Angola und Moçambique sprachen Bantu. Diese beiden Sprachen haben mehrere Dialekte, je nach Stämmen, Kulturen und Religionen. Wenn wir die Islamisierung im Westsudan in Betracht ziehen, ergibt sich ein weiteres Kriterium und wir können eine dreifache Einteilung der Negerkulturen aufstellen, die nach Brasilien übergesiedelt sind.

Seit Arthur Ramos, der eine Erweiterung der von Herskovits vorgeschlagenen Einteilung versucht hat, wird die folgende Gruppierung angenommen (3):

a) Sudanesische Kulturen der Stämme an der Küste des Guineagolfes: Yoruba-Nagô (aus Nigeria), Gêgê (aus dem Dahomey) und Fanti-Ashanti aus der Goldküste (Ghana);

b) Islamisierte guineanisch-sudanesische Kulturen der Stämme Haussa, Tapa, Mandinga und Fulah aus dem Inland von Guinea und Westsudan;

c) Bantu-Kulturen umfaßend die Stämme vom Kongo, Angola und Mocambique.



Schon in ihrer Heimat hatten die Stämme der Minenküste Kontakt untereinander und schon dort begann der Prozeß des kulturellen und religiösen Synkretismus. Durch die Wirren der Gefangennahme und Sklaverei kamen die Neger der verschiedenen Stämme zu engerem Kontakt und das gemeinsame Schicksal und Elend verwischte ein wenig die Stammeseigenschaften. Trotzdem kann man noch in Brasilien die Spuren der verschiedenen Kulturen verfolgen.

2. Verteilung und Dispersion in Brasilien

Die Verteilung der Sklaven geschah marktgemäß nach den ökonomischen Interessen des Landes und den entsprechenden Qualitäten der Arbeitskräfte. Die großen Sklavenmärkte waren die Hafenstädte von Salvador da Bahia, Rio de Janeiro und Recife. Die ersten Sklaven aus Guinea wurden in den Staaten Pernambuco und Bahia im Ackerbau eingesetzt und siedelten sich vorwiegend in der Küstenzone an,

wo Zuckerrohr angebaut wurde. Später wurden sie auch an die Grundbesitzer von Grão-Pará im Amazonasgebiet verkauft. Die Sklaven aus dem Kongo, Angola und Moçambique, die im 17. Jahrhundert kamen, wurden ebenfalls für den Zuckerrohranbau verkauft und in der ganzen Küstenzone Brasiliens verstreut. Die fähigsten und daher auch die teuersten Sklaven stammten jedoch aus den Ländern des Guineagolfes, der Minenküste. Der Hafen von Bahia war der große Umschlagplatz dieser Sklaven. Von dort wurden sie ins Inland, in den Staat Minas Gerais versetzt, wo sie in den Bergwerken und Flußbetten nach Gold und Diamanten suchen mußten. Viele von ihnen aber wurden in Bahia selbst erworben und dienten dort im Haushalt wohlhabender Herrschaften. Besonders der Yoruba-Nagô-Stamm war sehr geschätzt ob seiner Geschicklichkeit, Intelligenz und seines in der Heimat erreichten höheren und sozialen Status. Der Nagô-Stamm war bestimmt, auch wegen der großen Anzahl seiner Angehörigen, in Bahia und entsprechend auch im ganzen Land, kulturell und religiös eine Führungsstelle einzunehmen (4).

Dieser Vertrieb der Sklaven geschah nicht ausschließlich nach ökonomischen Interessen und entsprechenden Stammeseigenschaften, so daß in den bedeutenden Zentren Sklaven verschiedener Herkunft zusammenkamen. Mit dem Wandel der wirtschaftlichen Strukturen des Landes wechselten auch das Schicksal und der Standort der Sklaven. So absorbierte z.B. die Minenarbeit wahllos alle verfügbaren Kräfte aus anderen Gegenden. Später, gegen Ende des 18. Jahrhunderts, als der Goldrausch nachgelassen hatte, wurden die Sklaven in andere Gebiete, zum Anbau von Kaffee und Baumwolle, verkauft. Auf diese Weise wurde Brasilien zu einem Schmelztiegel mehrerer afrikanischer Menschentypen und Kulturen. Das begünstigte vor allem den Austausch religiösen und kulturellen Brauchtums und die Entstehung einer in den Grundzügen einheitlichen Ausdrucksweise des Kultlebens. Dennoch erst in dem Maß, in dem die Sklaven ihre Freiheit wieder erlangten, konnten sie sich entfalten und als freie Menschen ihren wertvollen Beitrag zum kulturellen und religiösen Leben ihrer neuen Heimat leisten. Wir rekapitulieren deswegen hier die wichtigsten Phasen dieses Unterfangens.

3. Der Weg zur Abolition (5)

Die Neger waren gute Arbeitskräfte, aber schlechte Sklaven. Sie mußten dafür büßen, daß die Eingeborenen nicht für die Sklaverei taugten und ihre Leistungen entsprechend irrentabel waren. Zudem hatten sie nicht, wie die Eingeborenen, den Schutz der katholischen Missionare. Im Gegenteil, ihre Sklaverei wurde von den Missionaren geduldet, um eben die Eingeborenen zu schützen und schonen. So haben die Sklaven selbst das Unternehmen ihrer Befreiung in die Hände genommen. Sie flüchteten immer wieder von ihren Arbeitsplätzen, trotz der hohen Strafen, die sie bei ihrer Rückführung erwarteten, und bildeten Gruppen, die sich bis zum Tod heldenhaft verteidigten. In Bahia, rebellierten die Sklaven am meisten, denn dort lebten ja die Aristokraten unter den Sklaven, diejenigen aus Nigeria, Dahomey und Westsudan. Diese letzten waren islamisiert

und beanspruchten für ihre Aufstände zusätzlich den Charakter eines heiligen Krieges. Das berühmteste Beispiel der Insurrektion war die Negerrepublik von Palmares im Staat Alagoas, die 67 Jahre (1630-1697) dauerte. Aus flüchtigen Sklaven entstanden, entwickelte sie sich zu einer wirtschaftlichen und politischen Organisation höherer Bedeutung, mit ca. 20.000 Einwohnern. Die Neger gaben dem entstehenden brasilianischen Nationalismus das erste Beispiel ihrer Solidarität, Selbständigkeit und Führungskapazität. Sie leisteten Widerstand gegen die portugiesischen Regierungstruppen bis zum Ende. Um den Soldaten zu entgehen stürzten sich ihre Führer von hohen Felsen.

Desenho de Santa Rosa

Eine andere Möglichkeit der Befreiung war das Sich-freikaufen. Durch individuelle und kollektive Initiativen wurden in Brasilien viele Sklaven freigekauft. Es entstanden Brüderschaften, wie die des Rosenkranzes, des schwarzen Hl. Benedikt von Palermo (Fest am 4. April), der Hl. Iphigenia und andere, die mit den Beiträgen ihrer Mitglieder Sklaven freikauften.

Die eigentliche Befreiungsbewegung (campanha abolucionista), die das ganze Land umfaßte und Vertreter aller sozialen Schichten mit sich riß, fing erst im 19. Jahrhundert an. Ab 1850 wurden offiziell keine Sklaven mehr nach Brasilien eingeführt. Durch sukzessive Gesetze erfolgte schrittweise die totale Befreiung. 1871 wurde das Gesetz des "freien Schoßes" (lei do ventre livre) erlassen, wodurch alle Neugeborenen frei wurden und 1885 folgte ein neues, das alle Sklaven bei Erreichen des 60. Lebensjahres befreite. Politiker, Künstler und Dichter hatten sich im ganzen Land für die Abschaffung der Sklaverei eingesetzt. Am 13. Mai 1888 unterzeichnete die Kronprinzessin Dona Isabel, in Abwesenheit ihres Vaters Dom Pedro II., das "Goldene Gesetz", das die Sklaverei in Brasilien abschaffte.

Als freie Menschen arbeiteten die Neger meistens als Lohnarbeiter weiterhin bei ihren früheren Herren, viele aber gingen in die Städte und versuchten ihr Leben zu meistern als Handwerker und in freien Berufen. Von nun an konnten sie sich auch in ihrem religiösen Leben spontaner äußern. Der Kontakt mit der christlichen Umwelt beeinflußte ihre eigene Religiösität und erweiterte ihre Kultformen. Es entstand eine neue Religion, die im Wesentlichen ihren afrikanischen heidnischen Ursprung beibehielt, zugleich aber auch andere Elemente aufgenommen hat.

II. Die Phänomenologie des Candomblé

1. Komponenten des religiösen Synkretismus

Das Modell einer Kulthandlung des Candomblé wird erst verständlich sein, wenn seine Elemente vorher näher betrachtet und studiert werden. Deshalb soll zuerst von den Komponenten des religiösen Synkretismus die Rede sein.

a) Mythische Elemente afrikanischen Ursprungs

Allen afrikanischen Stämmen scheint die Vorstellung eines "obersten Gottes" oder Himmelsgottes gemeinsam gewesen zu sein. Bei den Nagô- und Gêgê-Stämmen wurde er Olorum genannt, bei den Bantu-Stämmen hieß er Zambi. Himmelsgott, Vater der Götter und Menschen. In der heutigen Kultpraxis überlebt nur noch der Name des obersten Gottes, obwohl die Kultanhänger Wert darauf legen zu erklären, daß sie eine ursprünglich und wesentlich monotheistische Religion vertreten, die nach ihrer Ansicht älter und ehrwürdiger ist als der Monotheismus des Judentums, des Christentums und des Islams (6). In der Kultpraxis ist aber Olorum der verborgene Gott. In den "Terreiros" (Kultstätten) herrschen die Orixás, seine Untertanen. Wie im vorchristlichen Afrika finden wir hier im afro-brasilianischen Kult einen theoretischen, diffusen Monotheismus und einen praktischen, klaren Polytheismus (7).

Der Ursprung der Orixá-Mythologie liegt im Dunkel. Arthur Ramos nennt die Orixás "anthropomorphe afrikanische Gottheiten" (8). Nach dem Nagô-Glauben waren fast alle Orixás privilegierte Wesen, mit Sonderkräften ausgestattet, die sie befähigten, die Naturkräfte zu überwinden. Daher wurden sie unsterblich und vergöttlicht (9). Es gibt aber keine einheitliche Auffassung von diesen Wesen bei den verschiedenen Stämmen. Die Nagô-Überlieferung hat sich am meisten durchgesetzt. Der Orixá hat, in unserer heutigen Terminologie ausgedrückt, sowohl transzendente wie immanente Züge, denn er wird angerufen, steigt herab und identifiziert sich mit dem jeweiligen, konkreten Menschen, in dem er sich verkörpert. Die Persönlichkeit des Menschen ist auswechselbar. Bei der Epiphanie der Orixás geschieht eine Identifikation der Macht mit dem Besessenen, dessen Körper Werkzeug wird, oder "cavalo" (Pferd), das die Macht trägt. Dadurch erreicht der Mensch die Verbindung mit dem Geist und kann ihm seine Anliegen vortragen.

Die Zahl der Orixás (bei den Gêgê-Stämmen heißen sie Vodum) ist nicht feststellbar. Der Prozeß begann schon in Afrika und führte zur Vermehrung der Gottheiten und ihrer

untergeordneten Wesen. Bei ihrer Fähigkeit mehr zur Dynamik als zur Statik, mehr zur Konfusion als zur Distinktion und Exaktheit waren die Neger eher geneigt zur Pluriformität als zur Uniformität in ihren religiösen Ausdrucksmöglichkeiten. "Animistische und totemistische Vorstellungen sowie die magische Grundhaltung der Schwarzen, die sie mit allen primitiven Völkern gemeinsam haben, sind die Voraussetzungen für das gesamte Phänomen, das mit rationalen Kriterien nicht zu erfassen ist" (1o). In Brasilien erfuhr diese Religion eine Erweiterung durch die Heranziehung christlicher, indianischer und spiritistischer Elemente. Das hatte zur Folge, daß die Orixás dem Prozeß der Akkulturation unterworfen wurden, die ihre Gläubigen selbst mitmachen mußten. Deswegen werden sie jetzt anders interpretiert als im Ursprungsland. Es ist schwer, das Ausmaß dieser Entwicklung auszumachen, weil in Afrika diese Religionen entweder nicht mehr existieren oder sich gleichfalls verwandelt haben. Die brasilianischen Neger allerdings sind überzeugt, den afrikanischen Traditionen treu geblieben zu sein.

Das Wort Orixá kommt aus der Nagô-Sprache und bedeutet "imago", Bild, Statue (11). Es gibt auch andere etymologische Hypothesen. Die Orixás haben menschliche (antropomorphe) Eigenschaften, die aus den allgemeinen Lebensgewohnheiten der Neger abstrahiert wurden. Sie rauchen, trinken, haben ihre Lieblingsspeisen und - Farben. Sie sind an bestimmten Charaktereigenschaften zu erkennen.

Kurz sollen hier die bekanntesten Orixás mit ihren Namen und Eigenschaften, so wie sie heute in Bahia verehrt werden, vorgestellt werden. Gleichzeitig werden die ihnen entsprechenden katholischen Heiligen angeführt (12). Die Nagô-Terminologie hat sich von Bahia aus im ganzen Land verbreitet.

Oxalá (Orixalá, Obatalá) ist der höchste Orixá. Er ist Sohn des Himmelsgottes Olorum. Es ist schwer auszumachen, inwieweit seine Sonderstellung erst die Folge seiner Identifizierung mit Jesus Christus, genauer mit Nosso Senhor do Bonfim (Unser Herr vom Guten Ende) ist. In Bahia werden ihm die höchsten Ehren am 1. Januar erwiesen, wenn die katholische Kirche das Fest des Senhor do Bonfim in der großen Wallfahrtskirche feiert. Er gilt als Vater aller Orixás. Er sorgt für die Erhaltung des menschlichen Geschlechts, indem er über die Fruchtbarkeit der Menschen wacht.

Xangô ist der Orixá des Donners und des Blitzes, sowie der Wasserfälle. Er kann männlich oder weiblich sein. Daher, je nach Regionen, seine Identifizierung mit den Heiligen Hieronymus, Antonius und Barbara.

Oxossi (Oxoce) ist der Orixá des Waldes und der Jagd. Er wird als der Heilige Georg dargestellt und verehrt.

Ogun ist der Gott des Eisens, der Schmiede, der Krieger und aller, die mit Eisen umgehen. Am häufigsten wird er mit dem Hl. Antonius von Padua identifiziert, dem die Portugiesen in Bahia den Rang eines Kapitäns des Heeres verliehen haben. Neben Oxossi entspricht er am meisten dem männlichen Wesen.

Omolu (Abalauê, Abaluaiê, Obaluaiê) ist der Pockengott oder Pestgott. Er ist der Arzt der Armen, zeigt als soldar

rechtzeitig das Herannahen von Epidemien und heilt auch andere Krankheiten. Er wird dem Heiligen Lazarus, Benedikt, Rochus und Sebastian gleichgesetzt.

Oxumarê, Orixá des Regenbogens, wird mit dem Hl. Bartholomäus identifiziert.

Die weiblichen Orixás sind fast alle Wassergottheiten.

Nanã ist die Älteste und Mutter aller Orixás. Sie wird als die Hl. Anna gefeiert.

Yemanjá, die berühmteste Wassergöttin, wird mit der Jungfrau Maria identifiziert, meist unter der Bezeichnung von Nossa Senhora da Imaculada Conceiçaõ (von der unbefleckten Empfängnis).
Zu ihrer Ehre werden am 8. Dezember und am 2. Februar öffentliche Prozessionen am Meer gehalten, dann werden ihr mit Booten Opfergaben ins Meer gebracht: Körbe mit Blumen, Puder, Kämme, Seife und Parfüm, alles, was sie für ihre Toilette braucht. Sie liebt die schönen Strände von Bahia und den geheimnisvollen Abaeté-See, wo sie im tiefen, dunklen Wasser besonders gern wohnt. Ohne Yemanjá ist Bahia unvorstellbar.

Fig. 33 – Oxisi Yemanjá (Colleção Nina Rodrigues).

Yansã, die Frau Xangôs, regiert Winde und Stürme. Sie ist die Heilige Barbara des Candomblé und in Bahia auch sehr beliebt.

Oxun, die Göttin der Brunnen und Bäche, wird wie Yemanjá mit der Jungfrau Maria gleichgesetzt, in Bahia mit Nossa Senhora das Candeias (Madonna der Öllampen). Ihr Fest wird am Lichtmeßtag, am 2. Februar, gefeiert.

Sehr beliebt in Bahia sind auch die Zwillinge: Ibêji. Sie sind untergeordnete Geister und Beschützer der Kinder. Sie werden mit den Heiligen Cosmas und Damian identifiziert. An ihrem Festtag veranstalten viele Familien ein Mahl für eingeladene Kinder. Es wird gesungen und getanzt.

Eine besondere Stellung in diesem Pantheon nimmt Exu ein. Manche Autoren (z.B. Arthur Ramos) rechnen Exu zu den Orixás, aber es muß ein Unterschied gemacht werden.

Edison Carneiro nennt Exu "Bote der Orixás", Vermittler zwischen den Orixás und den Menschen (13). Als solcher wird er in allen Kulthandlungen gleich am Anfang verabschiedet und wird mit den Wünschen der Menschen zu den Orixás gesandt. Exu ist ein ambivalenter Geist und wurde immer mehr von den Menschen mit der Verrichtung böser Zauber beauftragt. Dadurch wurde er immer mehr als menschenfeindlicher Geist, als böse Macht verstanden und gefürchtet. Er wird im allgemeinen mit dem Teufel der christlichen Tradition identifiziert. Ihm werden an den Wegkreuzungen Opfer dargebracht, die sogenannten "Despachos"(Zauber).

Sie bestehen aus einem Paket mit verschiedenen Speisen, meist Hühnerfleisch, Zigarren, Zuckerrohrschnaps, Geldscheinen oder Münzen, Stoffpuppen, Kerzen und anderen Gegenständen. Es ist unerläßlich, sich mit Exu auf guten Fuß zu stellen, da er sonst im Leben Unheil anrichtet. Man kann ihm aber auch Opfer bringen, damit er anderen Menschen Unheil stiftet. Es gibt in Analogie zu den Orixás eine Unzahl untergeordneter Exus: Exu der Winde, der Wegkreuzungen, der Flüsse, der sieben Wasserfälle, der Wälder, der Friedhöfe und viele andere noch.

Despachos

b)Römisch-katholische Elemente

"Die jahrhundertealte Symbiose mit dem von Heiligenkult und Reliquienverehrung geprägten Populärkatholizismus hat die seltsamsten und mannigfaltigsten synkretistischen Formen entstehen lassen" (14). In einem Terreiro finden sich fast alle Gegenstände katholischer Volksfrömmigkeit. Je nach dem Namen der verehrten Orixás, und somit auch der ihnen entsprechenden Heiligen, finden sich Statuen des Heiligen Georg, des Hl. Sebastian, der Heiligen Barbara, des besonders beliebten Heiligenpaares Cosmas und Damian. Brennende Kerzen, Muttergottesbilder, Votivgegenstände erinnern an katholische Wallfahrtsstätten und ländliche Kapellen. Der grundlegende synkretistische Vorgang der Identifizierung der afrikanischen Orixás mit katholischen Heiligen ist ein religionsgeschichtliches Faktum. Es handelt sich nicht nur um eine äußerliche Übernahme katholischer Vorstellungen, sondern es besteht eine innere Affinität zwischen den übernommenen populärkatholischen Elementen und der magisch-mythischen Welt des Orixá-Glaubens. Reliquien und Amulette wurden zu Fetischen und verloren ihren kirchlichen Symbolgehalt. Worte aus der Meßliturgie verwandelten sich in magische Formeln. So dürfen beispielsweise manche Candomblé-Kulthandlungen erst stattfinden, wenn vorher eine Litanei gebetet worden ist. Im Monat Mai werden in vielen Terreiros Litaneien zu Ehren von Unserer Lieben Frau von der unbefleckten Empfängnis gebetet oder gesungen" (15). Oder die

Kulthandlungen beginnen etwas später als sonst, weil die Frauen zuerst in die Maiandacht gehen. An den ersten 13 Junitagen werden "Trezenas" (13tägige Andachten) zu Ehren des Hl. Antonius gehalten. Vor bestimmten magischen Handlungen, wie vor den Initiationsriten, müssen die Mitglieder eines Candomblé die Messe besuchen, so daß diese direkt in das magische Zeremoniell einbezogen ist. Der Priester ahnt es oft nicht; jedenfalls kann er sich nicht dagegen wehren. In den Prozessionen zu Ehren der Muttergottes oder des Herrn Jesus von Bonfim gehen oft Candomblé-Gläubige in ihre kultische Gewänder gekleidet. Die Waschung der Kirche von Bonfim am Vortag des großen Festes entwickelte sich zu einem afrikanisch-christlichen Rituell. Die Blumenmengen, die während der Schiffprozession als Opfer für Yemanjá dem Meer anvertraut werden, sind durchaus mit der Fülle der Blumengaben vergleichbar, mit dem das katholische Volk das Standbild der Muttergottes schmückt bei der traditionellen Schiffsprozession zu Ehren Unserer Lieben Frau der Seeleute in der Bucht von Bahia.

Zentrale biblische Gedanken wurden nicht übernommen. Dafür wurden alle mythischen Elemente der Bibel aus dem Zusammenhang gerissen und in der eigenen Vorstellungswelt eingeordnet. So gelangte die Engelvorstellung zu zentraler Bedeutung. Die Orixás, die den Namen katholischer Heiliger tragen, werden oft als persönliche Schutzengel verehrt.

Dieser Synkretismus war zur Zeit der Sklaverei eine mächtige Waffe, die die Neger mit Geschick benutzt haben. Ohne sie wären wahrscheinlich gleich in der ersten Zeit ihre religiösen Traditionen verlorengegangen. Am Anfang war dieser Synkretismus das Ergebnis der Akkulturation. Die Portugiesen verboten den Sklaven die Pflege ihrer Religion und zwangen sie zum Empfang der Taufe und überließen sie dann ihrem eigenen Schicksal. Es war für die Missionare schwer, die Sklaven zu katechisieren, weil sie die afrikanischen Sprachen nicht beherrschten. Außerdem gingen die Sklaven nicht oft zur Messe, da es schwer war, Herren und Sklaven in einer Messe zu versammeln und es nicht genug Priester gab, um eigene Messen für die Sklaven zu halten (16). So täuschten die Neger ihren Herren den katholischen Glauben vor, indem sie ihren Orixás die Namen katholischer Heiligen gaben und beteten weiterhin ihre afrikanischen Gottheiten an. Als sie deswegen polizeilich verfolgt wurden, fanden sie Schutz unter dem Mantel der katholischen Heiligen. Aber der Prozeß des Synkretismus schritt fort und beschränkte sich nicht nur auf die neue Benennung der Orixás. Die Ereignisse der Geburt und des Todes Christi wurden auch mitgefeiert. Je fähiger die Neger wurden, die katholischen Elemente zu assimilieren, desto komplexer wurde der Synkretismus.

c) Mythische Elemente indianischen Ursprungs (17)

Der Kontakt zwischen Negern und Indianern war nie sehr rege; dennoch hat auch das indianische Element in dem synkretistischen Prozeß mitgewirkt. Berührungspunkte zwischen der afrikanischen und der indianischen Mythologie ergaben sich in der ans Unwahrscheinliche grenzenden Ähnlichkeit beider von Magie und Fetichismus geprägten Welten. Religiös-magische Gebräuche, wie etwa die magische

Heilpraxis, glichen einander selbst in Einzelheiten. Die Orixá- und Exu-Mythologie fand bei den Indianern weitgehend analoge Vorstellungen. Auch die Indianer glaubten an eine Unzahl von Geistwesen, die an Flüssen, Quellen, Seen und Wäldern wohnten. Sie waren den Menschen teils freundlich, teils feindlich gesinnt. Die Waldgeister Jurupari und Anhangá bei den Tupi-Guarani-Stämmen waren ein Äquivalent zu den Exus der Afrikaner. Der höchste Gott hieß Tupã, ein Donner- und Blitzgott wie Xangô. Yara, Mãe d'água (Mutter des Wassers) genannt, ist die Flußnymphe der indianischen Mythologie, das Pendant zu Yemanjá. Sonne und Mond werden angebetet als Guaraci und Jaci.

Das Tier spielt eine große Rolle im Kultleben und in der Sagenwelt der Indianer. Menschen können sich in Tiere verwandeln und umgekehrt. Der Verstorbene kann als Tier zu den Lebenden zurückkehren. Diese mythologischen Tierwesen entsprechen in etwa den Orixás der Schwarzen. Im Gegensatz zur Kultpraxis der Afro-Brasilianer spielte bei den Indianern die Verbindung mit den Toten eine wichtige Rolle. Aber auch bei den Negern aus Angola fand sich ein ähnlicher Ahnenkult. Später greift gerade hier der kardecistische Spiritismus ein und es entwickeln sich im Süden des Landes die Formen der Umbanda und Quimbanda.

Die Kultstätten mit indianischem Einfluß werden "Terreiros de caboclo" (Mischling zwischen Indianern und Weißen) genannt und ihre höchste Autorität ist der Pajé, der Medizinmann. Eine Charakteristik dieses candomblé de caboclo ist der Gebrauch des Tabaks. Die sakralen Rauchriten gehen sicher auf indianische Gebräuche zurück, z.B. auf die magischen Heiligungszeremonien. Tabakrauch und Zuckerrohrschnaps werden zur Einleitung der Ekstase verwendet. Die streng afrikanische Richtung lehnt den rituellen Gebrauch des Tabaks ab.

Die Beliebtheit des Candomblé de caboclo steht im Zusammenhang mit der brasilianischen Indianerromantik, etwa in der Literatur. Die Caboclos haben ein starkes Selbstbewußtsein gegenüber dem Neger und dem Mulatten aufgrund ihrer Abstammung von den Ureinwohnern des Landes.

d) Spiritistische und esoterische Elemente

Es wird hier nur auf diese Elemente hingewiesen, später wird noch davon die Rede sein.

2. Hierarchische Struktur des Candomblé

Die Kultstätten des Candomblé sind selbständige Einheiten für sich, und die Kultdiener und -dienerinnen werden streng hierarchisch eingegliedert.

Der Leiter des Kultortes und der Kulthandlung wird Pai de Santo (Vater des Heiligen) oder Mãe de Santo (Mutter des Heiligen) genannt, je nachdem ob es sich um einen Mann oder eine Frau handelt. Gebraucht werden auch die Namen aus der Yoruba-Nagô-Sprache: Babalorixá oder Babalaô für den Mann und Yalorixá für die Frau. Um Vorsteher eines Candomblé zu werden muß jemand in der Regel eine Initiation von wenigstens sieben Jahren mitgemacht haben. In Bahia werden die bekanntesten Candomblés von Mães de Santo geleitet. Sie sind gewöhnlich ältere und ehrbare Frauen, die ihr ganzes Leben im Candomblé verbracht haben

und strahlen von sich Autorität und Respekt aus. Die Pais de Santo sind bei weitem nicht so beliebt. Sie haben oft durch ihre unredlichen Heilpraktiken und Zaubereien zum Verruf des Candomblé beigetragen. Der Vorsteher des Candomblé übt seine Autorität über alle seine Untertanen, besonders aber über die Filhas de Santo (Töchter des Heiligen) aus. Es ist eine geistige Gewalt, die oft ziemlich tief in die private Sphäre reicht. Die Funktion des "chefe de Terreiro" bezieht sich auf die Organisation des Kultes und die Erhaltung der Überlieferung. Im Kult identifiziert er die Orixás bei ihrer Ankunft. Er hat allein über die Eignung seiner Leute für die Kulthandlung zu befinden. Ihm unterstehen mehrere Diener und Dienerinnen.

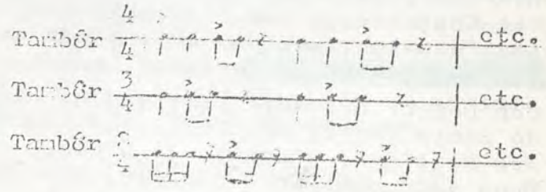
Der Mãe de Santo folgt unmittelbar, als ihre eventuelle Nachfolgerin, die Kleine Mutter (Yá kékérê). Sie steht in engerem Kontakt mit den Filhas de Santo und sorgt für sie.

Der Axogun ist der für das Schlachten der Opfertiere zuständige Mann. Die Orixás nehmen nur saubere Opfergaben an.

Die Ogans sind die Beschützer des Candomblé und haben für den Ruf der Kultstätte zu sorgen. Sie bilden den Konsultationsrat. Ihrer Investitur geht eine Initiationszeit von 17 Tagen voraus, die sie im Candombléhaus in vollständiger Enthaltsamkeit verbringen müssen.

Unter diesen Ogans werden die Atabaquesspieler ausgewählt.

Erst nach diesen kommen die Filhas de Santo. Sie bilden das Rückgrat des Candomblé. Sie müssen ihre kultischen Gewänder selbst kaufen und aus eigenen Mitteln die Opferspeisen für die Orixás besorgen. Die Filhas haben sich meist in ihrer Jugend dazu berufen gefühlt, einen bestimmten Orixá zu empfangen. Die Mãe de Santo wird aufgrund ihrer divinatorischen Funktion zuletzt die Berufung und die Zugehörigkeit zu dem Orixá feststellen. Darauf folgt die Initiationszeit, die sich bis auf ein Jahr erstrecken kann. Eine Zeitlang müssen die Bewerberinnen im Candombléhaus leben und sich bestimmten Purifikationsriten unterziehen. Sie müssen die verschiedenen Rhytmen des Atabaquesspieles wiedererkennen lernen und danach tanzen.



Die letzten 17 Tage verbringen sie in einem kleinen Zimmer des Candombléhauses in vollkommener Zurückgezogenheit. Sie werden enthaart und mit Wasser und Blut einmassiert. Am

letzten Tag werden die Orixás herabkommen. Am Freitag vor den letzten Weiheriten müssen die Novizinnen (wie sie auch genannt werden) der Messe in der Kirche vom Senhor do Bonfim beiwohnen. Die letzten Riten finden im kleinen Zimmer des Candomblé statt: sie werden mit dem Blut geopferter Tiere übergossen. Dann werden sie den Gläubigen als "fertige" Filhas vorgestellt.

Den Filhas unterstehen die "ekedes", die ihnen bei der Trance beistehen, damit sie sich nicht verletzen.

Wir sehen aus dieser Reihe von Dienern und Dienerinnen, daß der Frau eine wesentliche Rolle im Candomblé zukommt.

3. Modell einer Kulthandlung

Wie schon erwähnt, gibt es eine Vielfalt von Riten im Candomblé. Es läßt sich dennoch bei den öffentlichen Versammlungen eine Grundstruktur des Zeremoniells erkennen, die aus dem Nagô-Ritus stammt.

Normalerweise sollte jedes Fest mit einer "matança", einer Sch-lachtung von Opfertieren, beginnen. Sie wird nicht öffentlich abgehalten, sondern im Pegi, im Altarraum, nur die Maè do Santo und einige Filhas dürfen anwesend sein. Nach diesem Opfer kommen alle in der Vorhalle zusammen, in der die Gläubigen auf sie warten.

Zunächst wird Exu verabschiedet, damit er den Verlauf der Kulthandlung nicht stört. Man tut dies in einer höflichen Form mit Gesängen und Tänzen, während eine designierte Filha herumtanzt und etwas von den Opferspeisen vor die

Haustür streut, damit Exu draußen bleibt. Danach bereitet man sich für den Empfang der Orixás vor. Oft werden hier Gebete eingefügt, an Maria und an andere Heiligen. Die Gläubigen werden auch begrüßt. (19)

Nun beginnt der Hauptteil der Versammlung mit Gesängen zu den entsprechenden Orixás, meist drei Lieder für jeden, mit ihren speziellen Rhythmen in der Trommelbegleitung. Da jede Filha, eine Dienerin eines bestimmten Orixá ist, muß sie für ihn tanzen, wenn die Trommel seine Rhythmen schlagen. Wenn der Orixá kommt, gerät sie in Konvulsionen und wird von ihm besessen. Sie ist die Inkarnation des Orixá geworden. Die Gläubigen können Bitten an sie herantragen. Je nach der Zahl der Filhas verlängert sich dieser Teil der Kulthandlung. Die "ekedes" assistieren den Filhas und tragen sie auf einen Wink der Maë hin ins Innere des Hauses. Dort werden die speziellen Gewänder der Orixás angezogen. Dann kehrt die bunte Prozession zurück in die Halle. Jetzt tanzen die Filhas, eine nach der anderen, für ihren entsprechenden Orixá und sprechen mit den Gläubigen. Die Maë de Santo wird von ihnen besonders begrüßt: sie werfen sich auf den Boden und küssen ihre Hände. Gegen Mitternacht geht das Fest in der Regel zu Ende.

III. Kritische Stellungnahme zu sozialen und religiösen Aspekten des Candomblékultes

1. Soziale Aspekte

So faszinierend auch ein Besuch beim Candomblé sein mag, so muß man doch Bedenken gegen diesen Kult erheben. In Brasilien sind die Meinungen geteilt. In kulturhistorischen Kreisen möchte man diese Riten konservieren, als Belege für eine in Afrika verschwindende Religion. Man ist stolz darauf, daß in Brasilien diese Kulturen weiter bestehen und mit brasilianischen Elementen bereichert werden. Andere Interessenten, wie die Touristengesellschaften, möchten diese Attraktion am Stadtrand nicht missen, denn zu einem Besuch in Salvador gehört heute fast ein Besuch im Candomblé. Die Kirchen sehen in diesen Phänomenen eine recht schwierige Problematik. Davon wird noch die Rede sein.

a) Anfälligkeit bestimmter sozialer Gruppen für den Candomblé

Bei einem Besuch im Candomblé wird es auffallen, daß die meisten Beteiligten Angehörige unterer sozialer Schichten sind: Neger, Mulatten und caboclos (Indianermischlinge). Es sind tiefreligiöse Menschen, die aber einem noch ziemlich primitiven sozialen Status angehören. Während in anderen Teilen der Welt und auch Brasiliens der Reichtum und der Lebensstandard steigt, leben diese Armen, die die Folgen der Sklaverei nach fast einem Jahrhundert noch nicht überwunden haben, in unmenschlichen Verhältnissen. Sie suchen in der Religion der Orixás Linderung ihres menschlichen Schicksals, da ihnen die Mittel fehlen, um von den Errungenschaften der menschlichen Kultur zu profitieren. Da ihnen nicht genug Geld zur Verfügung steht und sie auch keiner Krankenkasse angehören, sind sie auf die sporadische Hilfe der Wohltätigkeit anderer angewiesen. Wenn diese fehlt, gehen sie zum Candomblé. Dort werden ihnen der Pai oder die Maë de Santo ihre Zaubermittel

verordnen, die sie womöglich noch unglücklicher machen und sie anhalten, die Orixás anzubeten, von denen sichere Hilfe zu erwarten sei. Auch Schwierigkeiten in der Familie oder in der Liebe führen zum Candomblé.

Durch die Überlieferung ihrer Vorfahren, verbunden mit unzureichender Evangelisation, sehen sie sowohl in den Orixás als auch in den katholischen Heiligen die eigentlichen Verteiler von Gnaden. Ihre Religion beschränkt sich noch auf die erste Stufe der irdischen Interessen, d.h. um die Sorge für Gesundheit und Schutz. Die Zahl der im Candomblé Zuflucht suchenden ist ziemlich hoch.

b) Frequenz der Kulthandlungen und Besucherzahl (2o)

Der Candomblékult ist vorwiegend ein städtisches, genauer gesagt ein vorstädtisches Phänomen. In den Städten und in ihren Vororten konzentrierten sich die meisten Sklaven und ihre Nachkommen. Dazu kamen in den trockenen Jahren Wogen von "flagelados", die von der Dürre vertrieben waren.

In Bahia und in den anderen Großstädten müssen alle Candomblé-Kultstätten polizeilich angemeldet sein. So kann man annähernd erfahren, wie viele es gibt. Nach den letzten, von Sparta angestellten Nachforschungen, gab es 1967 in und um Salvador 475 Kultstätten und ca. 3oo im restlichen Staat Bahia. Vor 3o Jahren zählte Edison Carneiro nur 1oo. Für jede Kulthandlung ist die polizeiliche Genehmigung erforderlich. Im allgemeinen erhält jede Kultstätte die Erlaubnis drei bis sechs Male im Jahr den Kult auszuüben, je nach Größe und Bedeutung. Die Erlaubnisse werden so verteilt, daß im Durchschnitt wöchentlich bis 3o Kulthandlungen stattfinden dürfen. Für das Jahr 1967 wurde in Salvador eine Besucherzahl von rund 1oo Personen pro Kulthandlung geschätzt, abgesehen von den Gästen und Neugierigen. So ergibt sich die Summe von 47.5oo Besuchern, die abwechslungsweise zu mehreren Kultstätten gehen. Geschätzt wurde auch die Zahl derer, die irgendwie an die Orixás glauben und ihre Gunst suchen durch kleine Opfergaben, obwohl sie nicht den Candomblé besuchen. 25 % der Bevölkerung der Millionenstadt von Salvador, glauben an die Orixás.

c) Unsittlichkeit und Kriminalität

Da diese Kulte nur nachts und in den abgelegenen Randbezirken abgehalten werden, in denen es früher noch kein elektrisches Licht gab, hörte man wiederholt von Unsittlichkeitsdelikten und von Verbrechen. Die Polizei hat sie streng überwacht und mehrere Kultstätten geschlossen. Vieles war sicher übertrieben. Die eigentliche Kulthandlung kann gewiß nicht unsittlich bezeichnet werden. Die Praktiken der schwarzen Magie sind bestimmt verwerflich und sie werden in Bahia gegen hohes Entgelt ausgeführt. Es gibt Pais und Maes de Santo, die davon leben. Sie rufen die bösen Geister an und teilen dann ihre Forderungen den Menschen mit. Es gibt Beweise sogar für Menschenopfer, die dargebracht wurden, um die bösen Geister zu beschwichtigen. Die Unwissenheit der kleinen, abergläubischen Leute wird sicher ausgenützt. Sparta führt in seinem Buch auch einige Beispiele von sexueller Freizügigkeit und Perversion an (21).

d) Medizinische Bedenken

Seit Raimundo Nina Rodrigues, Arthur Ramos und Estácio de Lima beschäftigten sich Ärzte und Psychiater Brasiliens mit der Problematik der Trance im Candomblé. Die Ergebnisse ihrer Forschungen sind noch nicht eindeutig und endgültig. Einerseits sind die Schwarzen ihnen gegenüber sehr skeptisch, sie glauben nicht, daß ihre Krankheiten derselben Natur seien wie die der Weißen. Für sie hat die Krankheit keine andere Ursache als die Besessenheit von bösen Geistern. Andererseits verfügt die Psychiatrie in Brasilien noch nicht über genügend Personal und Mittel für die Untersuchung vieler Fälle. Tatsache ist, daß im großen Nervenkrankenhaus von Salvador viele Patienten untergebracht sind, die aus den Terreiros kommen, besonders Filhos und Filhas de Santo. Die Professoren Ulisses Pernambucano, René Ribeiro und José Lucena von Recife, die jahrelang das Phänomen der Trance untersucht haben, sind überzeugt von ihrer Gefahr für den Geisteszustand des Menschen (22). Trotz aller anderen Deutungen von Anthropologen und Ethnologen und Religionswissenschaftlern bleibt zumindest die Beunruhigung gegenüber der möglichen Folgen für diese Menschen.

2. Religiöse Aspekte

So sympathisch und volkstümlich der Kult der Orixás auch sein mag, so müssen doch in religiöser Hinsicht Bedenken angemeldet werden.

a) Religiöser Primitivismus

Nina Rodrigues versucht in seinem Buch L'Animisme Fétichiste des Nègres de Bahia (1901) zu zeigen, daß die Konversion der Sklaven zum Katholizismus eine Illusion der Katechese gewesen sei. Seine These basierte auf der Theorie der Ungleichheit der menschlichen Rassen von Arthur Gobineau (1816 - 1882). Sein Schüler Arthur Ramos versuchte seinen Meister zu interpretieren mit Hilfe der Thesen Levy Bruhls vom vorlogischen Denken. Ramos revidierte später seine Ansichten. Für Nina Rodrigues sind die Neger nicht fähig, sich zu den Religionen höherer Rassen zu bekehren. Deshalb hätten sie den katholischen Glauben nur scheinbar angenommen und waren nicht in der Lage, von ihrer mentalen Struktur her, sie zu assimilieren (23). Nina Rodrigues war Opfer von Ideologien seiner Zeit.

Für uns ist es dennoch ein Unbehagen, daß nach drei Jahrhunderten Kontakt es dem Christentum in Brasilien noch nicht gelungen ist, diese Menschen, die getauft sind, von ihren primitiven, abergläubischen Kulthandlungen zu befreien. Wir wissen, wie sich die Religion der Orixás mit dem Spiritismus vermengt hat und wie sie sich verbreitet. Auch der Candomblé von Bahia ist davon bedroht.

b) Auswirkungen für das Christentum

Wenn sie keine Christen wären, könnten wir sie übergehen und tolerieren, wie es das Konzil gegenüber den Nichtchristen empfiehlt. Aber hier handelt es sich um getaufte Menschen, die in sich gespalten sind: sie gehören der Kirche an, aber brauchen eine üppigere Ausdrucksform der

Religion, statt der nüchternen christlichen Formen. Sie sind in ihrer vereinfachenderen Mentalität davon überzeugt, daß sie nur eine Religion haben. Ein Pai de Santo antwortete auf die Frage, ob es sich um zwei Religionen handele: "Nein, wir können nicht so sagen. Die Religion ist eine. Die Sekte ist ein Teil der Kirche und der Orixá befiehlt, daß alle am Sonntag in die Kirche gehen" (24). Ein anderer sagte, es seien zwei Kulte aber nur eine Religion. Die Identifizierung der Orixás mit den katholischen Heiligen verfestigt sich immer mehr. Nicht nur die Orixás erhalten die Namen und geschichtliche Züge der Heiligen, sondern auch diese erhalten die Charaktereigenschaften und zum Teil die Launen der Orixás.

Das alles aber bringt Probleme für die anderen Christen, die nicht genug informiert sind und auch abergläubische Vorstellungen haben. Bei allem Verständnis für den Candomblékult scheint doch diese Symbiose die Ursache zu sein für ein Christentum von wenig Tiefe und Ausstrahlungskraft, eine Art von infantilem Christentum.

IV. Perspektiven der weiteren Entwicklung und der Möglichkeiten einer Integration

Der fortschreitende Wandel der sozialen Strukturen durch die Industrialisierung in anderen Gegenden wie in Saõ Paulo, Rio und Porto-Alegre hat eine modifizierende, ja desintegrierende Wirkung auf das religiöse und rituelle Wesen des afrikanischen Kultes gehabt. Das kann auch in Bahia geschehen, weil sich dort seit zehn Jahren der Industrialisierungsprozeß intensiviert und Menschen aus anderen Gebieten anzieht. Damit erweitert sich das Einflußfeld des Spiritismus und greift auf die "Terreiros" über. Es könnten ähnliche religiöse Gebilde entstehen wie die Umbanda in Südbrasilien.

1. Umbanda und Esoterismus

Umbanda ist die synkretistische Religion mit afrikanischen, christlichen, indianischen und spiritistischen Elementen, wobei die Durchdringung der afrikanischen und indianischen Traditionen mit spiritistischen Elementen am meisten auffällt. In einem spiritistischen Zirkel offenbaren sich ausschließlich Geister verstorbener Menschen, die katechisiert und bekehrt werden. Obwohl die afrikanischen Geister im Candomblékult im allgemeinen guter Natur sind, scheint gerade die Katechisierung der Geister während der Mediumsitzungen die Waffe zu sein, womit dem Kardecismus der entscheidende Einbruch in die Welt des Afrikanismus und des Indianismus gelungen ist. Während der Filho oder die Filha de Santo nur dem Orixá dient, hat das Medium immer eine Botschaft zu verkünden. Die Geisterkatechese ist zweifellos eine systhematische Doktrinierung der Anwesenden. Das Medium verfügt über die Waffe des Wortes, während der Orixádiener im Irrationalen und Magischen verharrt. Zwangsläufig erscheinen die redenden Geister des Kardecismus als höher entwickelte Wesen als die Orixás und Exus, die schließlich selbst als Objekte der Katechisierung dastehen. Das führt zur Auseinandersetzung zwischen dem kardecistischen und dem afrikanischen Lager mit der am häufigsten festgestellten Folge, daß das afrikanische

eklektisch-kardecistische Elemente aufnimmt und versucht, sie mit seinen bisherigen Vorstellungen zu verbinden. Das Ergebnis heißt dann: Umbanda, ein Wort aus der Bantu-Sprache, das Arzt oder Priester bedeutet und daher ein Sammelbegriff für Kultdiener, Kultpraxis und Kultort ist (25).

In den umbandistischen Kulthandlungen übernimmt man weitgehend das kardecistische Modell der Predigt, aber bewahrt den Glauben an die Orixás. Die Offenheit des Umbandismus gegenüber allen denkbaren religiösen, spekulativen oder okkult-esoterischen Einflüssen läßt weitere Denk- und Kultformen entstehen. Der Verlag "O Pensamento" von São Paulo verbreitet eine Unmenge von Broschüren okkultistischer und esoterischer Lehre. Der Umbandist, etwa durch Minderwertigkeitskomplexe gegenüber dem Kardecismus, kann sich kaum dieser Literatur entziehen. So wird der Umbandismus zu einem Sammelbecken aller denkbaren Vorstellungen und Praktiken okkultmagischer Art.

Ein Beispiel für die weitere Entwicklung von Umbanda ist die "Fraternidade Eclética Espiritualista Universal" (Universelle Eklektisch-Spiritualistische Fraternität) (26), die seit 1957 in der Nähe von Brasilia besteht. Hier wird der Versuch gemacht, den Umbandismus mit Hilfe von christlichen, kardecistischen, buddhistisch-brahmanistischen und sonstigen religiösen Elementen zu vergeistigen und vom heidnischen Afrikanismus zu befreien. Im Buch "Evangelho de Umbanda - Escritura e Codificação" wird diese neue Menschheitsreligion vorgestellt, in der alle Religionen aufgehoben sind und somit zur Erfüllung kommen. Auf der ersten Seite des neuen Evangeliums steht: "Jesus, der Hirte der Hirten. Eines Tages werden alle Religionen und alle Kreaturen friedlich zu seinen Füßen vereinigt sein". Die anderen Religionen haben bisher die Völker nicht zur "universellen Liebe und zur menschlichen Solidarität zu führen vermocht". Diese neue Umbanda bedient sich nur der afrikanischen Namen und Zeremonien, so wie auch des Ritus als anderer Religionen. Sie will die Hüterin des "Apostolats der Erkenntnis" sein und über die "theologische Quintessenz" aller Religionen verfügen. Das von ihr angestrebte Ziel ist der "erleuchtete Mensch", der "universelle Tempel", der "einzige Altar". Der Umbandismus ist für den Autor des Evangeliums von Umbanda der Katalysator, der die wahre Synthese aller religiösen Elemente ermöglicht. Es ist erstaunlich, wie aus der primitiven afrikanischen Religion eine so anspruchsvolle Bewegung entstehen konnte.

2. Position der christlichen Kirchen gegenüber Candomblé und Umbanda

Jahrhundertelang sah die katholische Kirche in den Frühformen des Candomblé keine ernstzunehmende Gefahr. Die Traditionen der Neger und Mischlinge waren eher als kulturelle Eigenschaften angesehen oder sie wurden als notwendige Übergangsstufe zum Katholizismus betrachtet. Seit 1954, als Boaventura Kloppenburg, ein Franziskaner aus Petrópolis, mit seinen Veröffentlichungen über Umbanda und Spiritismus begann, ist die Kirche mit dieser Problematik beschäftigt. Die Schriften Kloppenburgs hatten bis zum Konzil einen polemischen und apologetischen Charakter. Diese Grundhaltung wurde vom großen Teil des katholischen Klerus übernommen. Kloppenburg plädierte für eine Bereinigung und Klärung der Fronten: die Gläubigen sollten sich entweder zum synkretistischen oder zum katholischen Kult entscheiden, sonst würde der Katholizismus Brasiliens weitgehend paganisiert. Er wollte eine Reduzierung der paganisierten Massen "folkloristischer Katholiken" auf den "pusillus grex" einer Restgemeinde, die dann wirklich katholisch sei (27). Im Grunde ist diese Haltung undialogisch. Die "folkloristischen Katholiken" wurden belehrt, zurechtgewiesen, bekämpft, aber sie lebten weiter. Nach dem Konzil nimmt Kloppenburg eine realistischere Position ein (26), ist mehr für Verständnis und Dialog und kommt 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 (28). Er versucht die durch das Konzil neugeschaffene Position gegenüber den anderen Religionen einzunehmen. In der Kirche Brasiliens sind beide Haltungen vertreten.

In den protestantischen Kirchen Brasiliens muß man unterscheiden zwischen Einwanderergemeinden mit starken, volkskirchlichen, von Europa her geprägten Überlieferungen, wie die evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien und Missionsgemeinden, die fast ausschließlich von amerikanischen Missionaren gegründet wurden. Was die lutherische Kirche betrifft, so ist die Anfälligkeit für diese afrikanischen Kulte gering. Aus soziologischen und ethnischen Gründen scheiden die deutschen Sprachinseln als Ziele umbandistischer Propaganda aus. Die zum Teil noch exklusive Beibehaltung der Sprache erwies sich als Schutz in dieser Beziehung, wenn auch unter Verzicht der Kommunikation mit der portugiesischsprechenden Umwelt. Doch diese Schutzmauer wird von Jahr zu Jahr abgebaut, weil in der neuen Generation die deutsche Sprache nicht mehr ausschließlich, oft gar nicht mehr gesprochen wird. Durch den zunehmenden Kontakt mit anderen Menschen wächst die Möglichkeit der Übernahme abergläubischer Praktiken, zumal in ländlichen Gebieten das Besprechertum weitverbreitet ist, das die Einwanderer, meist aus Hunsrück und Pommern, mitbrachten. An vielen Stellen ist nachweisbar, daß trotz der sprachlichen Barriere ein Bund zwischen deutschstämmigen Besprechern und den brasilianischen "Benzedores" (wörtlich: Segnende), meist Schwarze und Caboclos, entstand. Das könnte eine potentielle Einbruchstelle für den Umbandismus bedeuten.

Bei den Missionskirchen bietet sich ein ganz anderes Bild. Es fehlen hier geschlossene ethnische Gruppierungen mit gemeinsamer Tradition. In den verschiedenen Gemeinden finden sich normalerweise Vertreter aller möglichen Rassen, Schichten und Sprachen. Die Gemeindemitglieder stammen in überwiegender Zahl aus ehemaligen katholischen Familien. Daher wollen sie keinen Kontakt mit dem Umbandismus mit"katholischer Fassade" haben. Die neuen Formen von Umbanda, mit stark kardecistischer Prägung und anthroposophischem Gedankengut, üben jedoch auch auf diese Christen eine Anziehungskraft aus.

Lindolfo Weingärtner, der sich jahrzehntelang als Pfarrer und Theologe mit dem Problem der Umbanda beschäftigt hat, unternahm eine Fragebogenaktion über die Anfälligkeit evangelischer Christen für den Umbandakult und über die Haltung der Gemeindemitglieder und Pfarrer gegenüber Umbandisten. In den Augen vieler Pfarrer und Gemeindemit-

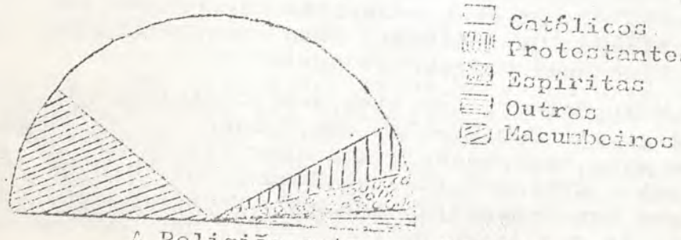
glieder stellt der Negerkult für einen evangelisch-lutherischen Christen keine Versuchung dar. Deswegen verhalten sie sich ziemlich gleichgültig. Sie unterschätzen die Gefahr. Andere äußern sich schon eher besorgt um den Glaubensstand der Christen, die vom Okkultismus bedroht werden. Oft beschränkt sich die Reaktion auf eine vulgär-rationalistische Argumentation ohne tiefere Wirkung. Es gibt aber Anzeichen dafür, daß gerade Pfarrer aus den am stärksten von Umbanda und Candomblé betroffenen Städten die Verkündigungs- und Lehrpraxis der Kirche neu überdenken wollen.

3. Möglichkeiten einer Integration durch Bildung, christliche Verkündigung und Liturgie

Es muß zugegeben werden, daß in den Kirchen Brasiliens eine große Ratlosigkeit angesichts der Phänomene Candomblé und Umbanda herrscht. Die Zeit der apologetischen Haltung ist vorbei. Was nun? Die Problematik ist komplex. In Brasilien dürfte niemand an der vollständigen Ausrottung der afrikanischen Religionen interessiert sein, vielmehr ist das Interesse für den Candomblé gestiegen, seit in den bedeutenderen Universitäten Institute für afro-brasilianische Kultur bestehen. Die Negerreligionen und -kulturen sind Forschungsobjekte für Religionswissenschaftler, Soziologen, Anthropologen und Theologen. Die Entwicklung zu der Integration dieser Komponente im sozialen, kulturellen und religiösen Leben steht noch im Anfangsstadium.

Der wirtschaftliche und industrielle Aufschwung des Landes allein genügt nicht, um die Negerbevölkerung von ihrer magischen Geisteshaltung zu befreien. Im Gegenteil, der Soziologe Cândido Camargo sieht in seinem Buch "Kardecismo e Umbanda" (S. Paulo, 1961) einen ursächlichen Zusammenhang zwischen der überstürzten Industrialisierung des Landes und der überraschenden Ausbreitung des Umbandismus in den letzten drei Jahrzehnten (3o). Durch die zunehmende Zerstörung der feudalistisch-bäuerlichen Gesellschaft und die rapide Verstädterung ergeben sich individuelle und soziale Konflikte mit Folgen für Familie und Gesellschaft. Die kirchliche Tradition vermag, schreibt Camargo, nicht mehr, dem aus seiner ländlichen Umwelt abgerissenen und einer ihm fremden neuen Umgebung ausgelieferten Menschen, Halt und Wertordnung für die Bewältigung seiner neuen Situation zu geben. Die ihm vertrauten Formen des religiösen Lebens erscheinen ihm dann als leere Zeremonien. Er sucht besonders im Spiritismus und im Umbanda-Kult die Integration in die städtische Gesellschaft.

A Umbanda no Brasil



A Religião entre os Favelados.

Die Grundthese Camargos wäre vereinfacht gesagt: Je grösser die Stadt und je intensiver die Industrialisierung, desto höher ist die Zahl der Umbandakultstätten. Weingärtner stellt für den Staat Rio Grande do Sul die Richtigkeit dieser These fest. In Bahia hat die Industrialisierung seit einigen Jahren begonnen. Die Auswirkungen dort wären noch zu untersuchen.

Es wird erwartet, daß die fortschreitende Vermittlung von Erziehung und Bildung das Existenzniveau der unteren Schichten heben wird. Wir wissen über die Problematik der Schule in der dritten Welt. Dennoch: erst eine umfassendere und realistischere Grundausbildung wird diesen Möglichkeiten zum Dialog vermitteln und sie vielleicht für die christliche Verkündigung öffnen.

Es müssen aber neue Wege der christlichen Verkündigung gefunden werden. Es kann nicht darum gehen, die äußeren Symptome dieser magisch-mythischen Religionen zu bekämpfen, sondern es wird notwendigerweise zur Begegnung und Konfrontation des verkündigten Wortes mit diesen mythischen Vorstellungen kommen müssen. Die Botschaft soll methodisch immer der jeweiligen Situation Rechnung tragen, ohne den Inhalt selbst zu verändern. Die Verkündigung muß die Tatsache miteinbeziehen, daß mit dem Kommen Christi nicht das "historische Ende der Religionen" gegeben ist, sondern "daß die Religionsgeschichte weitergeht" (31) und daß immer neue Konstellationen von synkretistischen Religionen entstehen können. Es muß nach Berührungspunkten gesucht werden, was den Candomblé betrifft z. B. in der Bibel, in den Aussagen über Engel, Geister und Dämonen. In der Hagiologie der katholischen Kirche müssen neue Aspekte erarbeitet werden, damit die Identifizierung zwischen Heiligen und Orixás, wenn auch nicht rückgängig gemacht, so doch eine andere Sinndeutung erfährt. Von diesen Kontakten ausgehend, wird sich die christliche Botschaft in ständiger Selbstprüfung und Offenheit entfalten können. Der Christ wird sich um Annäherung bemühen müssen, um feststellen zu können, wo ein vorhandenes Vorverständnis zu finden sei, das als Anknüpfungsmöglichkeit dienen könnte. Er soll ständig bereit sein, zur Erfahrung der Gott - Mensch Begegnung. In diesem Kairós soll die Botschaft vom Heil verkündet werden, das von Christus kommt und die okulten und esoterischen Elemente wie Zauber und Magie überflüssig macht. Es muß gesagt werden, "daß der Mensch in seiner gesamten, leiblich-geistigen Existenz Objekt des Heilswillen Gottes ist, und daß das eschatologische Heil die leibliche, irdisch-zeitliche Sphäre nicht ausklammert, daß es nicht als beziehungslose Größe über den Gebresten und Nöten des Alltags schwebt" (32). Daraus ergibt sich für den Christen die Verpflichtung der Sorge für die Armen und Notleidenden, ohne die das Wort an Wirkung verlieren würde.

Die christlichen Kirchen müßten in ihrer Verkündigung auch das Element der Feier, des Festes mit einbeziehen, als gemeinschaftsfördernden Faktor. Die "candomblézeiros", die Leute vom Candomblé, nennen ihre Kulthandlungen Feste. Sie tanzen für ihre Orixás. Für sie ist unsere Liturgie arm und weltfremd in ihren Formen. Unsere Liturgie könnte aus der Freude und Extase der "terreiros" etwas übernehmen, um ihre Ausdrucksformen zu verlebendigen. Die römische Kontrolle dürfte nicht verhindern, daß neue Möglich-

keiten entstehen, die den jeweiligen menschlichen Anlagen und Kulturen besser entsprechen könnten. In einem Land wie Brasilien, in dem bisher europäische Kirchenlieder übernommen wurden, sollte es auch erlaubt sein, afrikanische Lieder und Tänze, die viel länger das Liedgut unseres Volkes geprägt haben, in den Gottesdienst einzubauen. Könnte nicht die afrikanische Choreographie des Candomblé in den christlichen Kirchen Brasiliens zu einem genuineren Ausdruck der Freude beitragen? Es gibt zwar einige Versuche in Brasilien, aber die Hierarchie zieht es vor, die Haltung der Vorsicht einzunehmen. Dennoch wäre hier wahrscheinlich der spontanste Anknüpfungspunkt gegeben.

Schlußwort

Wir haben von dem Weg und der Problematik der Integration der afrikanischen Kulturen und Religionen im brasilianischen Milieu gesprochen, das ursprünglich von drei Rassen geprägt ist. Brasilien ist heute für den Soziologen, Religionssoziologen und Theologen zweifellos ein weites Arbeitsfeld. Der amerikanische Soziologe Richard Pattee nannte es ein "Laboratorium" von praktischer Soziologie. Darin hat die afrikanische Komponente von Anfang an eine entscheidende Bedeutung gehabt. Trotz des Elends und der Unterwerfung haben die Sklaven und ihre Nachfahren einen hohen sozialen und religiösen Beitrag geleistet. Die Fusion der Rassen, die in Brasilien unter günstigen Voraussetzungen sich weitgehend vollzieht, hätte ohne die afrikanische Komponente nicht die Eigenart erreicht, die wir als brasilianisch bezeichnen möchten. Deswegen muß sich die brasilianische Gesellschaft verpflichtet fühlen, diese Komponente weiterhin zu integrieren. Brasilien wurde einmal das "Traumafrika" genannt. Vielleicht hat es eine Mission gegenüber diesem Kontinent zu erfüllen, durch die in Brasilien erweiterte und bereicherte afrikanische Kultur. Und, wer kann es wissen, vielleicht hat Brasilien eben deswegen auch eine authentische Chance, im Christianisierungsprozeß Afrikas mitzuwirken. Dadurch wäre vielleicht eine Dankesschuld Brasiliens Afrika gegenüber teilweise erfüllt.

Literaturverzeichnis

Bastide, Roger: Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista. In: Boletim LIX da Fac. de Filosofia, Ciências e Letras de S. Paulo, 1946.
-- Les religions africaines au Brésil. Paris, 196o
-- Le Candomblé de Bahia (Rite Nago). Paris 1958
-- O Candomblé da Bahia. Rito Nagô. (Bras.Übers.) S. Paulo 1961.
Camargo, Cândido Procópio Ferreira de: Kardecismo e Umbanda. S. Paulo 1961
Carneiro, Édison: Candomblés da Bahia. Rio 1969.
Cornelis, Etienne: Valeurs chrétiennes des Religions non-chrétiennes. Paris 1965.
Fischer, Ulrich: Zur Liturgie des Umbandakultes. Leiden, 197o.
Freyre, Gilberto: Casa Grande & Senzala. Rio 1933.
-- Herrenhaus und Sklavenhütte. (Übers.) Köln, Berlin 1965.
Frickel, Protasius: Die Seelenlehre der Gêgê und Nagô. Santo Antônio, 194o-1 Recife (Franciscanos).
Gerbert, Martin: Religionen in Brasilien. Berlin 197o.
Herskovits, Melville J.: Pesquisas na Bahia. Bahia, Secretaria de Educação e Saúde, 1943.
Kloppenburg, Boaventura: A Umbanda no Brasil. Petrópolis 1961.
-- Ensaio de uma nova posição pastoral perante a Umbanda. In: Revista Eclesiástica Brasileira 28 (1968) 4o4 -17.
Kockmeyer, Thomas: Candomblé. In: Santo Antônio, 1935. Recife (Franciscanos).
Pierson, Donald: O Candomblé da Bahia. Curitiba 1942.
-- Brancos e Pretos na Bahia. São Paulo 1945.
Ramos, Arthur: O Negro Brasileiro. Rio 1934.
-- A Aculturação Negra no Brasil. São Paulo 1942.
-- O Negro na Civilização Brasileira. Rio 1956.
Rodrigues, Raimundo N.: L'Animisme Fétichiste des Nègres de Bahia. Bahia 19o1.
-- O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos. Rio 1935.
-- Os Africanos no Brasil. São Paulo 1932.
-- As coletividades anormais. Rio 1939.
Silva, Campos Juvenal: Costumes e Crenças dos Afro-Bahianos. In: Sociologia 11 (1949) 423-49.
Sparta, Francisco: A Dança dos Orixás. São Paulo 197o.
Spix (J.B. von) und Martius, C.F.P.: Reise in Brasilien. München 1823. Bras. Übers. von Lúcia Furquim Lahmeyer, Rio 193
Valente, Waldemar: Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro. (Brasiliana. Ser. 5, vol. 28o) São Paulo 1955.
Verger, Pierre: Dieux d'Afrique. Culte des Orishas et Vodouns á l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique et á Bahia, la Baie de tous les Saints au Brésil. Paris 1954.
Weingärtner, Lindolfo: Umbanda. Synkretistische Kulte in Brasilien - eine Herausforderung für die christliche Kirche. Erlangen 1969.

Bild und Kartenmaterial:

"Institut für Brasilienkunde" 4532 Mettingen

Silva Bruno, Ernani: Os Canaviais e os Mocambos. Editôra Cultrix, São Paulo 1959.(S. 2 Seminar)
Italiaander, Rolf: Terra Dolorosa. F.A. Brockhaus, Wiesbaden 1969.(S. 3 Seminar)
Carneiro, Edison: Religiões Negras. Civilização Brasileira S. A. Rio 1934.(S. 5 Seminar)
Ramos, Arthur: O Negro Brasileiro. Civilização Brasileira S.A. Rio 1934. (S. 8, 12, 13 Seminar)
Kloppenburg, Boaventura: A Umbanda no Brasil. Editôra Vozes LTDA. Petrópolis, RJ. 1961. (S. 9, 2o Seminar)

Anmerkungen

1) Für die folgenden Daten vgl. A. Ramos: O Negro na Civilizaçaõ Brasileira, S. 19 ff.

2) J. B. von Spix u. C. F. P. Martius; Reise in Brasilien. München 1823. Bras. Übersetzung Rio 1938

3) Melville Herskovits: A Preliminary consideration of the Cultural Areas of Africa, in American Anthropologist. vol. XXVI, Nr. 1. S. bei W. Valente: Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro. S. 35

4) Vgl. E. Carneiro: Candomblés da Bahia. 15 ff.

5) Vgl. für das Folgende A. Ramos, a.a.O., 71 ff.

6) S. bei Weingärtner: Umbanda. 23 ff.

7) Vgl. R. Sparta: A dança dos Orixás. 9, 224

8) A. Ramos, a.a.O., 99

9) Valente: Sincretismo.... , 125

1o) Weingärtner, a.a.O. , 25, f.

11) Vgl. Valente, a.a.O. , 126

12) Nach Carneiro,a.a.O. , 78 ff.

13) Carneiro, a.a.O., 82 ff.

14) Weingärtner, a.a.O., 44

15) Ebd., 45 ff.

16) Sparta, a.a.O., 124 ff.

17) Vgl. Weingärtner, a.a.O., 35 ff.

18) Nach Carneiro, a.a.O., 115 ff., 137 ff.

19) Beispiele bei Sparta, a.a.O., 81 ff.

2o) Nach Sparta, a.a.O., 89 ff.

21) Edb., 139 ff., 15o ff.

22) Edb., 66 ff.; vgl. auch Ramos, a.a.O., 1o3

23) Vgl. Valente, a.a.O., 47 ff.

24) Bei Sparta, a.a.O., 121

25) Vgl. Weingärtner, a.a.O., 1o f.

26) Edb., 59 ff.

27) Boaventura Kloppenburg: A Umbanda no Brasil. S. 218, zit. nach Weingärtner, a.a.O., 171

28) Kloppenburg: Ensaio de uma nova posiçaõ pastoral perante a Umbanda. in REB 28 (1968) 4o4 - 417

29) Vgl. Weingärtner, a.a.O., 173 ff.

3o) Edb., 141 ff.

31) Otto Benz: Offenbarung, Tanz und Nächstenliebe. Sonntagsblatt Hamburg, 5. 9. 1965. Zit. von Weingärtner, a.a.O. 195

32) Weingärtner, a.a.O., 2o4

Bibliothek
3155
Institut für Brasilienkunde
METTINGEN

Institut für Brasilienkunde

CEDIM