

Spirituelles Heilen in Brasilien

Eine Feld-, Literatur- und
Internetstudie des Spiritismus
und der Umbanda

Diplomarbeit

Zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie an der
Fakultät für Sozialwissenschaft
der Universität Wien

eingereicht von

Gabriella Csanádi

Wien, Dezember 2004

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|----|
| Danksagung | 5 |
| Einführung | 6 |
| Teil 1. Spiritismus | 10 |
| Kapitel I. Historischer Rückblick | 11 |
| I.1. Der Spiritismus in den USA – Die Fox Schwestern | 11 |
| I.2. Der Spiritismus in Europa | 13 |
| I.2.1. Allan Kardec | 14 |
| I.3. Der Spiritismus in Brasilien | 17 |
| I.3.1. Publikationen als Verbreitungsinstrument | 18 |
| I.3.2. Errichtung spiritistischer <i>centros</i> | 18 |
| I.3.3. Verbreitung spiritistischer Ideen | 19 |
| Conclusio | 20 |
| Kapitel II. Wissenschaftliche Publikationen zur Thematik des Spiritismus in Brasilien | 21 |
| II.1. Cândido Procópio Camargo | 22 |
| II.2. Roger Bastide | 22 |
| II.3. Renato Ortiz | 23 |
| II.4. Silvia Damasio | 23 |
| II.5. Fábio Luiz da Silva | 24 |
| Conclusio | 27 |
| Kapitel III. Die Grundlagen der spiritistischen Lehre | 28 |
| III.1. Die Werke von Allan Kardec | 29 |
| III.2. Definition des Spiritismus laut Kardec | 31 |
| III.3. Wichtige Prinzipien der spiritistischen Lehre | 32 |
| III.3.1. Dreigliederung des Menschen | 32 |
| III.3.2. Seele und Vitalprinzip in der Auffassung des Spiritismus | 33 |
| III.3.3. Die Natur der Geister | 34 |
| III.3.4. Vielfältigkeit der Existenzen und Karma | 35 |
| III.3.5. Die Bedeutung der Medien | 36 |
| III.3.6. Verankerung des Spiritismus im Christentum | 38 |
| Conclusio | 39 |
| Kapitel IV. Die spiritistische Praxis | 41 |
| IV.1. Die Praxis laut des Internationalen Spiritistischen Rates | 41 |
| IV.2. Spiritistische Sitzungen laut den Ausführungen Hofbauers | 42 |
| IV.3. Spiritistische Aktivitäten | 44 |
| IV.3.1. Publikationen, Radio- und Fernsehsendungen – Medienpräsenz | 44 |
| IV.3.2. Spiritistische Kunst | 45 |

| | |
|---|-----|
| IV.3.3. Ausbildung | 46 |
| IV.3.4. Karitatives Handeln | 46 |
| IV.3.5. <i>Evangelho no lar</i> – Evangelium zu Hause | 47 |
| Conclusio | 48 |
| Kapitel V. Spiritistische Heilverfahren | 49 |
| V.1. Spirituelle Ratgebung | 50 |
| V.2. Evangelisation | 51 |
| <i>Exkurs: Psychopictographie</i> | 52 |
| V.3. Gesundbeten | 60 |
| V.4. <i>passe</i> | 61 |
| V.5. Fluidifiziertes Wasser | 65 |
| V.6. Behandlung der Besessenheit | 66 |
| V.7. Spiritistische Operationen | 73 |
| V.7.1. Distanzierte Operationen | 73 |
| V.7.2. Spiritistische Operationen ohne Instrumente | 74 |
| V.7.3. Spiritistische Operationen mit Hilfe von Instrumenten | 74 |
| V.7.4. Operationen mit Ektoplasma | 75 |
| <i>Exkurs: Spiritistische Operationen im</i> | |
| <i>Grupo Espírita Seara das Fraternidades</i> | 77 |
| Conclusio | 84 |
| Teil 2. Umbanda | 85 |
| Kapitel VI. Historischer Rückblick zur Umbanda | 87 |
| VI.1. Die afrikanischen Wurzeln | 87 |
| VI.1.1. Zur Yoruba Tradition: Candomblé-Nagô | 89 |
| VI.1.2. Die Tradition der Bantu: Candomblé-de-Angola | 91 |
| VI.1.3. Afrikanische Traditionen im kolonialen Brasilien | 91 |
| VI.2. Etymologische Bedeutung des Wortes Umbanda | 93 |
| VI.3. Spiritismus - der europäische Pol der Umbanda | 93 |
| VI.4. „Die Entstehung einer neuen Religion“ | 95 |
| VI.4.1. Organisation der Umbanda | 97 |
| VI.4.2. Eine neuartige Kultpraxis entsteht | 97 |
| VI.4.3. Die weitere Entwicklung | 98 |
| VI.5. Reafrikanisierungsbestrebungen in der Umbanda | 100 |
| Conclusio | 102 |
| <i>Exkurs: Cyberspace – Neuer Raum des Wissens</i> | 103 |
| Kapitel VII. Afro-Brasilianische Wissenschaftsgeschichte | 107 |
| VII.1. Raimundo Nina Rodrigues | 107 |
| VII.2. Arthur Ramos | 108 |
| VII.3. Gilberto Freyre | 109 |

| | |
|--|-----|
| VII.4. René Ribeiro | 110 |
| VII.5. Pierre Verger | 111 |
| VII.6. Roger Bastide | 112 |
| VII.7. C.P.F. de Camargo | 113 |
| VII.8. Diane De Groats Brown | 114 |
| VII.9. Renato Ortiz | 114 |
| VII.10. Inga Scharf da Silva | 115 |
| Conclusio | 116 |
| <i>Exkurs: Der religiöse Synkretismus in Brasilien</i> | 117 |
| Kapitel VIII. Die Prinzipien der Umbanda-Lehre | 123 |
| VIII.1. Der Schöpfer und die Entstehung der Welt | 123 |
| VIII.2. Inkorporation und Trance | 123 |
| VIII.2.1. Konditionierung der Trance-Techniken | 125 |
| VIII.2.2. Entwicklung der Medialität | 125 |
| VIII.3. <i>Linhas</i> – Linien | 126 |
| VIII.3.1. Die <i>Orixás</i> | 127 |
| VIII.3.2. Die Geisterkategorien | 128 |
| VIII.3.2.1. <i>Caboclos</i> und <i>Caboclas</i> | 130 |
| VIII.3.2.2. <i>Pretos velhos</i> und <i>Pretos velhas</i> | 131 |
| VIII.3.2.3. <i>Elegbaras</i> bzw. <i>Exús</i> und <i>Pombagiras</i> | 132 |
| VIII.3.2.4. <i>Crianças</i> – Kindergeister | 135 |
| VIII.3.2.5. <i>Marinheiros</i> | 136 |
| VIII.3.2.6. <i>Baianos</i> und <i>Baianas</i> | 136 |
| VIII.3.2.7. <i>Boiadeiros</i> | 138 |
| Conclusio | 139 |
| Kapitel IX. Die Praxis der Umbanda | 141 |
| IX.1. Die religiöse Praxis | 141 |
| IX.2. Die rituelle Praxis der Umbanda | 143 |
| IX.2.1. Santo André: <i>Tenda da Umbanda</i> <i>N. Sra. Da Penha e Pai Benedito Abaluãe</i> | 143 |
| IX.2.2. Paraty – <i>Centro Espírita Umbandista</i> <i>Pai Joaquim de Luanda –Casa dos Pretos Velhos</i> | 154 |
| Conclusio | 162 |
| Kapitel X. Heilpraktiken der Umbanda | 164 |
| X.1. Klassifikation der Krankheiten | 165 |
| X.1.1. Karmische Krankheiten | 166 |
| X.1.2. Unentwickelte Medialität | 166 |
| X.1.3. Störungen verursacht durch andere Personen | 166 |
| X.1.4. Erkrankungen durch schlechten Einfluss oder „Anlehnung“ | 167 |

| | |
|---|-----|
| X.1.5. Krankheiten als Konsequenz von religiöser Nachlässigkeit oder Ignoranz | 167 |
| X.2. Krankheit und Heilung | 167 |
| X.3. Behandlung der Besessenheit in der Umbanda | 170 |
| Conclusio | 174 |
| Zusammenfassende Bemerkungen | 175 |
| Glossar | 178 |
| Abbildungsverzeichnis | 183 |
| Bibliographie | 186 |

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich jenen Personen ganz herzlich danken, die zum Gelingen meiner Arbeit viel beigetragen haben. Für die finanzielle Unterstützung danke ich dem Büro für Internationale Beziehungen, welches mir mit einem Stipendium für drei Monate die finanziellen Sorgen abgenommen hat. Im besonderem gilt mein Dank Professor Manfred Kremser und Professor Karl R. Wernhart, die in ihren Vorlesungen meine Interesse für die Thematik weckten und mir als Betreuer die Möglichkeit gaben, im Rahmen meiner Diplomarbeit an dem Thema weiterzuarbeiten, das im Zentrum meines Interesses steht. Professorin Sylvia Caiuby Novaes danke ich für die Ermöglichung der Literaturrecherche an der Universität von São Paulo. Bedanken möchte ich mich auch bei meinen Informanten die mich im Feld unterstützten, v.a. der Familie meines Lebenspartners und hauptsächlich seinen Eltern, Odair und Elisabeth Gerevini. Schließlich möchte ich mich für die liebevolle Toleranz und Unterstützung bedanken, die mir meine Familie und ganz besonders mein Lebenspartner Marcelo entgegengebracht haben.

Einführung

Die folgende Arbeit lädt den Leser dazu ein, in die spirituelle, transzendente Welt Brasiliens einzutauchen. Es ist eine für uns Europäer vielleicht fremde Welt, in der nicht materielle Wesen existieren, in der die Verbindung zwischen der geistigen und der irdischen Sphäre nicht abgerissen wurde. Diese Welt greift auf jahrhundertealte Traditionen zurück, deren Wurzeln bis nach Europa und Afrika reichen.

Wie der Titel auch verrät ist das Hauptanliegen dieser Arbeit, die Thematik des spirituellen Heilens anhand des Spiritismus und der Umbanda in Brasilien aufzuarbeiten. Ich verwende den Begriff „spirituelles Heilen“, weil sowohl die Lehren des Spiritismus als auch der Umbanda auf die Existenz einer geistigen Sphäre basieren.

Der grundlegende Unterschied zwischen der Schulmedizin und den geistigen Heilpraktiken liegt darin, dass erstere immer mehr zur Spezialisierung und Technologisierung tendiert – separierend, klassifizierend, teilend – und letztere auf einem integrierenden Prinzip basiert. Die Kranken werden während dem Heilungsprozess nicht aus ihrem gewohnten Umfeld herausgerissen und von ihren Mitmenschen separiert. Statt dessen werden sie in eine Gemeinschaft integriert und angenommen samt ihrer Leiden und Problemen. Dem integrierenden Prinzip liegt auch zugrunde, dass die Familie oft in die Behandlung mit einbezogen wird. Krankheiten werden hauptsächlich als spirituelle Störungen betrachtet, die auf eine bestimmte Ursache zurückgeführt werden können.

Die vorliegende Arbeit basiert auf meinen Feldforschungsmaterialien und auf einer Literatur- und Internetrecherche. Während meines dreimonatigen Brasilien-Aufenthaltes zwischen Oktober 2003 und Jänner 2004 versuchte ich die gegenwärtige Ausprägung des Spiritismus und der Umbanda zu dokumentieren. Ich beschränkte mich regional v.a. auf São Paulo und fand sehr leicht Zugang zu spiritistischen und umbandistischen Einrichtungen. Ich habe über einen längeren Zeitraum hinweg ihre Praxis untersucht, führte Interviews mit Adepten und dokumentierte audiovisuell ihre Arbeit.

Dem Thema des spirituellen Heilens werde ich mich nicht nur auf theoretischer, sondern auch auf praktischer Ebene annähern, indem ich Fallbeispiele bringe und meine Ausführungen mit zahlreichen Abbildungen veranschauliche.

Mein Aufenthalt diene auch dem Literaturstudium, da ich in Wien sehr wenig über die Thematik herausfand. Ein beträchtlicher Teil der Literatur zum Thema Spiritismus und Umbanda ist nur in portugiesischer Sprache und nur in Brasilien erhältlich. Daher verbrachte ich mehrere Tage in Bibliotheken der Universität von São Paulo und der Spiritistischen Föderation der Stadt.

Unter den sogenannten „brasilianischen Religionen“ gilt Spiritismus als die am wenigsten erforschte. Die existierenden wissenschaftlichen Werke wurden hauptsächlich in den letzten vierzig Jahren in Brasilien publiziert. Mehrere Autoren, wie Renato Ortiz und Roger Bastide betonen den therapeutischen Charakter des brasilianischen Spiritismus, aber vertiefende Studien über die therapeutische Praxis erschienen bislang noch nicht.

Die wissenschaftlichen Publikationen zur Thematik der Umbanda wurden in der Anthropologie in die Tradition afro-brasilianischer Studien integriert. Die Umbanda wird trotz ihrer Popularität und großen Verbreitung in akademischen Kreisen ignoriert und gegenüber dem Candomblé als „populär“ abschätzig definiert.

Die Internetrecherche war sowohl in der Vorbereitungsphase auf die Feldforschung, als auch in der Auswertungsphase des Materials von wesentlicher Bedeutung. In bezug auf das Thema Internet setzte ich mich im Rahmen meiner Arbeit kurz mit der Bedeutung des Cyberspace für die anthropologische Forschung auseinander und weiterführend damit, wie diese beiden Traditionen im Internet vertreten sind. Das Cyberspace löste einen Transformationsprozess aus, der auch kurz geschildert wird..

Die vorliegende Arbeit ist zweigeteilt: Der erste Teil handelt vom Spiritismus, der zweite Teil von der Umbanda. Der Grund dieser Zweiteilung ist es, dass diese beiden spirituellen Traditionen Brasiliens,

obwohl sie sich im Laufe der Zeit gegenseitig beeinflusst haben, eine eigenständige historische Entwicklung hatten und ein eigenes komplexes Weltbild mit wesentlichen Unterschieden aufweisen. Ich werde sie ausschließlich im letzten Teil meiner Arbeit miteinander vergleichen. Ich möchte lediglich auf der Grundlage ihrer eigenen Kosmologien ihre jeweilige Vorstellung von der Kohärenz zwischen Krankheit und Heilung ausarbeiten, welche das verbindende Element der beiden einzelnen Teile meiner Arbeit bildet. Zum Verständnis der spiritistischen und umbandistischen Heilpraktiken ist es bedeutsam ihre historische Entwicklung, die Grundlagen ihrer Lehren und Praktiken zu studieren.

Der strukturelle Aufbau der einzelnen Teile ist im wesentlichen identisch. Das Kapitel I enthält einen historischen Rückblick zum Spiritismus von seinen Anfängen bis zur gegenwärtigen Entwicklung.

In Kapitel II setze ich mich mit wissenschaftlichen Publikationen auseinander, die den Spiritismus thematisieren. Die Darstellung der einzelnen Autoren erfolgt in Zeitabfolge.

Kapitel III und IV stellen die Grundprinzipien der spiritistischen Lehre und Aspekte seiner Praxis vor.

Kapitel V basiert v. a. auf empirischen Materialien und thematisiert die therapeutische Praxis der Spiritisten. Ich erläutere die einzelnen Heilverfahren sehr ausführlich und v.a. in den zwei Exkursen über mediumistisches Malen und spiritistische Operationen entfaltet sich die Auffassung der Spiritisten über Krankheit und Genesung.

Die Umbanda wird im zweiten Teil der Arbeit thematisiert. In Kapitel VI stelle ich die afrikanischen und europäischen Wurzeln der Umbanda vor und verfolge die weitere Geschichte der Umbanda von der Entstehung bis zu gegenwärtigen Ausprägungen.

Im Kapitel VII gehe ich auf die wissenschaftlichen Publikationen ein, die sich mit der Umbanda beschäftigen. Eine Ausnahme bildet der brasilianische Kultur- und Sozialanthropologe Cantor Magnani, dessen Artikel ich, zum Thema mentale Krankheiten und Heilung in der Umbanda,

im Rahmen des Kapitels X näher erläutere. Im Rahmen eines Exkurses werde ich das Thema des Synkretismus anschnitten und anhand von praktischen Beispielen erklären.

Kapitel VIII und IX schildern die umbandistische Lehre und Praxis. Um die Interpretationsmöglichkeiten der Lehre und ihre vielfältige Ausprägung der Praxis aufzuzeigen, stelle ich die Arbeit zweier Umbanda- Einrichtungen vor, die ich während meines Brasilien-Aufenthaltes dokumentierte.

Im Kapitel X folgt die Darstellung der umbandistischen Heilpraktiken. Hier werde ich mich auf die Klassifikation bzw. Definition von Krankheiten und auf ein Fallbeispiel über Besessenheit beschränken. Ich versuche die Essenz der Heilverfahren herauszugreifen, da die Praxis sehr umfassend ist und unter anderem rituelle Bäder, die Verwendung von Kräutern und zahlreiche andere rituelle Handlungen vorsieht.

Um die beiden Teile meiner Arbeit miteinander zu verbinden, werde ich mich in der Zusammenfassung mit grundlegenden Heilprinzipien befassen und Schlussfolgerungen über die Heilpraktiken, der von mir vorgestellten brasilianischen Traditionen, ziehen.

Teil I: SPIRITISMUS

J.J. Rousseau definiert den Spiritismus als einen Hebel, der die Schranken der Blindheit beseitigt. Er erklärt mehr, als er neue Horizonte entdeckt¹.

Im folgenden ersten Teil meiner Arbeit werde ich mich mit dem Spiritismus befassen. Im Kapitel I gehe ich auf die Geschichte ein, denn um die gegenwärtige Praxis des brasilianischen Spiritismus zu verstehen, ist es unerlässlich seine Herkunft und theoretische Grundlagen zu erkunden.

Im Kapitel II stelle ich wissenschaftliche Publikationen vor, die sich mit der Thematik des Spiritismus auseinandersetzen. Die Quellenlage ist dürftig, denn darüber wurde noch wenig geforscht und geschrieben. Die meisten Autoren erforschten die Stellung des Spiritismus in der brasilianischen Gesellschaft, aber über sein theoretisches Gerüst und die gelebte Praxis wurde noch wenig aus wissenschaftlicher Sicht dokumentiert.

Im anschließenden Kapitel III möchte ich die Lehre des Spiritismus beleuchten, in dem ich einerseits Werke von Allan Kardec, die die Grundlage des Spiritismus bilden, inhaltlich kurz vorstelle und andererseits wesentliche Elemente und Prinzipien des Spiritismus erkläre.

Kapitel IV handelt von der spiritistischen Praxis. Als Quelle dienen mir Anhaltspunkte des Internationalen Spiritisten Rates und meine eigenen Feldforschungsmaterialien.

Im letzten und ausführlichsten Kapitel V erfasse ich die Heilpraktiken des Spiritismus. Hier schöpfe ich wieder aus meinen Feldforschungsmaterialien und versuche diese Thematik detailliert auszuarbeiten.

¹ vgl. m. Kardec Buch der Medien: 294

Kapitel I. Historischer Rückblick

In diesem Kapitel beschäftige ich mich mit der Geschichte des Spiritismus von seinen Anfängen bis zum gegenwärtigen Ausmaß der Bewegung in Brasilien. Als erstes führt mich meine Reise in die Vergangenheit, zu den Wurzeln des Spiritismus, in die USA. Von hier gelangten die Lehren nach Europa, wo sie vom Begründer des wissenschaftlichen Spiritismus, Allan Kardec aufgegriffen wurden. Seine Werke beeinflussten nachhaltig die weitere Entwicklung. Mit Auswanderern gelangte der Spiritismus von Europa in die Kolonien, so auch nach Brasilien. Von den anfänglichen Sprossen entfaltete sich eine regelrecht blühende spiritistische Bewegung in Brasilien. Heute ist der Spiritismus ein wesentlicher Bestandteil der brasilianischen Kultur und das Land selbst spielt eine zentrale Rolle in der internationalen spiritistischen Szene.

I.1. Der Spiritismus in den USA - Die Fox Schwester

Wenn wir uns mit der Geburtsstunde des Spiritismus beschäftigen wollen, dann müssen wir in die USA des 19. Jahrhunderts zurückkehren.

Zur anfänglichen Entwicklung des Spiritismus trugen die Fox Schwestern bei. Im Hause Fox brach im März des Jahres 1848 große Aufregung aus, als die beiden jüngeren Töchter in Folge geheimnisvoller Klopfgeräusche zum Mittelpunkt unerklärlicher Phänomene wurden. Die kleine Kate bemerkte, dass jedes Mal, wenn der Vater an einem Fenster rüttelte, um zu sehen, ob es geschlossen war, ein Klopfen zu vernehmen war. Sie wollte auf das Klopfen antworten, und klatschte daraufhin mehrmals in die Hände. Das Klopfen folgte dem Klatschen des Mädchens, und es begann ein Dialog, in dem ein Schlag „Ja“ bedeutete und zwei Schläge „Nein“. Daraus leitete die Familie her, dass die Seele eines Handelsvertreters, der in diesem Haus ausgeraubt, ermordet und im Keller begraben worden war, mit ihnen kommunizierte. Die Nachricht von diesem Ereignis verbreitete sich wie ein Lauffeuer. Die menschlichen Überreste des Mannes wurden ein halbes Jahrhundert später gefunden. Das „*Boston Journal*“ berichtete

am 23. November 1904 über den Fund im ehemaligen Haus der Fox-Familie.



Abb. 1-3: Kate Fox



Leah Fox



Margaret Fox²



Abb. 4: Das Haus der Fox Familie in Hydesville (New York)

1849 fand in Rochester bereits das erste Treffen von Spiritisten statt. Der Herausgeber der „New York Tribune“ versprach Kate ein Jahresgehalt von 1200 US Dollar. Sofort entzündeten sich heftige Auseinandersetzungen, und verschiedene Wissenschaftler traten auf den Plan, um mögliche Betrügereien aufzudecken.

Die folgende Illustration zeigt die Untersuchung der Fox Schwestern durch Dr. Austin Flint.³

² Die Fox Schwestern (Illustration www.prairieghosts.com/foxsisters.html)

³ www.prairieghosts.com/foxsisters.html

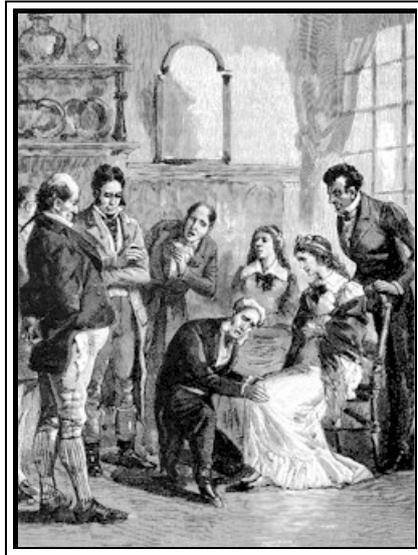


Abb. 5: Die Untersuchung der Fox-Schwwestern

Aber nicht nur die Fox-Schwwestern verfügten über mediale Fähigkeiten, denn nach einer Zeit berichteten vermehrt andere Personen über ähnliche Phänomene. 1855 gab es bereits mehr als 1,5 Millionen Amerikaner, die überzeugte Spiritisten waren. Im Jahre 1867 zählte man 11 Millionen Sympathisanten.

Die Fox-Schwwestern verstarben, nachdem sie die ganze Welt für öffentliche und private Vorfürungen bereist hatten.

Wenn die Fox-Schwwestern der „ausführende Arm“ waren, so war Andrew Jackson Davis (1826-1910) der Kopf des amerikanischen Spiritismus. Sein Buch entwickelte sich zur heiligen Schrift der amerikanischen Spiritisten. Er wollte den Materialismus mit der Formulierung einer ethisch-religiösen, auf die spiritistischen Thesen aufbauende Doktrin, bekämpfen. Sein wesentlicher Unterschied zu Kardec ist, dass er die Reinkarnation leugnete.

I.2. Der Spiritismus in Europa

Im Jahre 1852 landeten die ersten Anhänger des Spiritismus in Europa. 1853 veröffentlichte die französische Zeitschrift „*L' Illustration*“ eine Karikatur mit der Landkarte Europas, die die Verbreitung des Spiritismus unter der Bevölkerung aufzeigt. Diese Karikatur gibt Einblick in die

Reaktionen und das damalige Verhalten der europäischen Menschen, die mittels Medien Tische, Stühle, Hüte und Körbe kreisen ließen.



Abb. 6-7: Tischrücken als Modeerscheinung

Marquis de Mirville veröffentlichte im Jahr 1853 sein Buch „Von Geistern und ihren Zeichen“, das ganz im Sinne der tausendjährigen, christlichen Tradition von Teufeln und vom Antichrist handelt, der sich mit Hilfe der Dämonen den Weg in das Bewusstsein der Menschen bahnt. De Mirville wies die Kirche auf diese Gefahren hin. Graf Agenor Gasparin widersprach dieser These, und erklärte das Phänomen mit der Theorie des „Fluidums“, das vom Willen des Mediums abhinge⁴.

I.2.1.Allan Kardec

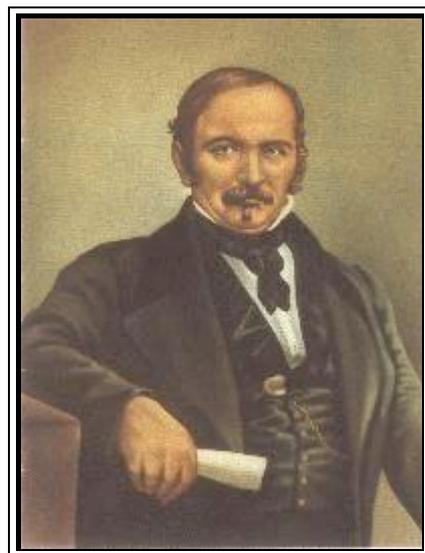


Abb. 8: Portrait von Allan Kardec⁵

⁴ vgl. m. Pavese 1998: 78

⁵ www.wegbegleiter.ch 10.05 2004

Im Verlauf dieser Auseinandersetzungen, betrat Hippolyte Leon Denizard-Rivail die Bühne, der das Pseudonym Allan Kardec annahm, und in nur wenigen Jahren zum führenden Kopf der spiritistischen Szene Europas wurde.

Rivail wurde am 3. Oktober 1804 in Lyon als Sohn einer alteingesessenen Advokatenfamilie geboren und katholisch getauft. Er war Schüler des damals berühmtesten Pädagogen der Schweiz: Jean Henri Pestalozzi und wurde zum eifrigen Verbreiter seines Erziehungssystems. Mit 21 Jahren sprach er neben Französisch auch Englisch, Spanisch, Italienisch und Deutsch. Später heiratete er und unterrichtete am *Lycée Polymatique* in Paris Chemie, Physik, Mathematik, Astronomie und Physiologie. Er publizierte in dieser Zeit mehrere Schriften über Erziehung unter anderem über notwendige Verbesserungen des öffentlichen Unterrichts, im besonderen der Arithmetik. Das Institut musste jedoch bald schließen, und er und seine Frau hatten schwer zu kämpfen, um wirtschaftlich wieder auf die Beine zu kommen⁶.

Die ersten fünfzig Jahre seines Lebens standen im Zeichen der bürgerlichen Normalität der Epoche. Als Katholik in einem protestantischen Land aufgewachsen war er umgeben von religiöser Intoleranz. Er begriff früh die Notwendigkeit einer Reform in Glaubensangelegenheiten, aber es fehlte ihm ein entsprechendes Element zur Lösung dieses großen Problems.

In den fünfziger Jahren begann er sich für die Arbeiten über Magnetismus von Franz Anton Mesmer, sowie für die Arbeiten über Phrenologie von Franz Joseph Gall zu interessieren. Im Jahre 1854 wurde Rivail von Freunden in das spiritistische Milieu eingeführt. Zunächst war er etwas skeptisch und fühlte sich herausgefordert, die Geheimnisse, die sich hinter diesen Phänomenen verbargen zu verstehen. Im Mai 1855 begann er an spiritistischen Sitzungen teilzunehmen und begann diese experimentell zu erforschen. Er versuche den fehlenden roten Faden aufzuspüren und die

⁶ vgl. m. Pavese 1997:86

verbindende Logik in den Botschaften auszumachen, die das Verständnis für die Welt der Geister ermöglichen würden. Rivail begann das Material, den Inhalt der Botschaften zu untersuchen, doch sein erster Impuls war, aufgrund der Verworrenheit der Texte, sein Vorhaben umgehend aufzugeben. Seine Bedenken wurden jedoch durch ein unvorhergesehenes Ereignis zerstreut. In einer Sitzung mit dem Mediums Japhet manifestierte sich ein Wesen, das erklärte „Z“ zu heißen und behauptete Rivail schon in einem seiner früheren Leben gekannt zu haben, und zwar als Druide namens Allan Kardec.

Dieses Wesen „Z“ beschwor Rivail, seine Arbeit zur Erforschung des Spiritismus wiederaufzunehmen, mit der Begründung, da es sich bei dieser um die Erfüllung einer Mission handele, die eine außerordentliche Bedeutung für die Menschheit haben werde. Außerdem würde das Wesen selbst mit Rivail zusammenarbeiten und ihm bei seiner Arbeit behilflich sein. Rivails Zweifel waren auf diesem Wege vollständig beseitigt worden. Obwohl er selbst keine stark entwickelten medialen Kräfte besaß, also kein sprechendes Medium war, reagierten die Geister auf seine Anwesenheit besonders effizient. Im Jahre 1857 wurde als Ergebnis dieser Zusammenarbeit „Das Buch der Geister“ veröffentlicht⁷.

Kardec war es, der als Erster das Prinzip der Naturgesetze in den spirituellen Phänomenen erkannte, jener Gesetze, die die Beziehungen zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt beherrschen.

Um seinen Zugang zum Spiritismus besser verstehen zu können, möchte ich ein Zitat von Ann Blackwell bringen, die Kardec persönlich gekannt hat und seine Hauptwerke ins Englische übersetzt hat. Sie hinterließ der Nachwelt folgende Beschreibung über Allan Kardec:

„Allan Kardec war von kleiner Statur, robust und firm, mit rundem, breitem Kopf, gut ausgeprägten Zügen und hellgrauen Augen, mehr einem Deutschen als einem Franzosen gleichend. Er war aktiv und hartnäckig, aber von ruhigem, vorsichtigem, realistischem

⁷ vgl. m. Pavese 1998:77-88

Temperament, fast kalt, skeptisch von Natur und Erziehung, logisch und präzise in seinen Argumenten, überaus praktisch in seinen Ideen und Handlungen und somit abgeneigt jedem Mystizismus und Enthusiasmus. Er sprach langsam und überlegt, ohne jede Affektiertheit, aber mit unzweifelhafter Würde, die seinem ehrlichen und ernsthaften Charakter entsprach. Er suchte keine Diskussionen, ging ihnen aber auch nicht aus dem Wege, regte auch niemals von sich aus zu Gesprächen über die Dinge an, denen er sein Leben gewidmet hatte. Er empfing liebenswürdig die zahlreichen Besucher, die aus aller Welt zu ihm kamen, um mit ihm über seine Ideen zu sprechen. Manchmal nahmen seine Züge einen strahlenden, wohlgefälligen Ausdruck an, obgleich man ihn bei seiner ernsthaften Veranlagung niemals hat lachen sehen⁸.

Am 1. April 1858 gründete Kardec in Paris die erste spiritistische Gesellschaft der Welt (*Société Parisienne des Etudes spirites*), deren ausschließliches Ziel das Studium all dessen war, was zur Verständnis des Spiritismus beitragen konnte. Von hier an beginnt die Begründung des wissenschaftlichen Spiritismus.

Am 31. 03. 1869 starb er in Paris an einem Schlaganfall. Noch heute wird sein Grab auf dem Friedhof Père Lachaise in Paris stets reich geschmückt und besonders am Tag der Toten, am ersten November, von zahlreichen Anhängern aus Indien, Afrika, Brasilien, der Karibik, aber auch aus Frankreich besucht.

I.3. Der Spiritismus in Brasilien

Der Spiritismus wurde Ende des 19. Jahrhunderts von europäischen Einwanderern in die neue Welt gebracht. Sogenannte *mesas girantes* (sich drehende Tische) gab es bereits ab 1853. Die erste Spiritistenorganisation wurde zwölf Jahre danach in Rio de Janeiro gegründet und die zweite Gruppe konstituierte sich um 1873 in Salvador. Diese ersten Kardecistischen-Gruppen wurden von Mitgliedern der französischen Kolonie gegründet, die zur örtlichen Elite und zur Mittelklasse gehörten.

⁸ Kardec 2000: 9; zit. n. Blackwell

Unter ihnen findet man Intellektuelle, Ärzte, Ingenieure und Soldaten⁹. Ihr Leitmotiv lautete:

„Ohne Nächstenliebe gibt es keine wirkliche Rettung“¹⁰.

I.3.1. Publikationen als Verbreitungsinstrument

Bei der Verbreitung der spiritistischen Lehren galten literarische Publikationen als Hauptinstrument. Die ersten zwei spiritistischen Gruppen waren für die Herausgabe der ersten spiritistischen Zeitschrift, *„Echos de Além-Túmulo“* (ab 1865), verantwortlich. In diesem Zeitraum verfasste auch Allan Kardec einige seiner Werke. Jene Richtung innerhalb des Spiritismus, die in Brasilien besonders populär wurde, basiert auf den Lehren von Allan Kardec. Seine Schriften wurden ab 1875 von der Buchhandlung *„Livraria Garnier“* in Rio de Janeiro übersetzt und publiziert.

Die Spiritisten investierten enorm viel in Publikationen. Laut dem berühmten Journalisten, João do Rio, der Zeitzeuge der Epoche um 1900 herum war, zirkulierten in dieser Zeit ca. 96 spiritistische Zeitschriften und Tageszeitungen weltweit. 56 davon wurden in Europa herausgegeben und 19 davon ausschließlich in Brasilien¹¹. Diese Zahlen sprechen dafür, dass Brasilien schon in diesem Zeitraum eine herausragende Position in der internationalen spiritistischen Szene spielte. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts wurde diese Position beibehalten und durch einzigartige Phänomene, wie durch das Medium Chico Xavier, auf den ich noch später eingehen werde, gestärkt. Laut einer Erhebung der Brasilianischen Spiritistenföderation wurden insgesamt 1600 Publikationen im Land gedruckt, was wiederum zeigt, dass weltweit die meiste spiritistische Literatur in Brasilien herausgegeben wurde¹².

⁹ vgl. M. Stoll 1999:37

¹⁰ zit. n. Prandi 1991: 47

¹¹ vgl. m. João do Rio 1951:190

¹² vgl. m. Stoll 1999: 38

I.3.2. Errichtung spiritistischer *centros*

Nicht nur Publikationen dienten als Verbreitungsstrategie des Spiritismus in Brasilien. Andere Aktivitäten trugen zur Festigung seiner Präsenz auf internationaler Ebene bei. Nach der Meinung vieler Autoren förderte dieser Prozess auch das Aufbrechen der Klassenbarrieren. Am Anfang war Spiritismus die „Religion“ der Elite, danach verbreitete er sich rasch in allen Bevölkerungsschichten. Die Errichtung zahlreicher spiritistischer *centros*, die heute in ganz Brasilien zu finden sind, förderte seine Verbreitung unter den breiten Massen. Die Spiritisten versuchten die Kardecistischen Lehren in verschiedenen Aktivitäten umzusetzen, indem sie Kleidung und Lebensmittel unter Bedürftigen, die auf den Strassen oder in Armenvierteln lebten, verteilten. Das karitative Handeln in dieser Form gilt heute noch als eine der wichtigsten Aufgaben von spiritistischen Zentren. Außerdem wurde der Aufbau von zahlreichen menschenfreundlichen Institutionen gefördert, in denen die Spiritisten hauptsächlich für kranke und ältere Menschen bzw. Kinder Hilfestellung leisten. Schließlich wurden in vielen *centros* spiritistische Heilpraktiken Bestandteil der Aktivitäten. Neben den sogenannten *passes* gewannen rezente Aktivitäten, die sogenannten spiritistischen Operationen an Bedeutung. Diese Formen sind in Brasilien am weitesten verbreitet und trugen viel zur Verbreitung der Kardecistischen Lehren bei¹³.

Einige Medien, die als Vermittler von Geistern dienten, sind in ganz Brasilien berühmt geworden – unter ihnen Francisco Cândido Xavier (auch Chico Xavier genannt), Divaldo Franco, Geraldo de Pádua, Dr. Queiroz, Gasparetto und „Zé Arigó“ – und trugen dazu bei, dass der Spiritismus

¹³ vgl. m. Unter den rezenten Aktivitäten, die am Anfang des 20. Jahrhunderts sehr umstritten waren, versteht sich eine bestimmte Form von Mediumnität: Am Anfang wurden durch Medien Rezepte von Geister diktiert, dessen Biographie sie befähigt solch einer Tätigkeit nachzugehen. Dass heißt, dass diese Geister sich als Ärzte vorstellten, denn sie waren es in ihrem früheren Leben. In Brasilien findet man heute heilende Geister die landesweit bekannt sind, wie z. B. Dr. Bezerra de Menezes und auch einige ausländische Heiler, wie Dr. Fritz und Dr. Hans, die mit mehreren Medien zusammenarbeiten. Auf dieses Thema werde ich noch in weiteren Kapiteln meiner Arbeit eingehen.

sich im 20. Jahrhundert in Brasilien zur dritten religiösen Kraft entwickelte¹⁴.

I.3.3. Verbreitung spiritistischer Ideen

Heute, laut offiziellen Statistiken und anderen Berechnungen, umfasst die Zahl der Spiritisten in Brasilien drei bis vier Millionen. Das sind ca. 1,5% der brasilianischen Bevölkerung. Es ist dies eine kleine Zahl, gemessen daran, dass sich 70% der Brasilianer zum Katholizismus bekennen. Alles in allem sagen diese Zahlen sehr wenig über das Ausmaß der Verbreitung spiritistischer Ideen in der Glaubensstruktur der Brasilianer aus. Das beweist eine Studie eines Meinungsforschungsinstituts, das wichtige Hinweise zu dieser Thematik liefert. Diese Studie wurde vom Gallup Institut 1988 durchgeführt. Die Ergebnisse zeigen jedoch, dass 49,5% der praktizierenden Katholiken, also fast die Hälfte von denen, die wöchentlich zur Messe gehen, an Reinkarnation glauben¹⁵.

In diesem Zusammenhang möchte ich aus der Arbeit von Stoll ein Zitat von Gilberto Velho bringen:

„Es ist nicht grundlegend zu wissen, wie viele Personen sich öffentlich zur Umbanda und zum Spiritismus bekennen, aber umso mehr fähig zu sein, die Bedeutung der Verbundenheit dieses Glaubens wahrzunehmen und ihre Wichtigkeit für den Aufbau der sozialen Realität in unserer Kultur zu erkennen¹⁶.“

Conclusio

In 27 Staaten weltweit befinden sich heute spiritistische Organisationen, die Mitglieder des Internationalen Spiritistischen Rates sind. Die meisten

¹⁴ vgl. m. Seit 1940, laut den demographischen Volkszählungen, übernimmt Spiritismus diese Position.

¹⁵ Die Studie wurde vom Gallup Institut durchgeführt und von Leandro Carneiro und Luiz Eduardo Soares analysiert und im Buch von Maria Clara Bingemer – O Impacto da Modernidade sobre a Religião. São Paulo:Loyola 1992 Verg. M. Stoll 1999:40

¹⁶ zit. n. Velho in Still 1999: 40: “O fundamental não é saber quantas pessoas se identificam publicamente como umbandistas, espíritas Tc, mas ser capaz de perceber o significado desse conjunto de crenças e sua importância para construções sociais da realidade em nossa cultura.”

dieser Länder befinden sich in Lateinamerika und Europa. Im Oktober 2004, anlässlich des zweihundertsten Geburtsjahres von Allan Kardec, fand in Paris die vierte Weltkonferenz der Spiritisten statt, an dem 1700 Besucher aus 33 Ländern teilnahmen.

Trotzdem ist es schwer das Ausmaß der Verbreitung von spiritistischen Ideen zu erfassen, bzw. darüber zu schreiben, denn es existieren keine exakten Statistiken, die diese Daten festhalten. Die Expansion der spiritistischen Bewegung von ihren Anfängen bis in unsere Gegenwart ist allerdings eine unumstrittene Tatsache.

Kapitel II. Wissenschaftliche Publikationen zur Thematik des Spiritismus in Brasilien

In diesem Kapitel werde ich mich mit wissenschaftlichen Publikationen auseinandersetzen, die sich mit dem brasilianischem Spiritismus befassen. Die Darstellung des wissenschaftlichen Materials erfolgt in einer zeitlichen Reihenfolge, also von den frühen Publikationen bis zu den rezenten.

Es lässt sich feststellen, dass die brasilianischen Akademiker für die Spiritismus- Thematik wenig Interesse zeigen, denn es sind bis heute wenig wissenschaftliche Publikationen erschienen. Unter den sogenannten brasilianischen Religionen, wozu auch die afro-brasilianischen, wie Candomblé und Umbanda zählen, gilt Spiritismus als der am wenigsten erforschte. Alle existierenden Werke – ca. ein Dutzend – wurden in den letzten vierzig Jahren verfasst.

Die ersten stammen von Cândido Procópio Camargo¹⁷ und Roger Bastide¹⁸ aus den Sechzigern. In dieser Periode war der Abscheu gegenüber der Festigung des Modernisierungsprozesses in der Gesellschaft, die in den großen urbanen Zentren beobachtet wurde, stark präsent. Aus dieser Sicht wurde der Verbreitungsprozess der brasilianischen Volksreligionen, wie Spiritismus, Pentekostalismus und der afro-brasilianischen Religionen untersucht. Für den Ablauf dieses Prozesses, der als „Entzauberung der Welt“ bezeichnet wird, versuchten die Wissenschaftler die Rolle der Religionen zu verstehen und eröffneten Diskussionen über das Thema. Die in dieser Phase entstandenen Werke dienten später als Referenz für nachfolgende Studien, seien es historische, soziologische oder anthropologische. Diese Autoren vertraten die Meinung, im Einklang mit den Lehren des Allan Kardec, dass Spiritismus zugleich eine Philosophie,

¹⁷ Cândido Procópio Ferreira de Camargo "Kardecismo e Umbanda". São Paulo: Pioneira, 1960

¹⁸ Er schrieb 1967 einen Artikel: „Spiritism au Brésil“, der in Archives des Sciences Sociales des Religions publiziert wurde.

eine Religion und eine Wissenschaft sei, wobei in ihrer Ansicht nach in Frankreich die wissenschaftliche Dimension überwog, während in Brasilien die mystische und religiöse Form vorherrschte.

II.1. Cândido Procópio Camargo - Der religiöse Aspekt des Spiritismus in Brasilien

Camargo vertritt die Meinung, dass der religiöse Inhalt der Kardecistischen Lehren zum Erfolg und zur Verbreitung des Spiritismus und insbesondere der spiritistischen Praxis in Brasilien beitrug. Seit der Spiritismus in die brasilianische Gesellschaft übernommen wurde, hat sich sein Charakter nicht grundlegend verändert, sondern bekam eher neue spezielle Charakterzüge dazu. Laut diesem Autor dominieren im brasilianischen Spiritismus tatsächlich die religiösen Aspekte, die philosophischen und wissenschaftlichen treten in den Hintergrund¹⁹. Die eindrucksvolle Änderung in der spiritistischen Lehre in Brasilien wird von Camargo der „kulturellen Tradition Brasiliens“ zugeschrieben, der „mit sakralem Stil, der die Realität einschließt, durchtränkt ist“²⁰.

II.2. Roger Bastide - Heilpraktiken als Differenzierungsmerkmal

Nach Ansicht vieler Autoren zeigt sich die Abweichung des brasilianischen Spiritismus vom „originalen“ französischen am besten an der Entwicklung der therapeutischen Praxis. Als inspirierende Quelle zu diesem Thema dient ein Artikel von Roger Bastide²¹, in dem der Autor folgendermaßen argumentiert: der Spiritismus in Brasilien nahm in den verschiedenen sozialen Kategorien unterschiedliche Gestalten an. Die höheren Klassen, also die Intellektuellen, zeigen laut dem Autor mehr Interesse für wissenschaftliche Versuche. Als Motivation für diese Versuche sollen der Gefallen an Mysterien und die Unruhe der Seele auf der Suche nach einer Religion gedient haben. Der Spiritismus der mittleren Klassen wird in den *centros* praktiziert und ist in seinem Charakter ausgesprochen religiös.

¹⁹ Católicos, Espíritas e Protestantes 1973: 162 in der Arbeit von Stoll 1999: 41

²⁰ zit. n. Camargo 1962: 112 in Stoll 1999: 42

²¹ Bastide [1960] 1985: 433 und 434 in Stoll 1999: 43

Seine Praktiken sind therapeutischer Natur, denn der Spiritismus wird vor allem als eine Art Antwort auf das Verlangen nach physischer und spiritueller Gesundheit gesehen. Schließlich beschreibt Bastide die Gestalt des Spiritismus bei den unteren farbigen Klassen, die von den wundertäterischen und magischen Aspekt des Spiritismus angesprochen sind. Seine Aussage widerspiegelt sich im folgenden Zitat:

„Kurz gesagt, der Spiritismus wurde durch Brasilianer verändert...dadurch, dass sie mehr Vertrauen zu einem Heiler als zu einem Arzt haben und das Übernatürliche nicht von der Natur trennen“²².

II.3. Renato Ortiz – Therapeutischer Charakter des brasilianischen Spiritismus

Diese Argumente von Bastide waren ausschlaggebend für nachkommende Autoren, wie z. B. für Renato Ortiz, der in seinem Werk²³ seine Gedanken folgendermaßen ausführt: der Kardecistische Spiritismus besitzt seit seinen Ursprüngen in Brasilien einen mehr therapeutischen als wissenschaftlichen Charakter.

II.4. Silvia Damasio – Aspekt der Wundertaten

Ähnliche Aussagen trifft Silvia Damasio, wenn sie meint, dass die Basis des Spiritismus in Brasilien in den wundertätigen Aspekten liegt²⁴. Die Autorin führt aus, dass Heilbehandlungen, im Verlaufe deren inkarnierte Wesen – also Geister – Lebende kurieren halfen, in diesem Ausmaß in Frankreich nicht vorkamen. Sie meint, dass das spirituelle Heilen durch Medien nie diesen Erfolg gehabt hätte, wenn der Glaube an psychischen und übernatürlichen Heilungskräften in der brasilianischen Kultur nicht so verankert gewesen wären. Der Hauptfaktor für die Verbreitung des Spiritismus war für sie daher die Verwurzelung der magisch-

²² „Em suma, o espiritismo foi transformado pelo meio brasileiro... meio mais confiante no “curadeiro” que no médico e que nao separa o sobrenatural da natureza“. (Bastide [1960] 1985:433-434 in Stoll 1999:43)

²³ A Morte Branca do Feiticeiro Negro [1978] 1991: 46 in Stoll 1999: 43

²⁴ vgl m. Damasio 1994:152 in Stoll 1999: 43

medizinischen Praxis in der brasilianischen Tradition, wobei in diesem Zusammenhang auch die afro-brasilianischen Heilpraktiken erwähnt werden sollten.

II.5. Fábio Luiz da Silva – Der Spiritismus ist brasilianisch

Der Spiritismus in Brasilien gewann an Buntheit dazu, was ihn vom Spiritismus in seinem Geburtsland unterscheidet. In diesem Zusammenhang ergeben sich laut dem Historiker da Silva zwei interessante theoretische Fragestellungen²⁵:

1. Ist der Spiritismus in Brasilien eine veränderte Form des europäischen Spiritismus oder eine originelle Konstruktion?
2. Was sind die Zusammenhänge zwischen dem Spiritismus und afro-brasilianischen Religionen?

Zu 1.: Im Allgemeinen lässt sich feststellen, dass der Spiritismus in Europa einen mehr wissenschaftlichen und philosophischen Charakter besaß. In Brasilien rückten die religiösen Aspekte in den Vordergrund²⁶. Nach der Meinung von Ubiratan Machado²⁷ liegt der Grund des Wandels im Mystizismus der kulturellen Tradition Brasiliens. Laut diesem Autor führte der Verlauf der Ausbreitung des Spiritismus in Brasilien allmählich zum Verlust seines ursprünglichen experimentalistischen und wissenschaftlichen Charakters, und dies korrespondierte wiederum mit dem Verfall des eigentlichen Spiritismus. Diese Meinung wird auch von den französischen Autoren Francois Laplantine und Marion Aubrée vertreten. Sie sind der Ansicht, dass der Spiritismus in Brasilien eigenständige Wege ging und zu einer Religion reduziert wurde, denn seine rituelle Praxis weist typisch christliche Elemente auf. Sie sehen auch die brasilianischen spiritistischen *centros* als eine Art Kirche²⁸.

²⁵ Artikel von Fábio Luiz da Silva www.espacoacademico.com.br/017/17cluiz.htm

²⁶ vgl. m. Stoll 1999: 41

²⁷ Os Intelectuais e o Espiritismo

²⁸ La Table, Le Livre et les Esprits 1990 : 185 in Stoll 1999: 42

Da Silva widerspricht der Interpretation von Ubiratan, wonach der brasilianische Spiritismus einfach eine Abwandlung des Europäischen wäre. Er vertritt den Ansatz, dass der brasilianische Spiritismus sich zu einer eigenständigen, originellen Konstruktion entwickelte.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf die Arbeit von Clifford Geertz kurz eingehen, auf die die beiden Autoren Stoll und da Silva verweisen. In dieser Arbeit²⁹ wurde eine vergleichende Analyse über die Entwicklung ein und derselben Religion, dem Islam, in zwei unterschiedlichen Kulturen (Marokko und Indonesien) durchgeführt. Diese Kulturen sind zu einem beträchtlichen Maß unterschiedlich. Sie sind eigentlich gegenseitige Pole der islamischen Welt. Obwohl die Unterschiede aber endlos erscheinen, sind diese zwei kulturellen Äußerungen dennoch miteinander verbunden und ergänzen sich. Stoll zieht aus den Ausführungen von Geertz ihre Schlussfolgerungen für den Spiritismus. Wie der Islam in Indonesien, so ist auch der Spiritismus in Brasilien eine importierte Religion, die sich in einem Land verbreitet, wo er mit einer gefestigten, vorherrschenden religiösen Kultur konfrontiert wird und folglich passt er sich diesem kulturellen Verständnis an. Die Expansion des Spiritismus in Brasilien, wie es gewisse Autoren postulieren, war zum Teil dadurch begünstigt, dass die mediumistischen Praktiken schon seit langer Zeit im Bereich der afro-brasilianischen Religionen gesellschaftlich verbreitet waren. Im Gegensatz aber zu diesen definierte der Spiritismus seine Identität durch Elemente des katholischen Universums, die als Unterscheidungsmerkmal dienen sollten. Einer der wichtigsten in die spiritistische Praxis übernommenen religiösen Werte, ist der Begriff der christlichen Heiligkeit³⁰.

Spiritismus ist in Brasilien eine eigenständige Konstruktion, der von der brasilianischen Kultur gestaltet wurde. Diese Kultur enthielt wesentliche Elemente, wie indigene, afrikanische und auch europäische Glaubensformen, die durch den Spiritismus reinterpretiert wurden und die den Spiritismus gleichzeitig neuinterpretierten.

²⁹ Religiöse Entwicklungen Im Islam 1968

³⁰ vgl m. Stoll 1999:48

Zu 2.: In diesem Zusammenhang wirft sich die Frage auf, ob der Begriff Spiritismus nicht die afro-brasilianischen Religionen inkludiert? Dies ist denkbar, da das Wort Spiritismus in allen jenen Glaubensrichtungen anzutreffen ist, in denen die Möglichkeit der Kommunikation mit dem Jenseits durch Medien besteht. In diesem Fall würde der Begriff also den Kardecistischen Spiritismus, Candomblé und Umbanda inkludieren. Im Sinne von da Silva, entspricht im Verständnis vieler Umbandisten ausschließlich die Umbanda dem Spiritismus von Allan Kardec, aber für die Spiritisten ist nur ihre Praxis dem Kardecistischen Spiritismus entsprechend.

Diese verschiedenen Definitionen kennzeichnen laut Hess³¹ die unterschiedlichen Positionen religiöser Systeme und Ansätze in den Sozialwissenschaften. Seit Anbeginn versuchten die Gegner des Spiritismus, wie z. B. die christliche Kirche, ihn mit den afro-brasilianischen Religionen gleichzusetzen. So auch im ersten schriftlichen Dokument der Kirche aus dem Jahr 1867, in dem der Erzbischof von Bahia, D. Manoel Joaquim da Silveira den Spiritismus verurteilt. Auf der anderen Seite versuchten die Spiritisten der intellektuellen Kreise Brasiliens auf die Unterschiede hinzuweisen. In seinem Buch „Africanismo e Espiritismo“³² zeigt Deolindo Amorim die Ähnlichkeiten zwischen Umbanda und dem Katholizismus auf, da für ihn die Rituale Gemeinsamkeiten aufweisen. Nach seiner Meinung hat Umbanda mit dem Spiritismus viel weniger Ähnlichkeiten. Der Wunsch der Spiritisten ist klar, sie wollen jegliche Gemeinsamkeiten mit der Umbanda ausschließen.

In den Sozialwissenschaften sind laut Hess beide Positionen vertreten. Camargo³³ verteidigt die Existenz einer mediumistischen Tradition, die auf dem einen Pol den Spiritismus und auf dem anderen die Umbanda hat.

³¹ Hess, David J. Disobsessing disobsession: religion. Ritual, and the social sciences in Brazil. Cultural Anthropology, Washington, v.4, n.2, p.182-193, may. 1989 in Artikel von Fábio Luiz da Silva www.espacoacademico.com.br/017/17cl Luiz.htm

³² Amorim 1949: 70 in Artikel von Fábio Luiz da Silva www.espacoacademico.com.br/017/17cl Luiz.htm

³³ Cândido Procópio Ferreira de Camargo "Kardecismo e Umbanda". São Paulo: Pioneira, 1960

Zuerst wurden also Versuche unternommen die Ähnlichkeiten, aufgrund des Kontinuums in der mediumistischen Tradition, zwischen Spiritismus und den afro-brasilianischen Religionen, in den Vordergrund zu stellen, wobei die Charakteristiken, die eine Annäherung zum Katholizismus zeigten, beiseite gelassen wurden. Stoll hat diese Nähe wahrgenommen und wies auf die Übernahme christlicher Werte, wie die der Heiligkeit hin. Sie hat festgestellt, dass ein Prozess zu beobachten ist, indem das Medium Francisco Cândido Xavier (Chico Xavier), ähnlich wie dies in der katholischen Kirche vorkommt, als ein „Heiliger“ verehrt wird.

Conclusio

Zusammenfassend können wir feststellen, dass Spiritismus in Brasilien – wie alle undogmatischen Religionen – in seinem Charakter dynamisch ist. Seine Gestalt und Gehalt verändern sich ständig, so dass es schwierig ist, den „Inhalt“ genau zu benennen. Heute ist eine enorme Vielfaltigkeit zu beobachten.

Man findet wenige wissenschaftliche Materialien oder Dokumentationen, die sich mit der Praxis des Spiritismus auseinandersetzen. Umso zahlreicher erscheinen Publikationen von Spiritisten.

Kapitel III. Die Grundlagen der spiritistischen Lehre

In diesem Kapitel behandle ich die theoretischen Grundlagen der spiritistischen Lehre. Als Erstes werde ich die Werke von Allan Kardec kurz inhaltlich vorstellen, denn sie beinhalten die Prinzipien und Gesetze seiner Doktrin. Als Nächstes befaße ich mich mit der Definition des Spiritismus laut Kardec. Anschließend werde ich mich mit den wichtigsten Prinzipien der spiritistischen Lehre auseinander setzen.

III.1. Die Werke von Allan Kardec

Spiritismus wird laut dem Internationalen Spiritistischen Rat unter anderem auch folgendermaßen definiert:

„Es sind die in den Werken von Allan Kardec enthaltenen Prinzipien und Gesetze, die von den höheren Geistern offenbart wurden. Diese Werke bilden die sogenannte „Spiritistische Kodifikation“ (Spiritistische Erfassung): „Das Buch der Geister“, „Das Buch der Medien“, „Das Evangelium im Lichte des Spiritismus“, „Der Himmel und die Hölle“ und „Die Genesis“³⁴.

„Das Buch der Geister“ - 1859

„Das Buch der Geister“ enthält 1019 Antworten der Geister auf Fragen von Allan Kardec. Es ist auf Wunsch und nach dem Diktat höherer Geister geschrieben worden, um die Grundlagen einer rationellen Philosophie, befreit von allen Vorurteilen, zu bilden.

„Die Geister verkünden, dass eine neue Zeit der Offenbarung herangekommen sei und dass ihnen nach Gottes Willen die Aufgabe zufalle, die Menschen zu unterrichten, aufzuklären und eine neue Ära einzuleiten....Alles Dargebotene ist Ausdruck ihres Gedankens und vor der Veröffentlichung von ihnen kontrolliert worden“³⁵.

³⁴ zit. n. www.spiritist.org

³⁵ zit. n. Kardec Buch der Geister: 41

„Was ist Spiritismus“ - 1859

1859 erschien das Buch „Was ist Spiritismus?“, indem die spiritistische Lehre näher beleuchtet wird.

„Das Buch der Medien“ – 1861

Es soll als experimentalwissenschaftliche Ergänzung zum „Buch der Geister„ dienen. Es ist eine besondere Belehrung über die Geister, über die Theorie aller Arten von Kundgebungen, die Mittel für den Verkehr mit der unsichtbaren Welt, die Entwicklung der Medialität, über Schwierigkeiten und Klippen, auf die man bei der Ausübung des Spiritismus stoßen kann.

„Das Evangelium nach dem Spiritismus“ – 1864

Die Aufklärung der moralischen Gleichnisse Christi, in Übereinstimmung mit dem Spiritismus und ihre Nutzung in verschiedenen Situationen des Lebens.

„Der Himmel und die Hölle“ – 1865

Die vergleichende Prüfung der Lehren über den Übergang vom körperlichen zum geistigen Leben, die künftigen Strafen und Belohnungen, die Engel und die Teufel, die endlos ewigen Strafen u.s.w., beleuchtet in zahlreichen Beispielen bezüglich der wirklichen Situation der Seele während und nach dem Sterben.

„Die Genesis“ – 1868

Die Wunder und Prophezeiungen in Folge des Spiritismus. Rivail unterzeichnete diese Werke mit dem Pseudonym Allan Kardec, damit sie nicht mit den Werken vermischt würden, die er als Professor veröffentlichte. Der Inhalt und nicht der Name des Autors sollte das Interesse wecken.

Weitere Publikationen folgten. Neben seinen Büchern über Spiritismus gab Kardec ab 1858 das Magazin „*La Revue Spirite*“ heraus und gründete im gleichen Jahr die „*Société parisienne des études spirites*“.

Der Spiritismus war zu dieser Zeit besonders unter den Intellektuellen eine weit verbreitete Modeerscheinung, deren Popularität durch spektakuläre Bücherverbrennungen in Barcelona 1861 sowie durch öffentliche Warnungen seitens französischer Bischöfe nur verstärkt wurde. Für Baumgartner zählen beispielsweise Alexandre Dumas(Vater), Victor Hugo, George Sand, Delphine Gray zu den Anhängern des Spiritismus. Aber die Lehre Kardec's fand nicht nur unter Intellektuellen großen Zuspruch, sondern auch in der Arbeiterbewegung. Der Spiritismus nahm, wie Cristine Bergé schreibt, in seiner anti-materiellen Ausrichtung im Jahrhundert der ungelösten sozialen Probleme eine bedeutende Rolle im Widerstand gegen moderne industrielle Werte ein. Er verteidigte nicht nur die Gleichwertigkeit aller Menschen, sondern auch die Gleichberechtigung der Geschlechter³⁶.

Allan Kardec's spiritistischen Werke hatten allein in Brasilien über 200 Auflagen. Schon an diesen Zahlen ist es ersichtlich, welch nachhaltigen Eindruck Allan Kardec auf alle seine Leser gemacht hat.

Er ist auch der einzige Spiritist in der ganzen Welt, dem zu Ehren im Jahre 1957 anlässlich der hundertsten Wiederkehr der ersten Herausgabe seines „Buches der Geister“ die brasilianische Postverwaltung eine Gedenkbriefmarke in fünf Millionen Exemplaren mit dem Bild Kardec's herausgab. Das war ein Dank der Brasilianer an den Mann, der durch seine Bücher die geistigen Grundlagen geschaffen hat, auf der in Brasilien der Spiritismus zu einer regelrechten Volksbewegung werden konnte³⁷. Anlässlich seines zweihundertsten Geburtsjahres gab die brasilianische Postverwaltung die abgebildete Briefmarke mit dem Portrait und

³⁶ vgl. m. Schmidt 1995: 161

³⁷ www.correis.com.br Juli 2004

Unterschrift von Allan Kardec heraus. Sein Lebenswerk bezeichnete man mit folgenden Begriffen: Arbeit, Solidarität und Toleranz.



Abb. 9: Brasilianische Briefmarke mit dem Portrait von Allan Kardec
1964 wurde die brasilianische Stadt Paulinópolis in Allan-Kardec-Stadt umbenannt. Im Laufe der Zeit begannen Spiritisten Legenden um die Gestalt von Allan Kardec zu entwickeln, bis er schließlich selbst erschien und einem Dr. Ripi 1970 dreizehn Lektionen über die Parapsychologie diktierte.

III.2. Definition des Spiritismus laut Kardec

In dem Buch „Was ist Spiritismus“ (1859) definiert er Spiritismus folgendermaßen:

„Der Spiritismus ist eine Wissenschaft, die sowohl die Natur, den Ursprung und das Schicksal der Geister, als auch ihre Beziehungen mit der körperlichen Welt erforscht „³⁸.

Bereits der Untertitel dieses Buches beinhaltet die drei Pfeiler des Spiritismus:

„Die Grundsätze der spiritistischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, der Natur der Geister, ihren Beziehungen zu den Menschen; die Sittengesetze, das irdische und das künftige Leben und die Zukunft der Menschheit“

1. Glaube an die Unsterblichkeit der Geister
2. Möglichkeit der Kommunikation mit Geistern
3. Kommunikation ist nur unter Beachtung bestimmter Moralvorstellungen möglich.

³⁸ zit n. Kardec 1859: Vorwort

Nach der Kundgebung höherer Geister versucht Kardec eine Einleitung in den Spiritismus zu geben:

Spiritismus füllt die Lücke zwischen den Menschen und Gott. Gott, der Schöpfer steht außer Reichweite der Menschen. Er hat Welten mit materiellen und immateriellen Wesen erschaffen. Die materiellen Wesen leben in der sichtbaren „Körperwelt“, die immateriellen in der unsichtbaren „Geisterwelt“. Diese Geistige Welt besteht ewig, d. h. sie überdauert die körperliche Existenz. Ein Geist kann für eine begrenzte Zeit einen materiellen Körper annehmen: er ist dann ein Mensch, denn nur Menschen können Geister verkörpern.

III.3. Wichtige Prinzipien der spiritistischen Lehre

Im Folgenden werde ich auf jene wesentlichen Prinzipien der spiritistischen Lehre eingehen, die zum Verständnis der spiritistischen Heilverfahren unermesslich sind.

Diese Prinzipien sind:

1. Dreigliederung des Menschen
2. Seele und Vitalprinzip in der Auffassung des Spiritismus (Vitalseele, Intellektseele, Geistseele)
3. Die Natur der Geister
4. Vielfältigkeit der Existenzen und Karma
5. Die Bedeutung der Medien
6. Verankerung des Spiritismus im Christentum

III.3.1. Dreigliederung des Menschen

Laut den Kardecistischen Lehren besteht der Mensch aus den folgenden drei Bereichen:

aus dem Körper, dem materiellen Wesen, das dem Tier entspricht und welches durch das nämliche Lebensprinzip belebt wird;

aus der Seele, dem immateriellen Wesen, dem in den Körper inkarnierten Geiste;

aus dem Bande, das Körper und Seele eint, dem zwischen Materie und Geist vermittelndem Prinzip.

Dieses Band, der Perispirit, das Körper und Geist verbindet, ist eine Art halbmaterielle Hülle³⁹.

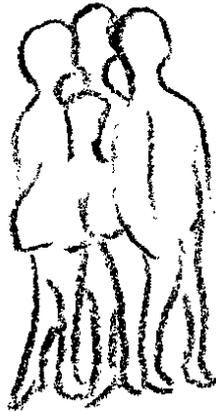


Abb. 10: Darstellung der Dreiteilung des Menschen

III.3.2. Seele und Vitalprinzip in der Auffassung des Spiritismus

Das Buch der Geister geht auf die Definitionsschwierigkeiten des Seelenbegriffes und auf die Meinungsverschiedenheiten die daraus entstehen ein. Das Wort Seele wird als ein Proteus gesehen, den jeder nach seiner Weise wandeln kann.

Manche meinen, die Seele sei das Prinzip des materiellen Lebens, und ohne Eigenexistenz hört sie mit dem Ende des materiellen Lebens auf zu existieren.

Andere betrachten die Seele als Grundbedingung für Vernunft und Verstand, als universelles Agens, an dem jeder seinen Anteil hat. Nach dieser Ansicht gäbe es für das gesamte Universum nur eine Seele, die sich unter die verschiedenen Lebewesen verteilt. Mit dem Tode eines Körpers kehrt dieser Funke zu seiner Quelle zurück. Dieser Ansicht zufolge wäre die Universalseele Gott und jedes Wesen ein Teil der Gottheit.

³⁹ Abb. 10: Illustration von Rudolf Steiner: www.dreigliederung.de/image/340-022022-1979-2 19.Okt. 2004

Nach Ansicht Dritter innerhalb der Spiritisten ist die Seele ein mit Sittlichkeit begabtes, von der Materie unterschiedliches unabhängiges Wesen, das nach dem Tode seine Individualität bewahrt. Diese Lehre betrachtet die Seele als Ursache und nicht als Wirkung.

Spiritisten können den Begriff Seele nach einer der beiden ersten Definitionen auffassen, aber sie schlagen vor, um Verwirrungen zu vermeiden, dem Wort Seele jeweils ein unterscheidendes Wort, das ihre „Eigenschaft“ beschreibt, hinzufügen.

Vitalseele – Intellektseele – Geistseele

Für das Prinzip des materiellen Lebens schlagen sie den Begriff Vitalseele oder Lebensseele vor. Es ist das Prinzip des materiellen und organischen Lebens, jenes Prinzip, das allen Lebewesen, von der Pflanze bis zum Menschen gemeinsam ist. Da in diesem Sinne Leben auch ohne die Fähigkeit des Denkens vorhanden sein kann, ist das Vitalprinzip etwas ganz Eigenes, Unabhängiges. Für den einen gilt das Vitalprinzip als eine Eigenschaft der Materie, für andere wieder beruht es auf einem speziellen, allgemein verbreiteten Fluidum, von dem jedes Wesen während seines Lebens einen Teil in sich aufnimmt und assimiliert. Dies wäre dann das Lebensfluid, das nach Meinung mancher Menschen identisch wäre mit jenem belebten elektrischen Fluidum, das auch als magnetisches Fluidum oder Nervenfluidum bezeichnet wird⁴⁰.

Intellektseele steht für das Intelligenzprinzip und Geistseele für das Prinzip unserer Individualität nach dem Tode.

III.3.3. Die Natur der Geister

Geister unterscheiden sich in der Art ihrer Vollkommenheit. Die vollkommenen Geister der ersten Ordnung werden als Engel oder reine Geister bezeichnet. Geister der untersten Stufen haben die meisten

⁴⁰ vgl. m. Kardec „Das Buch der Geister“: 12-14

Laster, wie Neid und Hass. Sie erreichen ihre Vollkommenheit durch das Bestehen von Prüfungen während ihrer Inkarnation als Menschen, die sie solange durchlaufen, bis sie die höchste Stufe erreicht haben.

Für Kardec ist das Universum in mehrere hierarchische Ebenen gegliedert, wobei die Erde eine der untersten Etappen darstellt. Hier herrschen noch Krankheiten, Übel und Unwissenheit. Weiters gibt es aber auch die Buße und die Sühne. Gerade durch das Ertragen von Leiden, das „Bestehen von Prüfungen“, eröffnet sich für den Menschen die Möglichkeit sich zu „reinigen“ um via Wiedergeburt in eine höhere Sphäre aufzusteigen. Beistand bei diesem Prozess können die Totengeister leisten, die dadurch ihrerseits verschuldete Fehler wieder gutzumachen versuchen.

Zwischen Menschen und Geistern besteht eine ständige Beziehung, da sich die nicht körperlichen Geister immer um die Menschen herum befinden und diese so beeinflussen. Aber auch die Menschen können mit den Geistern in Kontakt treten und um Rat fragen. So lehren die Geister, dass alle schlechten Taten und Eigenschaften die Menschen an die Stofflichkeit binden.

Fehltritte können gesühnt werden – in verschiedenen Existenzen – bis hin zur Erlangung der Vollkommenheit. Dieser Aspekt erinnert an den Hinduismus und Buddhismus.

III.3.4. Vielfältigkeit der Existenzen und Karma

Im Werk von Allan Kardec, „Das Evangelium im Lichte des Spiritismus“, wird das Thema der Reinkarnation angeschnitten, der Begriff Auferstehung wird unter die Lupe genommen und neuinterpretiert. Es werden Stellen der Bibel herangezogen und analysiert.

Unter Reinkarnation verstehen die Spiritisten die Rückkehr der Seele, beziehungsweise des Geistes, in das physische Leben. Der Zweck der Reinkarnation der Geister ist es, ihnen zu erlauben, an ihrer moralischen und intellektuellen Entwicklung arbeiten zu können. Da sie in einer einzigen physischen Existenz die Vollkommenheit nicht erreichen können,

ermöglicht Gott den Menschen die Chance mehrerer Inkarnationen (Reinkarnationen).

Durch die Reinkarnation werden die Familienbande verstärkt und enger. Die Geister bilden im Weltraum Gruppen oder Familien, die sich durch Zuneigung, Sympathie und ähnliche Neigung vereinigen. Diese Familien unterstützen einander, indem sie zusammen für ihren gegenseitigen Fortschritt arbeiten⁴¹.



Abb. 11: Darstellung der Reinkarnation⁴²

In den Spiritismus wurden neben Reinkarnation auch andere religiöse Elemente, wie zum Beispiel Karma übernommen.

III.3.5. Die Bedeutung der Medien

„Was ist ein Medium? Es ist ein Wesen, es ist ein Individuum, das den Geistern als Vereinigungsband dient, damit sich diese den Menschen als einverlebte Geister mit Leichtigkeit kundgeben können“⁴³.

„Die Mediumnität (Medialität), die die Kommunikation zwischen den Geistern und dem Menschen ermöglicht, ist eine Gabe, die vielen Personen in die Wiege gelegt worden ist. Sie ist ganz unabhängig von der Lehreinrichtung, Lebensphilosophie oder Religion, die man sich zu eigen macht“⁴⁴.

⁴¹ vgl. Kardec Das Evangelium im Lichte des Spiritismus: Kap. IV: 75-84

⁴² Abb.11: Darstellung der Reinkarnation:

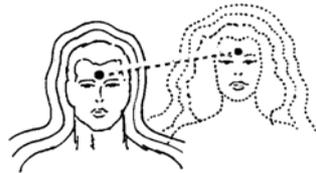
www.vridavan.org/.../5Reinkarnationkarma.html 19.Okt.2004

⁴³ Kardec: 197

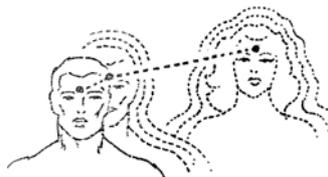
⁴⁴ zit. n. www.spiritist.org.de

Das Medium spielt eine passive Rolle in der Vermittlung zwischen der geistigen und der weltlichen Sphäre. In diesem Zusammenhang spricht man von Inkorporation. In der spiritistischen Literatur wird dieser Begriff verwendet, aber es wird deutlich darauf hingewiesen, dass es sich nicht um das Eindringen in den menschlichen Körper handelt, sondern um eine Annäherung und Kontaktaufnahme durch den Perispirit. Man unterscheidet drei Arten von Medien, je nachdem, wie sie die Inkorporation erleben: bewusste, halb-bewusste und unbewusste.

Die bewusste Inkorporation deutet darauf hin, dass das Medium während dem Verlauf des Phänomens seiner Handlungen bewusst ist. Diese Art der Mediumnität erfordert einen hohen moralischen Standard des Mediums⁴⁵.



Im Zustand der halb-bewussten Inkorporation entfernt sich der Perispirit des Mediums ein wenig. Die Übermittlung der Informationen erfolgt über das Gehirn des Mediums, aber es kann zu Interferenzen in der Kommunikation kommen, wie Wiederholung von Sätzen und Gesten des Mediums. Es ist die meist verbreitete Form der Mediumnität.



Bei unbewussten Medien entfernt sich der Perispirit vollständig während der Inkorporation. Das Phänomen erlebt man hier am intensivsten. Die Ähnlichkeit zwischen dem Medium und der sich manifestierenden Entität ist von großer Bedeutung. Die Ausströmung und Anpassung der Fluide bzw. die Vorbereitung der Atmosphäre ist auch notwendig, damit die Mitteilung

⁴⁵ 3 Illustrationen: <http://sef.feparana.com.br/apost/unid49.htm> Okt.2004

sich kanalisieren kann und über die Organe des Mediums vermittelt werden kann.



Es existieren verschiedene Arten von Mediumnität, abhängig von den Fähigkeiten des Mediums. In spiritistischen Kreisen findet man häufig sprechende oder schreibende Medien, viel seltener jedoch malende oder heilende Medien. Die folgende Aufnahme zeigt Chico Xavier, das berühmteste Medium Brasiliens während, er psychographische Mittelungen notiert.

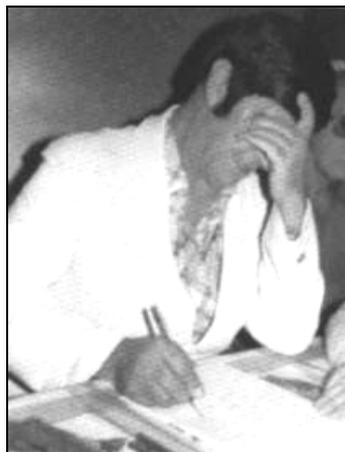


Abb. 12: Chico Xavier ⁴⁶

III.3.6. Verankerung des Spiritismus im Christentum

Obwohl sich Kardec, dem Zeitgeist entsprechend, von der katholischen Kirche abwendet, integriert er seine Lehre doch bewusst in das Christentum. Spiritismus bekämpft genau wie das Christentum den Materialismus, denn geistiger Fortschritt führt zu Gerechtigkeit, Gottes- und Nächstenliebe, während Materialismus, der schlimmste Feind des Menschen, dessen böse Eigenschaften verstärkt: Allein im Spiritismus liegt der Ausweg der Menschheit aus dem Elend der Welt⁴⁷.

⁴⁶ Abb.12 : www.editoraideal.com.br/chico/cap_05htm 19.Okt. 2004

⁴⁷ vgl. m. Schmidt 1995:167

Um die christlichen Wurzeln des Spiritismus zu verdeutlichen möchte ich auf folgendes Zitat aus dem spiritistischen Evangelium hinweisen:

„Der Spiritismus kommt zum festgesetzten Zeitpunkt, um das Versprechen Christi einzulösen: Der Geist der Wahrheit leitet seine Verfestigung. Er erinnert die Menschen an die Befolgung des Gesetzes; er lehrt und erhellt, was Christus nur in Gleichnissen verkündet hat. Christus sagte: „Wer Ohren hat zu hören, der höre.“ Der Spiritismus kommt, um Augen und Ohren zu öffnen, weil er ohne Sinnbilder oder Allegorien spricht. Er hebt den Schleier, der absichtlich über bestimmte Mysterien geworfen wurde. Und er kommt schließlich, um den Benachteiligten dieser Erde und allen Leidenden erhabenen Trost zu bringen, indem er eine gerechte Ursache und nützliches Ziel für all dieses Leiden aufzeigt“⁴⁸.

Ein wesentlicher Grundsatz des Spiritismus bildet das karitative Handeln, Ausdruck für das wichtigste Anliegen der Spiritisten, die Nächstenliebe. In den meisten spiritistischen Zentren kann man den folgenden Spruch lesen:

„Sem caridade não há salvação“ – Ohne Nächstenliebe gibt es keine Erlösung“.

Viele der traditionellen Zentren des Kardecismus finanzieren Kranken- und Waisenhäuser, Schulen etc. Die von mir besuchten Zentren *Casa Espírita Joanna de Angelis* und *Seara das Fraternidades* hatten zahlreiche Hilfsprojekte, wobei Kinder und ihre Familien in Armenvierteln unterstützt werden. Ich habe während meiner Feldforschung an mehreren spiritistischen Veranstaltungen teilgenommen, wo als Eintritt ein Kilo Lebensmittel verlangt wurde. Diese werden später an bedürftige Familien verteilt. Im Vordergrund dieser Zentren steht unter anderem die Ausbildung der Kinder.

Conclusio

In diesem Kapitel befasste ich mich mit den theoretischen Grundlagen der spiritistischen Lehre. Diese Prinzipien sind einzelne Bausteine, die in ihrer

⁴⁸ zit. n. Kardec Das Evangelium im Lichte des Spiritismus Kap VI: 119

Gesamtheit die kardecistische Doktrin aufbauen. Sie beinhalten Gesetze, die die Lebensauffassung und Alltag der spiritistischen Praktikanten im wesentlichen beeinflussen. Damit man die gelebte Praxis verstehen kann ist es unerlässlich, sich in die Prinzipien zu vertiefen und ihre Bedeutung zu begreifen.

IV. Die spiritistische Praxis

Nun befaße ich mich mit der gelebten Praxis des Spiritismus. Als erstes stelle ich vor, wie die Praxis nach Angaben des Internationalen Spiritistischen Rates ausgeübt werden sollte, worauf sie also wert legen und was sie verpönen. Anschließend werde ich auf den Ablauf einer spiritistischen Sitzung laut den Ausführungen von Hofbauer eingehen.

Die spiritistische Praxis ist sehr vielfältig und umfasst verschiedene Bereiche des Lebens. Um das zu veranschaulichen werde ich am Ende dieses Kapitels Beispiele nennen und sie kurz erläutern.

IV.1. Die Praxis laut des Internationalen Spiritistischen Rates

„Alle spiritistische Praxis ist kostenlos, wie im folgenden Prinzip des Evangeliums dargelegt ist: „Umsonst habt ihr's empfangen, umsonst gebt es auch" (Matthäus 10:8).

Die spiritistische Praxis wird mit Einfachheit und ohne Rituale ausgeführt, gemäss dem christlichen Prinzip, dass Gott im Geist und in der Wahrheit angebetet werden soll (Johannes 4:23).

Der Spiritismus hat keine Priester oder priesterliche Zuordnung und verwendet in seinen Sitzungen und in seiner Praxis keine Altäre, keine Bilder, keine Traggerüste, keine Kerzen, keine Prozessionen, keine Sakramente, keine Vergebung der Sünden, keine Paramente, keine alkoholische oder berauschende Getränke, keinen Weihrauch, keinen Tabak, keine Talismane, keine Amulette, keine Horoskope, kein Kartenlegen, keine Pyramiden, keine Kristalle, keine Rituale oder Formen externen Kultes.

Der Spiritismus bürdet seine Prinzipien den Interessierten nicht auf. Er lädt sie ein, seine ganze Lehre durch eigene Vernunft zu überprüfen, bevor sie diese akzeptieren.

Die Mediumnität (Medialität), die die Kommunikation zwischen den Geistern und dem Menschen ermöglicht, ist eine Gabe, die vielen Personen in die Wiege gelegt worden ist. Sie ist ganz unabhängig von der Lehreinrichtung, Lebensphilosophie oder Religion, die man sich zu eigen macht.

Spiritistische Praxis der Mediumnität ist nur diejenige, die unter Beachtung der Prinzipien der spiritistischen Lehre und Befolgung der christlichen Moralregeln durchgeführt wird.

Der Spiritismus respektiert alle Religionen und Lehren, verleiht Wert allen Bemühungen für die Praxis des Guten, arbeitet für die Verbrüderung und für den Frieden zwischen allen Völkern und Menschen, unabhängig von Rasse, Hautfarbe, Staatsangehörigkeit, Glaube oder Gesellschaft- bzw. Kulturebene. Er erkennt, dass

„der wahre Ehrenmensch derjenige ist, der in der höchsten Reinheit dem Gesetz der Gerechtigkeit, der Liebe und der Nächstenliebe folgt“⁴⁹.

Die Anhänger betrachten Spiritismus als ein neues Zeitalter für die Menschheit.

„Gott, die höchste Intelligenz
die erste Grundursache aller Dinge
Jesus der Weg und das Vorbild
Kardec, die wesentliche Grundlage“⁵⁰

IV.2. Spiritistische Sitzungen laut den Ausführungen Hofbauers

In spiritistischen Sitzungen treten die Menschen mit verstorbenen (meist bedeutenden) Persönlichkeiten (z.B. berühmten Ärzten) in Kontakt, wobei das Medium seinen Körper zur Manifestation des *espírito* zur Verfügung stellt. Dieser spricht durch den Mund des Mediums oder gibt

⁴⁹ www.spiritist.org: 06.04.2003

⁵⁰ www.spiritist.org: 06.04.2003

psychographische Mitteilungen. Hofbauer beschreibt diese spiritistischen Sitzungen folgendermaßen:

„Bei den sogenannten „*mesa branca*“ – Sitzungen der „*kardecismo*“ – Tradition werden normalerweise keine Trommeln, keine „*pontos cantados*“ (Gesänge) und keine „*pontos riscados*“ (Kreidezeichen für die „*entidades*“) verwendet. Meist wird ein Absatz aus dem „*Evangelium nach Kardec*“ gelesen; es kann ein Vater Unser Gebet oder ein Ave Maria gesungen werden. In einem verdunkelten Raum konzentrieren sich die Medien darauf, ihre(n) „*espírito(s)*“ zu empfangen. Diese können dann auch sogenannte „*passes*“ geben, die negative Einflüsse vom Körper eines um Hilfe suchenden Menschen „abstreifen“ sollen. Man spricht davon, dass hierbei „magnetische Kräfte und Schwingungen“ wirksam werden“⁵¹.

Die spiritistischen Lokalitäten werden *centro*, *grupo*, *sociedade*, *instituição* oder *núcleo espírita* genannt. Das Kultzentrum ist nicht nur Ort für praktische Sitzungen, sogenannten *consultas*, sondern auch Ort für die Abhaltung eigener spiritueller Weiterbildungskurse (religiöse Medien-Schulung/*desenvolvimento mediúnico*), bei denen insbesondere die Lehren von Allan Kardec weitergegeben werden sollen. Laut Hofbauer findet die *mesa branca* hauptsächlich bei Teilen der meist hellhäutigen unteren Mittelschicht statt.

Jesus gilt als das bedeutendste inkarnierte Wesen. Für die Menschen von heute scheint jedoch der oberste Gott unerreichbar – erreichbar sind allein die *espíritos*. Ziel in diesem System ist die Entwicklung, die als eine religiös definierte „Soll und Haben“ – (bzw. Ursache und Wirkung) – Rechnung verstanden wird. Als wichtigstes ethisches Kriterium hierfür gilt die Nächstenliebe, das karitative Handeln. Viele der traditionellen Kardecistischen Tempel finanzieren daher den Aufbau von Krankenhäusern, Kinderkrippen und Schulen⁵².

⁵¹ zit n. Hofbauer 1995: 258

⁵² vgl. m. Hofbauer 1995: 186

IV. 3. Spiritistische Aktivitäten

Im folgenden möchte ich einige Beispiele nennen, die sich auf die spiritistische Praxis in Brasilien beziehen und den Alltag der Spiritisten stark beeinflussen. Die Ausführungen basieren auf meinen Nachforschungen in São Paulo.

Als Spiritist findet man in Brasilien zahlreiche Möglichkeiten den Alltag gemäss dem Wesen des Spiritismus zu gestalten, etwa spiritistische Literatur zu lesen, Musik zu hören, sich sein Heim mit Kunstgegenständen zu schmücken etc. Weiters kann man sich in gut organisierten Ausbildungsstätten in die Philosophie vertiefen oder einfach regelmäßig Vorträge besuchen. Wer sich intensiver mit spiritistischen Phänomenen auseinandersetzen möchte kann an Schulungen für Medien teilnehmen und seine Fähigkeiten in diesem Bereich erlernen und ausbauen. Jede Gemeinde beschäftigt Praktikanten, die sich an der Arbeit und Organisation der spiritistischen Einrichtung beteiligen können. Da karitatives Handeln eine der Grundprinzipien der spiritistischen Bewegung ist, finden öfters Wohltätigkeitsveranstaltungen statt, deren Einnahmen in soziale Projekte fließen. Falls man seelische oder körperliche Probleme hat, kann man sich von spiritistischen Heilern kurieren lassen. Mit meinen Beispielen möchte ich aufzeigen in welche Bereiche und auf welche Art und Weise sich der Spiritismus auf den Alltag der Praktizierenden auswirkt.

IV. 3. 1. Publikationen, Radio- und Fernsehsendungen – Medienpräsenz

Die Verbreitung spiritistischer Ideen ist ein wesentliches Element. Die Entität Emanuell hat ihre Bedeutung folgendermaßen formuliert:

„A maior caridade que podemos fazer em relação a Doutrina Espirita“ – que „é a Divulgação.“⁵³

„Im Sinne der spiritistischen Lehre ist ihre Verbreitung die größte Wohltat.“

⁵³ zit.n. Emanuell: <http://radioboanova.com.br> Okt. 2004

Publikationen galten bereits in der Vergangenheit als hervorragendes Verbreitungsinstrument für spiritistische Ideen. Es gibt in Brasilien eigene spiritistische Verlage und Buchhandlungen. Neben den Klassikern, wie z.B. „Das Buch der Geister“ werden zahlreiche Psychographien veröffentlicht, die Mitteilungen der Geister beinhalten, aber auch Romane und leichte Lektüre. Die Aussage des Geschriebenen widerspiegelt die spiritistische Philosophie und dient oft als Ratgeber in schwierigen Lebenssituationen. Auch Bücher für Kinder findet man bereits.



Abb. 13: Spiritistische Buchhandlung in Santo André

Die Praktizierenden haben weiters die Möglichkeit regelmäßig (monatlich oder zweimal im Jahr) erscheinende spiritistische Zeitschriften zu abonnieren. Diese behandeln aktuelle Ereignisse und greifen Themen, wie z. B. Drogen, auf und erläutern sie aus spiritistischer Perspektive.

Seit 1963 existiert der spiritistische Radiosender *Rádio Boa Nova* und es gibt auch andere spiritistische Radioprogramme oder Fernsehsendungen, die die Interessierten regelmäßig mitverfolgen können.

IV. 3. 2. Spiritistische Kunst

In der spiritistischen Kunst werden Themen wie Unsterblichkeit der Seele, Vielfalt der Existenzen und Welten oder auch die Kommunikation mit den Geistern zum Ausdruck gebracht. Die künstlerischen Tätigkeiten umfassen Bereiche der Musik, der darstellenden Kunst, des Theaters und der Poesie.

Manche Medien besitzen die seltene Fähigkeit die Gedanken der Geister durch Poesie, Malerei und Musik zu vermitteln, das heißt z. B. in Verse zu

fassen, obwohl sie von Poesie nichts verstehen. Der Linguist Rocha setzte sich in seiner Dissertation mit einem Buch von Chico Xavier auseinander, das Psychographien von zahlreichen brasilianischen und portugiesischen Dichtern beinhaltet.⁵⁴ Auf das Phänomen der mediunischen Malerei werde ich im folgenden Kapitel detailliert eingehen.

Kunst dient für die Spiritisten auch als Mittel für die Evangelisation. Der erzieherische Charakter lässt sich unter anderem am spiritistischen Theater erkennen.

IV. 3. 3. Ausbildung

Wer sich in die Lehren des Spiritismus vertiefen möchte, hat die Möglichkeit dies im Rahmen einer bis zu sechs Jahre dauernden institutionellen Ausbildung in einer spiritistischen Einrichtung zu tun. Die Kurse finden meist nachmittags oder abends mehrmals in der Woche statt, damit Berufstätige daran teilnehmen können. Der Frauenanteil an diesen Schulungen ist deutlich höher. Auf die einführenden Kurse folgt die Ausbildung zum Medium und eine Spezialisierung, die in die Richtung erfolgt, dass das Medium seine erlernten Fähigkeiten im Rahmen der spiritistischen Arbeit einsetzen kann.

Von jedem spiritistischen Institut wird auf die Evangelisation von Kindern großer Wert gelegt.

IV. 3. 4. Karitatives Handeln

Das karitative Handeln ist in der Ideologie aller spiritistischen Institutionen Brasiliens tief verankert. In dem von mir besuchten *centro* (*Casa Joanna de Ângelis*) wurden jeden Nachmittag nach der Schule sozial benachteiligte Kinder betreut, die erst nach einem warmen Abendessen nach Hause geschickt wurden. Sie organisierten einen Weihnachtsbasar und Weihnachtsbingo, damit sie mit den Einnahmen notwendige Lebensmittel an Familien aus den Armenvierteln verteilen konnten.

⁵⁴ Rocha „A poesia transcendente de Parnaso de além-túmulo“ 2001: www.feparana.com.br Okt 2004



Abb. 14: Weihnachtsbasar der *Casa Joanna de Ângelis*

Bei Veranstaltungen, wie Theatervorführungen oder Konzerte wurden Lebensmittel als Eintritt verlangt, die wiederum an Bedürftige verteilt wurden. Wer psychische oder physische Beschwerden hatte, konnte sich spirituell untersuchen und behandeln lassen. Diese Art der Hilfeleistung werde ich im nächsten Kapitel ausführlich behandeln.

IV. 3. 5. *Evangelho no Lar* – Evangelium zu Hause

Den Spiritisten, die in ihrem eigenen Heim Harmonie und Gleichgewicht herstellen wollen, wird empfohlen, regelmäßig im Evangelium zu lesen. Es soll ein Tag und eine bestimmte Uhrzeit in der Woche ausgesucht werden, zu der Familienmitglieder anwesend sein können. Man stelle ein Glas Wasser auf einen Tisch, damit die spirituellen Wesen das Wasser energetisieren können. Ein Mitglied der Familie sollte mit einem Gebet beginnen. Danach wird eine beliebige Passage aus dem „Evangelium im Lichte des Spiritismus“ von Allan Kardec vorgelesen und anschließend von jedem einzelnen kommentiert. Es folgt die sogenannte Vibration, wobei ein Familienmitglied ein Gebet für die Kranken, Waisen, Sträflinge etc. und für die anwesenden Familienmitglieder, die es benötigen, spricht und Jesus bittet sie alle zu beschützen. In diesem Moment kann man die spirituellen Wesen um die Energetisierung des Wassers bitten. Zum Schluss wird noch ein letztes Gebet gesprochen, wobei man sich bei den geistigen Helfern bedankt und sie um ihre Anwesenheit und Unterstützung während der kommenden Woche im Alltag der Familie bittet.

Conclusio

Wie an den letzten Beispielen erkennbar, umfassen spiritistische Aktivitäten viele Bereiche im Leben der Praktizierenden. Praktiken, wie etwa das Evangelium zu Hause, wurden zum wichtigen Bestandteil des spiritistischen Alltags, der nach meinen Eindrücken sehr ernst genommen wird.

Außenstehende finden leicht Zugang zu spiritistischen Aktivitäten und werden in ihre Arbeit mit einbezogen, so habe ich auch meine Eindrücke sammeln können. Die Türen der *centros* stehen für jeden offen, der sich auf den Spiritismus einlassen will und seine Lehren untersuchen will. Jedem wird selbst überlassen, inwieweit er sich in die Aktivitäten einbringt, ob er eine Ausbildung macht oder nur spiritistische Lektüre zu Hause liest ohne einer spiritistischen Einrichtung anzugehören. Jeder einzelne kann sein Leben gemäß dem Spiritismus gestalten und dementsprechend mit seinem Umfeld umgehen.

Die spiritistischen Organisationen Brasiliens streben eine Vereinigung aller Einrichtungen an. Als zwei Leitmotive für die Institutionalisierung der spiritistischen Aktivitäten würde ich die Verbreitung der spiritistischen Ideen und die Nächstenliebe herausheben.

V. Spiritistische Heilverfahren

In diesem Kapitel werde ich mich mit dem Thema des Heilens aus der Sicht der Spiritisten auseinander setzen, indem ich die von ihnen angewandten Heilverfahren ausführlich erläutere. Es existieren wenige wissenschaftliche Beiträge, die mir als Quelle dienen können, daher basieren meine Ausführungen auf meinem Feldforschungsmaterial und auf Recherchen im Internet. Die Exkurse über die mediunische Malerei und spiritistische Operationen dienen dazu tiefere Einblicke in die spiritistische Heilpraxis zu gewähren.

Im Spiritismus werden verschiedene Techniken angewandt um Kranke zu behandeln und zu heilen. Die Spiritisten gehen davon aus, dass Krankheiten häufig aus einem inneren Ungleichgewicht des Menschen resultieren. Die Heilverfahren setzen sich aus den folgenden Techniken zusammen:

1. spirituelle Ratgebung
2. Evangelisierung
3. Gesundbeten
4. *passé*
5. fluidifiziertes Wasser
6. Behandlung der Besessenheit
7. spirituelle Operation.

Diese unterschiedlichen Methoden dürfen ausschließlich nach einer vorherigen, präzisen Beurteilung der Situationen und Probleme des Patienten angewandt werden. Sie befreien nicht von der Behandlung mit medizinischen oder alternativmedizinischen Mitteln, sondern sind eher begleitend gedacht.

Wie bereits erwähnt ist das karitative Handeln im Spiritismus ein wesentliches Charakteristikum, daher sind diese Heilverfahren alle kostenlos.

Im Folgenden werde ich die einzelnen Heilverfahren näher beschreiben. Die Themen der Evangelisation und der spirituellen Operation möchte ich ergänzen und von meinem Blickfeld ausgehend auf diese Behandlungen eingehen.

V.1. Spirituelle Ratgebung

Dieses spirituelle Heilverfahren findet in individualisierter Form Anwendung, denn es wird ein persönliches Gespräch über die Probleme des Patienten geführt. Dieser Dialog kann zwischen zwei Personen oder in einer Gruppe von wenigen Personen stattfinden. In der Behandlung wird offen über Schwierigkeiten und über das innere Ungleichgewicht des Patienten geredet. Es ist keine allgemeine Regel vorzufinden, die für alle Behandelnden als Rat herangezogen werden könnte. Allerdings müssen die spirituellen Ratschläge und vorgeschlagenen Lösungen in jedem Fall ausschließlich und streng auf die Lehren von höheren Geistern basieren.

In diesem Heilungsprozess müssen beide Seiten, der Ratgeber und der Patient bestimmte Aufgaben übernehmen:

Die Arbeit des Wegweisers oder spirituellen Ratgebers besteht darin, dem Patienten bewusst zu machen, wie die Realität des Lebens als ewiger Geist aussieht. So können die tatsächlichen Ursachen der Krankheit ermittelt werden und spirituelle Lösungsansätze ausgearbeitet werden. Der Patient muss etwas an seiner Lebensweise ändern, damit die krankheitsregenden Ursachen wirkungslos werden.

Der Patient muss den Willen haben und in der Lage sein, sein inneres Gleichgewicht wiederherzustellen, indem er die Ratschläge, die ihm für seine gewünschte Heilung mitgeteilt werden, in die Realität umsetzt.

V.2. Evangelisation

Laut der Auffassung der Spiritisten werden viele Menschen krank, weil sie die Lehren von Jesus, die im Evangelium zusammengefasst sind, vollständig ignorieren. Um einige Sünden herauszugreifen:

Sie vertrauen weder dem himmlischen Vater und in seine Gerechtigkeit. Sie vergessen, wie wichtig Menschlichkeit ist und dienen nicht mehr dem Nächsten. Viele streben immer den ersten Platz an, schätzen nicht die Einfachheit und Reinheit des Herzens. Falls sie etwas Gutes tun, dann nur, weil sie damit prahlen wollen. Sie behandeln ihre Mitmenschen nicht so, wie sie es selbst erwarten behandelt zu werden. Sie provozieren Streit, vergeben nicht dem Anderen, begehen Ehebruch etc.

Die Evangelisierung ist das effizienteste Mittel der Genesung für Krankheiten, die Konsequenzen dieser Verhaltenweisen sind. Die Arbeit der Evangelisation in spiritistischen Zentren basiert auf dem Werk von Allan Kardec, „Das Evangelium nach dem Spiritismus“. Das Buch wurde 1864 verfasst und geht inhaltlich auf die Aufklärung der moralischen Gleichnisse Christi, in Übereinstimmung mit dem Spiritismus und ihre Nutzung in verschiedenen Situationen des Lebens ein. Es dient als Instrument der innersten Transformation der kranken Seelen.

Der folgende Exkurs basiert auf meiner Dokumentation einer bestimmten Art der Evangelisation, der mediumistischen Malerei. Als erstes gehe ich kurz auf die Definition der Psychopictographie und auf die Biographie eines Mediums ein. Anschließend folgt die Beschreibung einer Vorführung.

Exkurs

Psychopictographie

Evangelisation durch die Farben

Laut dem Buch der Medien von Allan Kardec werden malende und zeichnende Medien folgendermaßen definiert:

„Malende und zeichnende Medien sind solche, die unter Geistereinfluss malen und zeichnen. Wir reden hier von jenen, die ernsthafte Sachen erhalten, denn man kann diesen Namen nicht Medien geben, die durch Spottgeister groteske Bilder anfertigen lassen⁵⁵.

Biographie des Mediums

Valdelice Salum wurde am 05. 11. 1938 in Bahia (Nordbrasilien) geboren. Sie lebte mit ihrer Familie unter ärmlichen Verhältnissen bis zu ihrem siebten Lebensjahr in einer Kleinstadt. Sie hatte keine Möglichkeit lesen und schreiben zu lernen, da sie bis zu ihrem siebzehnten Lebensjahr auf den Feldern gearbeitet hat. Sie heiratete einen renommierten Anwalt, mit dem sie eine Tochter hat. Heute ist sie Großmutter von vier Enkelkindern und hat auch schon einen Urenkel. Ihr Ehemann litt unter Diabetes und verlor beide Beine. Um Unterstützung zu bekommen zogen sie in die Nähe ihrer Tochter nach Indaiatuba (Staat São Paulo). Nach dem Tod ihres Ehemannes vor fünf Jahren entschied sie sich in die Stadt São Paulo zu ziehen um ihre Arbeit fortzusetzen.

Sie hat nie Kunst studiert oder malen gelernt. Sie ist ein Medium der sogenannten Psychopictographie, oder anders ausgedrückt der mediumistischen Malerei. Sie begann vor dreißig Jahren ihre Arbeit. Ihr damaliger Lehrmeister war Francisco Cândido Xavier, der unter den Namen Chico Xavier als berühmtestes Medium Brasiliens bekannt ist. Er meinte, dass sie mit ihrer Kapazität ihre Fähigkeiten entfalten sollte.

Valdelice stellte ihre Arbeit in mehreren europäischen Ländern vor. 1994 wurde sie das erste Mal von einer Niederländischen Gruppe, die spirituelle Phänomene untersucht, eingeladen. Darauf folgten Präsentationen in Frankreich, Portugal, Belgien und in der Schweiz.

⁵⁵ zit. n. Kardec: 154

Das Ziel der Präsentation ihrer Arbeit war es einerseits die Skeptiker zu überzeugen, dass ein Leben nach dem Tod des Körpers existiert, andererseits um soziale Projekte zu unterstützen. Valdelice hilft neunzig Familien in Pirituba (Staat São Paulo), die in sogenannten Favelas, Elendsvierteln oder Slums leben.

Die Personen, die ein mediunisches Werk erwerben, unterstützen damit verschiedene soziale Projekte. Die Einnahmen kommen als materielle Hilfe denjenigen zugute, die sie benötigen und werden von Valdelice eigenhändig verteilt.

Valdelice gründete 1997 ein spiritistisches Zentrum – Casa Fraterna Francisco de Assis (Brüderliches Haus...)- dessen Name von seinen Mentoren bestimmt wurde und wo sie bis heute ihrer Arbeit als Medium, als Vermittler zwischen der geistigen und weltlichen Sphäre nachgeht. Montags und Donnerstags finden Treffen im Zentrum statt, wobei Montags Heilbehandlungen angeboten werden.

In den letzten neun Jahren arbeitete sie zielstrebig weiter und stellte ihre Arbeit in verschiedenen Städten Brasiliens vor. Sie ist immer bereit das spiritistische Evangelium und die Lehre zu verbreiten und kommentierte ihre Arbeit folgendermaßen: „Sie sind die Künstler und wir die Packesel.“ Sie und ihre Mitarbeiter arbeiten hart daran, dass Präsentationsveranstaltungen zustande kommen. Sie sind glücklich und zufrieden, weil sie von Gott die Möglichkeit erhielten, Teil der spiritistischen Bewegung zu sein.

Die mediumistische Malerei

Sie arbeitet mit verschiedenen, nicht inkarnierten Künstlern zusammen, die in der Vergangenheit berühmte Maler waren und heute zurückkehren um Beweise für die Unsterblichkeit des Geistes zu liefern.

Die Maler arbeiten durch Valdelice, wie auch durch andere Medien, in dem sie ihre Vermittler-Fähigkeit nutzen. Wie gut die Medien als Kanal für die spirituelle Welt fungieren können, hängt von ihrem moralischen Entwicklungsstand ab. Wesentlich ist unter anderem auch, ob die Geister mit den Medien auf der energetischen Ebene sympathisieren.

In bestimmten Fällen können die Geister durch die Bilder psychologisch, wie auch energetisch diejenigen helfen, die ihrer Arbeit zusehen. Die Gemälde bleiben energetisiert durch das Medium, denn es empfängt als Rezeptor die Energien und verteilt diese wieder sowohl auf die Bilder, wie auch auf das Publikum. Die Bilder „verdichten“ diese Energien in

sich und wie Zeugen, bzw. sogenannten Sensitive es bestätigen, verleihen sie den Räumen in denen sie aufgehängt werden Balance und Harmonie. Die Maler manipulieren während der spirituellen Arbeit die Energien des Publikums und der Medien, um den anwesenden Geistern zu helfen, sie ins Gleichgewicht zu bringen, in dem sie die negativen Energien durch positive Energien, die durch die Arbeit erzeugt werden, ersetzen.

Chico Xavier nannte diese spirituelle Arbeit „die Evangelisation durch die Farben“ für alle Wesen der weltlichen und der geistigen Sphäre. Durch die Forschungsarbeit von Albert Einstein ist bekannt, dass jede Farbe mit einem bestimmten atomaren Bereich des Körpers vibriert und beeinflusst so den physischen und mentalen Zustand. Auf diesen Beobachtungen basiert die Arbeit der Cromotherapie, wobei farbige Lichter auf die Patienten projiziert werden. Nach denselben Prinzipien der farbigen Lichtprojektion empfangen die Zuschauer während der Präsentation Energien von den Malern. Wie gut die Energien auf die Beobachter übertragen werden können, hängt von deren Aufnahmefähigkeit ab. Bei diesem Prozess spielen der Glaube und die Entspannung des Zuschauers eine wesentliche Rolle. Während der Arbeit sollte man still bleiben, damit man die Manifestation der Geister und die Arbeit des Mediums erleichtert. Während der Arbeit ist der perfekte Umgang der Maler mit den Farben zu beobachten, denn sie mischen sie nicht, sondern versuchen die Eigenschaften von jeder Farbe beizubehalten.

Die Künstler bringen eine enorme Kraft auf um diese Energien zu übertragen, indem sie ihre eigene Vibrationen herabsenken und ihren künstlerischen Stil von früheren Zeiten wiederholen. Dadurch beweisen sie ihre Unsterblichkeit. Valdelice malt während den spirituellen Arbeiten mit ihrer rechten, mit ihrer linken Hand oder gleichzeitig mit beiden Händen und auch mit ihren Füßen. Die bekanntesten Künstler, die mit ihr zusammenarbeiten sind folgende: Aleijadinho, Boticelli, Anita Malfatti, Cézanne, Da Vinci, Dali, Degas, Edi Cavalcanti, Gauguin, Lasar Segal, Manet, Matisse, Modigliani, Monet, Miró, Picasso, Portinari, Rembrandt, Renoir, Reynolds, Sisley, Tarsila do Amaral, Toulouse Lautrec, Van Gogh.

Präsentation der mediumistischen Malerei

Ich lernte die mediumistische Malerei durch Valdelice im spiritistischen Zentrum (Casa Espírita Joanna de Ângelis) kennen, wohin sie zur Präsentation ihrer spirituellen Arbeit eingeladen wurde. Mit einem Teil der Einnahmen wurde diese Institution unterstützt.

An diesem Nachmittag versammelten sich ca. 250 Leute, unter ihnen viele Spiritisten, um die Vorstellung mitzuerleben.



Valdelice bereitete ihre Ölfarben, Pastellkreiden, Papiere und Leinwände vor und während dessen stellten ihre Mitarbeiter die bereits fertigen Bilder im Saal auf. Die Arbeit von Valdelice wurde mit einem Projektor auf eine große Leinwand projiziert.

Die Vorstellung begann mit begrüßenden und dankenden Worten des Leiters des spiritistischen Zentrums. Er machte die Zuschauer darauf aufmerksam, dass sie mit ihren positiven Vibrationen die Manifestation der Geister erleichtern sollten.

In der ersten Reihe saßen vier Medien, die die Aufgabe hatten, Valdelice während der Präsentation zu unterstützen. Sie schlossen die Augen und konzentrierten sich sichtlich auf ihre Aufgabe. Sie wurden nach ca. einer Stunde von anderen Medien abgelöst.



Es folgte eine Erklärung der Psychopictographie und dann ergriff Cleber, ein Mitarbeiter von Valdelice das Wort, um die Aufteilung der Einnahmen zu erklären. Er listete genau auf für welche Zwecke die Einnahmen verwendet werden. Wie bereits erwähnt, werden bei dieser Vorstellung vierzig Prozent der Einnahmen an das Zentrum abgegeben und mit den restlichen werden eigene Kosten abgedeckt, bzw. weitere soziale Projekte von Valdelice finanziert. Der

Preis der Bilder hängt von ihrer Größe ab, wobei sie meiner Meinung nach für brasilianische Verhältnisse relativ teuer sind. In spiritistischen Kreisen ist karitative Tätigkeit von großer Bedeutung. Häufig werden bei spiritistischen Veranstaltungen ein Kilo Lebensmittel als Eintrittspreis verlangt, damit sie es unter Bedürftigen wieder verteilen können.

Die Veranstaltung wurde mit der Vorlesung aus dem Kardecistischen Evangelium fortgesetzt. Im Hintergrund wurde klassische, meditativ wirkende Musik gespielt. Alle schlossen die Augen und ließen ihre Hände entspannt auf ihren Knien. Cleber las eine Passage über den verlorenen Sohn vor und ging dann in eine freie Interpretation des Textes über, indem er ausführte, dass unsere Fähigkeiten eine Gabe Gottes sind, die wir nützen und weiterentwickeln sollten.

Danach begann der Hauptteil der Vorstellung, denn das Medium war an der Reihe. Sie saß beim Tisch mit geschlossenen Augen, ihr Kopf richtete sich nach unten und sie konzentrierte sich. Plötzlich stand sie auf, nahm eine Pastellkreide und begann zu zeichnen. Es wurde von nun an eine sehr emotionsbeladene klassische Musik gespielt.

Anderson, der Leiter des Zentrums erklärte mir, dass das Medium nicht direkt inkorporiert. Die Geister nähern sich ihr an und geben ihre Energien bzw. Vibrationen durch die Chakren des Mediums weiter. Sie wirken auf ihre Hände und Füße so, dass dabei ein Bild entsteht.

Der sich manifestierende Maler-Geist war Renoir. Es wurde ganz genau festgehalten mit welcher Hand oder welchem Fuß ein Bild entstanden ist und wie viel Zeit sie dafür gebraucht hat. Diese Angaben stehen später auf der Rückseite des Bildes. Das erste Bild, ein Pastell von Renoir wurde in neun Minuten einundfünfzig Sekunden mit der rechten Hand gezeichnet. Es folgte ein weiteres Bild Renoirs, gezeichnet mit der linken Hand.



Das dritte Bild wurde mit zwei Händen gleichzeitig angefertigt, wobei die rechte Hand von Renoir und die linke Hand von Toulouse Lautrec „ergriffen“ wurde. Bei diesen ersten drei Bildern wurden helle Papiere und Erdfarben verwendet.



Während der Präsentation hat Valdelice kein Wort gesprochen, sie wies gleich anfangs darauf hin, dass sie in ihrem Halsbereich während der Arbeit blockiert wird. Sie hielt ihren Mund krampfartig zu und schaute dabei sehr zornig aus. Sie konzentrierte sich ausschließlich auf die Arbeit und schaute kein einziges mal auf.

Im weiteren näherte sich Picasso dem Medium an. Das äußere Erscheinungsbild des Mediums änderte sich nur, in dem es seine freie Hand auf die Hüfte legte. Der Übergang von einem Geist zum nächsten war sehr unauffällig. Der Neue griff nach einem Papier und begann einfach in einem anderen Stil zu zeichnen oder zu malen. Die beiden Bilder von Picasso wurden auf dunkles Papier gezeichnet, wobei die hauptsächlich geometrischen Motive mit kräftigen Farben, wie rosa, blau, grün und lila hervorgehoben wurden. Während das Medium zwei Bilder von Picasso zeichnete wurde eine CD mit spanischer Flamenco Musik bzw. eine CD der Gruppe Gipsy Kings gespielt.



Es folgten nun Gemälde mit Ölfarben, wobei das Medium Gummihandschuhe verwendete und mit ihren Fingern malte. Zuerst wurde der Hintergrund angefertigt, dann ging sie zu den feineren Motiven über. Als erstes manifestierte sich Monet und Valdelice malte in fünfunddreißig Minuten und vierundzwanzig Sekunden das Bild.



Das vorletzte Bild stammt vom Geist Renoirs.



Der Höhepunkt des Abends war, als das Medium mit ihrem rechten Fuß ein Gemälde anfertigte. Die Zuschauer beobachteten verwundert die Geschehnisse.





Während der Präsentation wurde von Sensitiven, unter anderem auch von den anwesenden Medien, die durch ihre Konzentration die Manifestationen unterstützten, beobachtet, wie von den Maler-Geistern durch das Medium farbige Energiebälle an bestimmte Organe der anwesenden Zuschauer geschickt wurden. Zum Beispiel war das Herz der Zuschauer das Ziel von rosafarbenen Energiebällen.

Im abschließenden Teil der spirituellen Arbeit sprach der Schutzgeist von Valdelice, Schwester Ana durch das Medium zum Publikum. Das Licht wurde abgedreht und alle schlossen wieder die Augen. Viele waren emotional berührt von der Botschaft und kämpften mit ihren Tränen. Nach dem schönen Ausklang begann der Verkauf der Bilder, wobei eines davon verlost wurde.

Die Atmosphäre an diesem eindrucksvollen Nachmittag war für mich sehr sonderbar, denn die Vorstellung dauerte fünf Stunden lang, doch viele mit denen ich mich danach unterhielt, erlebten die vergangene Zeit als ein großes Fest. Anstatt müde zu sein, waren wir aufgeladen, voller Energie und Euphorie. Einige erwähnten, dass sie emotional stark berührt waren und unerklärlicherweise viel weinen mussten. Während der Arbeit herrschte Stille im Saal, wir beobachteten verwundert die Geschehnisse und hörten Musik dabei. Viele der Anwesenden lernten die mediunische Malerei erst durch diese Vorstellung kennen.

V.3. Gesundbeten

Wenn sich jemand bedrückt fühlt, das Gefühl hat seelisch nicht im Gleichgewicht zu sein, oder krank ist, soll Gott, Jesus und die Guten Geister bitten, ihm seinen inneren Frieden, Gleichgewicht und Heilung zu gewähren. Die Spiritisten sehen im Gebet eine enorme Macht, die den Menschen ermöglicht mit der geistigen Sphäre zu kommunizieren. Auf alle Fragen gibt es immer eine Antwort, denn laut ihrer Auffassung wird jedes Gebet erhört, selektiert, analysiert und somit werden auf der bestmöglichen Weise auf unsere Nöte und Verdienste durch die Geister der verschiedenen spirituellen Sphären reagiert.

Die Kraft des Gebetes hängt von unserem Willen, von aufrichtigen, erhabenen Gedanken und Gefühlen, nicht aber von Gesten, nach außen gezeigten Förmlichkeiten und auch nicht von Leiden, die aus Sucht, Kriminalität und Maßlosigkeit resultieren, ab. Die Macht des Gebetes wird durch Courage, moralische Stärke, Geduld und Verzicht gefördert, was aber nicht bedeutet, dass man von Tugenden befreit ist, die eigentlich die dauerhafte physische, moralische und emotionale Wiederstabilisierung garantieren. Das Gebet sollte als wichtiger Bestandteil ins Leben eingebaut werden.

Das Gebet macht uns gegen das Böse immun und umgibt uns mit einem beschützenden Licht. Der Schutz der gebildet wird, zieht spirituelle Hilfe an, damit man Irritierungen ausweichen kann und Ängste, Depressionen überwinden kann. Nach Ansicht der Spiritisten werden viele Krankheiten durch Untugenden der Seele verursacht.

Beth, die hilfreichste meiner spiritistischen Informantinnen empfahl mir folgendes: Falls ich mich vor bösen Einflüssen schützen möchte, soll ich ein Gebet, das an den Heiligen Michael gerichtet ist dreimal hintereinander wiederholen und soll mir dabei visualisieren, dass ich mit blauem Licht umgeben werde. Übersetzt lautet es folgendermaßen:

„Heiliger Michael vorne
Heiliger Michael hinten

Heiliger Michael rechts
Heiliger Michel links
Heiliger Michael oben
Heiliger Michael unten
Heiliger Michael, Heiliger Michael
wohin ich auch gehe
ich bin deine Liebe,
die du hier beschützt.“

V.4. passe

Die Methode des Handauflegens ist ein Heilungsverfahren, das seit langer Zeit bekannt ist. Bereits in der Bibel wird beschrieben, dass Gott durch die Hände vom Heiligen Paul Wunder vollbracht hat⁵⁶. Jesus heilte auch mit seinen Händen.

Das Handauflegen ergibt auch eine Art spirituelle Reinigung, denn es kann jemanden von schlechten spirituellen Energien befreien. Aus der Sicht der Spiritisten können physische und spirituelle Krankheiten durch *passe* kuriert werden. Vor der Etablierung des Spiritismus war diese Heilpraktik mit Mysterien umgeben und wurde als übernatürliches Ereignis betrachtet. In unserer Kultur löst es heute noch bei Vielen Unverständnis aus, nicht so bei den Spiritisten Brasiliens.

Die Aufnahme zeigt eine Patientin, die *passe* „nimmt“ (*tomar passe*).⁵⁷



Abb. 28: *passe*

⁵⁶ Kapitel 19:11-12

⁵⁷ *Centro Espírita Seara das Fraternidades*

Die spiritistische Lehre, die von höheren Geistwesen an die Menschheit übermittelt wurde, erklärt das Phänomen folgendermaßen:

Die Hände dienen bei der *passé* als das Instrument für die Projektion der magnetischen und spirituellen Flüssigkeit, die von den Geistern gebracht werden. Diese Flüssigkeit wird auch Fluidum genannt. Die heilenden Fluide werden vom Kranken mittels seinen vitalen Zentren, oder anders ausgedrückt Chakren aufgenommen. Diese Energiezentren sollen die Energien akkumulieren und verteilen. Sie befinden sich im Perispirit und im Astralkörper, der als ein Schwamm wirkt.

Es gibt drei verschiedene Kategorien von *passé*:

1. magnetische *passé*
2. spirituelle *passé*
3. gemischte *passé*.

Beim ersten Typ gibt die Person durch sein eigenes Fluidum die *passé*, indem er die magnetische Kraft des eigenen Perispirits verwendet. In der Theorie kann das jede Kreatur anwenden. Die Wirkung hängt allerdings vom moralischen Zustand des Behandelnden, von seiner Gabe, was die Weitergabe der geistigen Flüssigkeit betrifft und von seinem ernsthaften Wunsch seinen Mitmenschen zu helfen, ab. Im Allgemeinen sind bei der magnetischen *passé* spirituelle Wesen anwesend. Das geschieht nach Ansicht der Spiritisten aus dem Grund, weil die höheren Geister immer diejenigen unterstützen, die mit gutem Willen erfüllt sind und versuchen anderen zu helfen. Der Beistand der geistigen Sphäre ist unabhängig davon, ob der Behandelnde an Gott oder an Spiritualität glaubt.

Die spirituelle *passé* ist eine Art der Magnetisierung durch gute Geister, jedoch ohne Vermittler. Die geistige Flüssigkeit wird direkt an den Perispirit der kranken Person weitergegeben. Bei dieser Art von *passé* empfängt der Patient nicht die magnetischen Fluide des Mediums, sondern andere, feinere und reinere Fluide der höheren Geister. Da der spirituelle *passé* nicht mit lebhaften Fluiden vermischt wird, ist seine Wirksamkeit auch beschränkter, als die der anderen Arten von *passé*. Bei öffentlichen

spiritistischen Versammlungen ist die Anwesenheit von inkarnierten und nicht inkarnierten Wesen deutlich höher als in unserem Heim, wo wir nur auf Hilfe unseres Schutzengels rechnen können.

Der dritte Typ von *passé* wird gemischt genannt, weil die Fluide des Behandelnden und die Fluide der Geister ihre Wirkung zusammen entfalten. Diese Kombination ist wirkungsvoller und effektiver für die Gesundung als die beiden letzteren. In spiritistischen Zentren werden die Patienten mit dieser Art von *passé* behandelt.

Die Person, die die *passé* gibt, hat eine sehr verantwortungsvolle Aufgabe, denn er behandelt die Menschen in Gottes Namen. Damit die *passé* effizient ist, muss er folgendes beachten:

Der Behandelnde sollte sich vor der Arbeit vorbereiten, indem er Selbstbeherrschung übt und versucht, emotionales Gleichgewicht zu schaffen. Wesentliche Rolle spielen die Nächstenliebe, das Vertrauen in Gottes Macht und in die Fähigkeit des Heilens. Laut meinen Informanten ist der eigene gesundheitliche Zustand ebenfalls wichtig. Die *passé* gebende Person sollte sich gesund ernähren, (z. B. kein rotes Fleisch essen), Alkohol, andere Rauschmittel und Zigaretten vermeiden. Ist eine Person, die eine Behandlung durchführen will, selbst krank, ist es nicht erlaubt *passé* zu geben.

Der Raum, indem die Behandlung stattfinden soll, muss auch präpariert werden. Während der Vorbereitung werden Gebete gesprochen, Textpassagen aus dem Evangelium vorgelesen und kommentiert, Lehren des Friedens, der Freude und des Optimismus vorgetragen. Relevant ist unter anderem auch, dass man eine moralische, mentale und emotionale Norm einhält, damit die Verbindung mit den magnetisierenden Geistern erleichtert wird. Die Behandlungen finden immer an einem bestimmten Tag zu einer bestimmten Urzeit statt.

Unter den Spiritisten wird über die effizienteste Technik der *passé* diskutiert. Einige vertreten die These, dass die Hände der *passé* gebenden Person entlang des Körpers der Patienten streichen sollten, andere

wiederum meinen, dass es ausreichend ist wenn man die Hände über den Kopf des Patienten hält. Ich habe beide Behandlungsmethoden beobachtet und miterlebt, wobei die Medien entlang meines Körpers strichen um mich von den negativen Energien zu befreien und dann ihre Hand auf meinen Kopf hielten, damit ich über sie die spirituellen Energie empfangen kann.

Störende Faktoren während der Behandlung sind z. B. keuchendes Atmen, Gähnen, Zittern, spezielle Gestikulation und Knacken der Finger.

Um die Effizienz der Behandlung zu steigern muss man folgendes beachten:

Im Raum sollte die Beleuchtung nicht zu hell sein, denn eine angenehme leicht verdunkelte Atmosphäre fördert die Konzentration. Während des Verfahrens sollte der Behandelnde dieselbe Position beibehalten, damit die magnetische Energie besser fließen kann. Dem Behandelnden soll bewusst sein, dass er den Patienten heilen will. Er soll auch überzeugt sein, dass seine magnetische Energie von guten Geistern intensiviert, verändert und harmonisiert wird, je nachdem, wie nötig der Patient es hat und verdient.

Nicht nur der Behandelnde muss bestimmte Vorschriften einhalten, sondern auch der Patient. Laut den spiritistischen Lehren soll er innere Ruhe und Ausgeglichenheit suchen, versuchen Schmerzen und Kummer zu überwinden. Wesentlich ist, die Gesetze des Lebens zu verstehen und die Ursachen der Krankheit zu kennen. Der Patient muss Bereitschaft zeigen an seinem eigenen Leben zu arbeiten. Dabei ist wichtig sich an Gott und an die guten Geistern zu wenden und um ihre Hilfe zu bitten. Der Patient soll das Vertrauen haben, dass von der hohen spirituellen Ebene eingegriffen wird und er Beistand bekommt. Die wohltuende Wirkung der magnetischen *passé* kann vom Patienten besser aufgenommen werden, indem er es akzeptiert, respektiert und den Willen zum Heilen mitbringt. Sein Glaube und Vertrauen in das Heilverfahren spielen auch eine wesentliche Rolle.

Die *passé* sollte zur Behandlung eines psychischen oder organischen Ungleichgewichts herangezogen werden, denn dieses kann der Auslöser

für spätere Krankheiten werden. Diese Störungen verursachen Veränderungen im Fluidum in der äußeren Schicht des Perispirits, die wiederum zur Verschlechterung der Krankheit führen können. Deshalb ist die Bedeutung der regelmäßigen energetischen Therapie der *passé* so groß. Die Behandlung dient hauptsächlich zur Vorbeugung von Krankheiten.

V.5. Fluidifiziertes Wasser

In der Auffassung der Spiritisten kann Trinkwasser die magnetischen Partikeln durch die Projektion der Gedanken im Gebet, durch Gefühle der Liebe, Gutmütigkeit, Vertrauen und den Wunsch sich mit den guten Geistern zu harmonisieren mit Leichtigkeit aufnehmen, also fluidifiziert werden. Dieses Wasser, das die Energien des Himmels in sich aufgenommen hat, hat großen therapeutischen Wert.

Fluidifiziertes Wasser empfiehlt der Geist Emmanuel durch das berühmte Medium Chico Xavier. Wenn jemand die Mitwirkung der spirituellen Sphäre benötigt, soll ein Glas mit kristallklarem Wasser vor sich hinstellen und beten, warten und hoffen. Das Wasser wird mit Strahlen der Liebe in Form von Segen magnetisiert und kann seine Heilwirkung nun entfalten.

Diese Heilmethode wird nach meinen Beobachtungen bei den spiritistischen Operationen als Nachbehandlung empfohlen. Unmittelbar nach der Operation bekommt jeder Patient ein Glas fluidifiziertes Wasser, bevor er den Operationssaal verlässt. Als Nachbehandlung wird empfohlen ein Glas Wasser auf den Nachttisch zu stellen und die spirituellen Ärzte bitten das Wasser zu fluidifizieren. Dieses Wasser sollte man während der kommenden Woche nach der Operation täglich dreimal trinken (aber nie ganz austrinken) und Tag für Tag Wasser nachfüllen.

V.6. Behandlung der Besessenheit

Im Buch der Medien wird der Begriff Besessenheit folgendermaßen definiert:

„...das heißt die Herrschaft, die manche Geister über bestimmte Menschen ausüben können“⁵⁸.

Man unterscheidet im Spiritismus vier Grade der Besessenheit, die sich aus der Macht des ausgeübten Zwanges und aus der Natur ihrer Wirkung ergeben. Die Grade sind: die einfache Besessenheit, die Verblendung, die vollkommene Unterjochung und die Faszination.

Die Symptome der Besessenheit variieren von einfachen moralischen Fehlern und emotionalen Störungen, gehen dann in physische Herrschaft über und können zum kompletten Zerfall der Psyche führen. Besessenheit ist immer mit Zwang verbunden. Der natürliche Einfluss der Geister ist vorübergehend, der Zustand der Besessenheit bleibt für längere Zeit konstant.

Es gibt ausgeprägte Anzeichen, die das Phänomen begleiten:

- schlechte Träume
- seelische Bedrücktheit
- Verführung zu schlechten Gewohnheiten
- „Weltlust“
- überdurchschnittlich aggressive Triebe
- Gedanken das soziale Leben und die Familie zu verlassen
- Selbstmordgedanken
- seltene Geräusche in der Gegenwart des Patienten
- Visionen über Gestalten
- Halluzinationen

⁵⁸ Kardec Buch der Medien: 201

Es ist schwierig die Besessenheit zu erkennen. Laut Huaixan⁵⁹ weist der Zustand der Besessenheit häufig auf unentwickelte mediale Fähigkeit hin. Nach Ansicht von Bui⁶⁰ sind sowohl bestimmte Verhaltensweisen als auch gewisse Suchtkrankheiten, wie Alkoholismus, Drogensucht, Spielsucht mit der Einwirkung der spirituellen Sphäre erklärbar und stehen mit der Besessenheit in Zusammenhang. Der Großteil der spiritistischen Zentren entwickelt zur Behandlung eigene Methodologien, je nachdem, wie sie die Anweisungen in den spiritistischen Büchern interpretieren.

Unter den vier verschiedenen Arten der Besessenheit ist die Faszination am gefährlichsten. Huaixan macht in seinem Artikel auf die Faszination in Gruppen aufmerksam, denn diese Besessenheit kann sich wie eine Epidemie, sogar in einer ganzen Gesellschaft ausbreiten. Hier sind in der Auffassung der Spiritisten mehrere böartige Geister am Werk.

In der Besessenheit gibt es verschiedene Arten der Beherrschung. Für die Behandlung ist es wichtig aufzuklären, wer die involvierten Wesen sind. Es kommen die folgenden Formen von Besessenheit vor:

- ein inkarniertes Wesen von einem nicht inkarnierten
- ein nicht inkarniertes Wesen von einem inkarnierten
- ein nicht inkarniertes Wesen von einem nicht inkarnierten
- ein inkarniertes Wesen von einem inkarnierten
- Selbst-Besessenheit.

Um mit einer Behandlung beginnen zu können, ist es von wesentlicher Bedeutung die Gründe des Wesens, das die Besessenheit ausübt herauszufinden. Laut Kardec ist die Ursache der Besessenheit immer entweder moralische Schwäche oder Unvollkommenheiten der Seele. Huaixan weist auf eine Studie der spiritistischen Gruppe von Bezerra de Menezes hin, wonach die Ursachen der Besessenheit in vier verschiedene Arten klassifiziert werden können:

⁵⁹ Artikel von José Queid Tufaile Huaixan Nov. 2003:

www.espiritito.com.br/portal/artigos/gebm/o-tratamento-da-obsessao.html

⁶⁰ Jefferson José Bui 1996: 93

- moralische
- karmische
- Verunreinigungen
- Selbst-Besessenheit.

Die moralischen Ursachen sind vor allem moralische Unvollkommenheiten inkarnierter Geister, die die Psyche beherrschen. Die falschen Richtlinien geben die bösen Geister, die mit dem inkarnierten Wesen eine Affinität aufweisen. Dieser Prozess geht soweit, bis die Willenskraft der Besessenen völlig durch den Willen des nicht inkarnierten Wesens ersetzt wird. Die moralische Besessenheit wird von den Spiritisten auch Vampirismus bezeichnet.

Die karmische Ursache der Besessenheit geht darauf zurück, dass der Besessene in seinen früheren Leben anderen Kreaturen Leid zugefügt hat, womit er Gefühle wie Hass und Rache verursachte. Nach Ansicht der Spiritisten wird dieser Prozess der Abrechnung durch das Gesetz von Ursache und Wirkung reguliert. Die Intensität der Besessenheit hängt von den früheren Taten ab. Am Anfang ist der Einfluss kaum merkbar, erst nach der Kindheit wird es komplizierter. Mit dem Voranschreiten der Jahre wird die Wirkung immer stärker.

Unter Verunreinigungen versteht man Störungen und Verwirrungen, die das Produkt der Zusammenarbeit von Personen und wenig entwickelten Entitäten sein können. Laut Huaixan finden diese spirituellen Arbeiten in primitiven *terreiros*, seltsamen Sekten und spirituell schlecht geleiteten spiritistischen Zentren statt. Damit sind Gruppen gemeint, die von schlechten Geistern geführt werden. Er weist darauf hin, dass in seiner Region fast 40% der Besessenheitsfälle auf diese Ursache zurückgehen.

Die Auto- oder Selbstbesessenheit geht auf eine mentale Erkrankung zurück, wobei sich der Kranke selbst quält. Diese Art der Besessenheit wird auf seelische Probleme zurückgeführt. Die Einwirkung von niedrigen Geistern ist trotzdem möglich, aber es ist nicht die Ursache der Erkrankung. Im Sinne der Spiritisten sind in diesem Fall keine Ursachen zu

finden, nur Auswirkungen. Der Geist schließt sich in sich selbst ein. Als Behandlungsmethode empfiehlt Huaixan in diesem Fall die weltliche Psychotherapie und als Ergänzung die spiritistische Therapie⁶¹.

Behandlungsmethoden

Viele denken, dass die Ideen der spiritistischen Lehre Allheilmittel und allgemeine Lösungsansätze für alle Probleme sind. In vielen spiritistischen „centros“ hat man heutzutage mit der Behandlung der Besessenen, wie ich es beschreiben werde aufgehört und hat die Betroffenen angewiesen an einer spiritistischen Ausbildung teilzunehmen. Sie gehen davon aus, dass sich die Menschen dadurch ändern können und die Konsequenz wäre, dass damit die Besessenheit ausübenden Wesen von ihren Absichten abgelenkt würden. Theoretisch ist diese Denkweise nachvollziehbar, kann aber laut Huaixan nicht als allgemeingültige Aussage verstanden werden. Der Kranke kann nur dann gesund werden, wenn er seinen Teil beiträgt und auf des Wesen, das die Besessenheit ausübt, einwirken kann. Die Anweisungen zur Behandlung, die von Huaixan angeführt werden, sind als Möglichkeiten und nicht als strikte Regeln gedacht.

Um die gewünschte Genesung zu erlangen benötigt man eine logische und rationelle Methode. Im Falle der Besessenheit kann man nicht von einer allgemeingültigen Behandlungsmethode ausgehen, es wird für jeden Patienten eine eigene Methode entwickelt, wobei spirituelle Gesetze berücksichtigt werden müssen.

Die erste wesentliche Phase der Behandlung besteht aus der Diagnostik. Die Symptome werden festgestellt. Genau, wie bei klinischen Untersuchungen werden bestimmte Fragen gestellt:

Wann zeigten sich die ersten Symptome?

Hat der Patient schon krampfartige Krisen gehabt?

Hat der Patient Kinder?

⁶¹ siehe auch www.novavoz.org.br/prg-008.htm

Leidet er an Drogensucht?

Hat er sich schon mit Arbeiten in primitiven „terreiros“ befasst und hat dort mediale Fähigkeiten entwickelt?

Wie alt ist der Patient etc. ?

Die Fotos zeigen kleine Räumlichkeiten der spiritistischen Gruppe Joanna de Ângelis, wo die diagnostischen Gespräche zwischen den Medien und den Patienten stattfinden. Auf dem Tisch liegt „Das Buch der Geister“.



Abb. 29-30: Räumlichkeiten für die Untersuchung

Alle Antworten müssen notiert werden. Die fünfte Frage drückt die abwertende Haltung der Spiritisten gegenüber afro-brasilianischen Religionen aus.

In der zweiten Phase der Behandlung wird der Patient untersucht. Ein Medium dient als „Untersuchungsapparat“ (*aparelho*). Das Medium untersucht den Patienten und bildet dabei seine Meinung über den Fall. Diese Untersuchung kann einerseits mit Hilfe des Mediums durch die persönliche Vergegenwärtigung des Geistes im Namen des Patienten durchgeführt werden oder andererseits mittels eines „sehenden“ Mediums, dem diese Fähigkeit nachgewiesen werden kann. Es ist wichtig, dass die Medien respektvoll mit dem Fall umgehen und sich ihrer Verantwortung

bewusst sind. Die Geister, von denen die Patienten besessen sind, sind zum Grossteil intelligent und sind sich ihrer Tat bewusst⁶².

In der dritten Phase beginnt die eigentliche Behandlung, nachdem sich die bereits angeschnittenen starken Wirkungen der Besessenheit bestätigt haben und sich der Fall als ernst herausstellt. Es ist empfehlenswert die Arbeit der Vergegenwärtigung mehrere Wochen lang fortzusetzen, um die genauen Ursachen herauszufinden und moralisch auf den Geist, der die Besessenheit ausübt, einzuwirken. Der Geist der vom Kranken Besitz ergreift, wird während der Sitzungen jedes Mal von einem Medium inkorporiert, wobei die Dauer des Inkorporationszustandes nie mehr als eine Stunde sein sollte. Sie unterhalten sich mit dem Geist und versuchen liebevoll und gutmütig auf ihn einzureden und auf sein Herz zu wirken.

An den Behandlungen dürfen keine Außenstehenden teilnehmen, weil sie als eine private Angelegenheit angesehen werden. So habe ich nur den leeren Behandlungsraum fotografieren dürfen. Beim ersten Foto hängt ein Gemälde von Jesus an der Wand und am Tisch liegen Werke von Allan Kardec. Der zweite Behandlungsraum ist von der Gestaltung her anders, denn die Stühle wurden entlang den Wänden aufgestellt. An der Wand hängen Portraits von Dr. Bezerra de Menezes, Jesus und Joanna de Ângelis.



Abb. 31-32: Behandlungsräume

⁶² vgl. m. Valente 1987: 97

Die Wirkung der Behandlung entfaltet sich wesentlich schneller, wenn sowohl der Geist als auch der Patient Unterweisungen in spiritistischer Lehre erhalten. Weiters wird auch das Gebet als wirkungsvolles Instrument im Kampf gegen die Besessenheit angesehen. Dem schlechten Geist werden Ratschläge erteilt und die Konsequenzen seiner Handlungen erklärt. Die Aufgabe ist es nicht nur den Kranken zu heilen, sondern auch den bösen Geist in seiner spirituellen Weiterentwicklung zu unterstützen. Ein Patient muss bei diesen Sitzungen nicht anwesend sein. Im Falle einer einfachen Besessenheit ist es empfehlenswert, dass der Patient *passee* nimmt und wie bereits erwähnt eine Unterweisung in die Erklärung des Evangeliums bekommt. Meistens ist dies ausreichend, dass die Symptome verschwinden.

Die letzte Phase dient dazu, herauszufinden ob der Patient am Weg der Besserung ist, deshalb wird erneut ein Gespräch mit ihm geführt. Wenn die Symptome geringer werden, so ist dies ein Zeichen dafür, dass der Heilungsprozess begonnen hat. Falls sich sein Zustand verschlechtert, so sind neue Nachforschungen, Untersuchungen erforderlich. In der Behandlung der Besessenheit muss es klar sein, dass es ein Kampf gegen einen bösen Geist ist. Die Behandelnden müssen vorsichtig und umsichtig handeln, damit sie nicht riskieren den Kampf zu verlieren und um nicht selbst besessen zu werden.

Die mediunische Sitzung ist die Basis für die Genesung der Besessenen. In ihr erfolgen intime Arbeiten, in denen ernsthafte Personen den Besessenen von seinem Elend befreien wollen. Die wichtigste Unterlage für diese Arbeit ist das „Buch der Medien“ von Allan Kardec. Einige wichtige Anhaltspunkte sollten für eine solche Sitzung berücksichtigt werden. Die Gruppe der Behandelnden sollte klein und von hohen moralischen Werten geprägt sein. Sie sollten keine Süchte oder schlechte Gewohnheiten haben. Sie sollten in ihren Gedanken einig sein, „die selbe Sprache sprechen“ und das selbe Ziel haben, also harmonisch zusammenarbeiten. Einer der Behandelnden sollte als Schreiber fungieren, der den Verlauf des Heilungsprozesses festhält und auch das Licht im

Raum reguliert. Die Ratschläge der guten spirituellen Führer sollten respektvoll angenommen werden.

V.7. Spiritistische Operationen

Diese Art zu heilen durch Medialität besteht hauptsächlich in der Gabe gewisser Personen, durch bloße Berührung, durch einen Blick oder durch eine Bewegung ohne Mitwirkung eines Medikaments zu heilen. In diesem Fall spielt das magnetische Fluid eine große Rolle. Laut dem Buch der Medien von Allan Kardec schöpft der Heiler seine Kraft zwar aus sich selbst, aber diese wird zusätzlich durch die Einwirkung des Geistes, den er zu Hilfe ruft, vermehrt. Durch seinen Glauben an den Einfluss der Geister kann der Heiler wirksamer behandeln⁶³. Spiritistische Operationen durch Medien sind sehr verbreitet in Brasilien.

Der Artikel von Andrade⁶⁴ beschreibt vier verschiedene Arten spiritistischer Operationen:

V.7.1. Distanzierte Operationen

Dies sind einerseits Operationen und Anwendungen der heilenden magnetischen Hilfsmittel am Perispirit, bzw. direkt oder indirekt an den kranken Organen des physischen Körpers ohne Anwesenheit eines Mediums. Diese Eingriffe werden von heilenden Geistern im Heim des Patienten durchgeführt. Man sollte folgende Anmerkungen beachten:

Man sollte sich in heller Kleidung in ein Bett mit heller Bettwäsche legen. Auf den Nachttisch stelle man ein Glas Wasser, damit die behandelnden Geister das Wasser fluidifizieren können. Dieses Wasser sollte man während der Woche nach der Operation jeden Tag dreimal trinken (aber nie ganz austrinken) wobei das Glas mit Wasser nachgefüllt werden soll.

Man beginnt die Operation mit einem Gebet an Dr. Bezerra de Menezes und an die assistierenden Ärzte der Spiritualität. Die Behandlungen finden

⁶³ Kardec Buch der Medien: 142

⁶⁴ Geziel Andrade www.espirito.org.br/portal/artigos/diversos/mediunidade/tecnicas-de-curas.html 11.2003

jeweils an Freitagen um ca. 22 Uhr, (in der Zeitzone von São Paulo) während des Schlafs des Patienten statt⁶⁵.

Andererseits versteht man aber auch operative Eingriffe als distanzierte Operationen, die in einem spiritistischen Zentrum ohne Anwesenheit des Patienten durchgeführt werden. Ich habe während meinem Aufenthalt in Brasilien eine Operation für meinen Vater vornehmen lassen. Ich musste mir während des Eingriffs vorstellen, dass er anstelle von mir am Operationstisch liegt, damit sich sein Geist vergegenwärtigen kann.

V.7.2. Spiritistische Operationen ohne Instrumente

Dies sind Operationen am spirituellen Körper und die Anwendung der feinen, energetischen Heilmittel durch den Geist eines Arztes, der von einem Medium inkorporiert wird. Der spirituelle Arzt diagnostiziert die Krankheit, nimmt den Eingriff am Perispirit vor, gibt dem Patienten magnetische *passe* und gibt ihm die nötigen Anweisungen, die für die Heilung erforderlich sind. Das ist die meist verbreitete Form von spiritistischen Operationen, die man in den spiritistischen *centros* Brasiliens antrifft. Laut Huaixan werden bei diesen Operationen die desorganisierten, erkrankten Moleküle des Perispirits ersetzt, was sich wiederum auf den physischen Körper auswirkt.

Während meiner Feldforschung in São Paulo begegnete ich Edson, einem Medium, das derartige spiritistische Operationen durchführt. Er hat mir angeboten die Arbeit seines spiritistischen Zentrums, *Seara das Fraternidades* (Saat der Brüderlichkeit), kennenzulernen. Das Erlebte werde ich im Exkurs zu dieser Thematik schildern.

V.7.3. Spiritistische Operationen mit Hilfe von Instrumenten

Bei diesen Operationen werden mit Operationsinstrumenten Schnitte gemacht, um die kranken Organe des physischen Körpers zu heilen. Der Geist des Arztes verwendet dazu ein unbewusstes Medium um mögliche

⁶⁵ Flugblatt aus dem spiritistischen Zentrum Seara das Fraternidades

Interferenzen zu vermeiden. In diesem Fall haben die spirituellen Wesen die volle Kontrolle, denn sie treffen die Entscheidungen, was die Anästhesie, die Art und Weise der Operation und die Nachbehandlung betrifft. Medien, die diese Operationen mit Hilfe der Geister durchführen können, haben nach Ansicht der Spiritisten eine Mission. Sie treten von Zeit zu Zeit mit schockierenden Operationen auf um die Aufmerksamkeit der materiellen Wissenschaft auf sich zu lenken und um den Beweis für die Existenz der Seele zu erbringen. Sie haben eine enorm schwierige Aufgabe, denn sie werden in ihrer Tätigkeit von den weltlichen Gesetzen eingeschränkt. Ein bekanntes Medium, das Operationen solcher Art durchführt ist João de Deus, der in einem kleinen Dorf im Staat Goiás lebt.⁶⁶

V.7.4. Operationen mit Ektoplasma

Operationen in Anwesenheit eines Mediums in Trance, das vom materialisiertem Geist eines Arztes mit einer Substanz, namens Ektoplasma versorgt wird. Der operative Eingriff wird mit materialisierten Instrumenten und Materialien gemacht. Die Kontrolle hat in diesem Fall auch die spirituelle Sphäre.

V.7.5. Empfehlungen für die Behandlung⁶⁷

In der Woche der Behandlung

In dieser Zeit sollte man „Das Evangelium im Lichte des Spiritismus“ lesen. In diesem Werk von Allan Kardec geht es um Erläuterungen zu den moralischen Maximen Christi bzw. um ihre Übereinstimmung mit dem Spiritismus und ihre Umsetzung in verschiedene Lebenslagen.

Zur Vorbereitung gehört auch das Beten und die bewusste Beobachtung der eigenen Gedanken und Taten.

⁶⁶ www.staette-der-heilung.de

⁶⁷ Informationen aus einem Flugblatt des spiritistischen Zentrums Seara das Fraternidades

Empfehlenswert ist auch eine Diät einzuhalten und bei der Ernährung auf rotes Fleisch und auf dessen Nebenprodukte zu verzichten. Man sollte keine konservierten, fettigen oder gebratenen Speisen zu sich nehmen.

Man sollte größere physische Anstrengungen vermeiden.

Am Vorabend der Behandlung sollte man auf keinen Fall rotes Fleisch essen.

Am Tag der Behandlung

Es ist wichtig sich physisch und mental nicht anzustrengen. Man sollte sich von den Morgenstunden an über positive Dinge unterhalten und versuchen diese positiven Vibrationen beizubehalten. An diesem Tag ist strenges Alkohol- und Rauchverbot zu befolgen. Man sollte sich auf jeden Fall leicht ernähren und rotes Fleisch und dessen Nebenprodukte vermeiden. Die letzte leichte Mahlzeit sollte man so früh wie möglich vor der Versammlung zu sich nehmen.

In der Periode der Genesung

Nach der Operation und am nächsten Tag sollte man sich entspannen bzw. absolut ruhig bleiben und mit der leichten Ernährung fortsetzen. Physische Anstrengungen und Autofahren sollte man vermeiden. Sexuelle Enthaltsamkeit an diesen beiden Tagen wird auch empfohlen. Man sollte sich bei Gott für den Segen bedanken, der immer proportional davon abhängt, wieviel Segen man verdient hat.

Der folgende Exkurs dient zur Veranschaulichung der spiritistischen Operationen, die ohne Instrumente stattfinden. Wie bereits erwähnt geht es um die Operationen des Mediums Edson, der in seinem spiritistischen Zentrum mit Hilfe von Geistwesen heilt. Als erstes werde ich den Lebensweg von Edson darstellen. Darauf folgt die Dokumentation seiner Arbeit aus meinem Blickwinkel gesehen.

Exkurs

Spiritistische Operationen im

Grupo Espírita Seara das Fraternidades

Biographie des Mediums

Edson wurde 1963 in São Paulo geboren. Er hatte nach eigener Aussage eine ganz normale Kindheit. Mit acht Jahren zeigten sich jedoch durch den Schlafwandel (Somnambulismus) einige Charakteristiken der Medialität. In der Pubertät war er sehr verantwortungsvoll und wollte seine Aufgaben korrekt erledigen. In dieser Phase verspürte er immer stärker, dass er den Menschen helfen will. Manchmal verhielt er sich viel reifer, als seine Altersgenossen. Seine Familie war katholisch und Edson besuchte gemeinsam mit ihnen die Gottesdienste.

Rückblickend erkennt er, dass er in dieser Zeit bereits über mediale Fähigkeiten, wie z. B. Vorahnungen, verfügte. Er erinnert sich, dass er kurz bevor er achtzehn Jahre alt wurde verstanden hat, dass er anders war als seine Freunde. Sie beschäftigten sich in diesem Alter mit Dingen (z.B. mit dem Führerschein), die Edson nicht besonders interessierten. Er hat in seinem Innersten gespürt, dass er seinen zweiunddreißigsten Geburtstag erreichen möchte. Er hat jedoch nicht verstanden, was das zu bedeuten hat.

Ab diesem Zeitpunkt hatte er immer häufiger Vorahnungen. Eines Tages, bevor er aus dem Haus ging, spürte er, dass etwas Schlimmes mit ihm passieren würde. Während des Abendessens mit seinen Freunden blickte er plötzlich auf und sagte zu ihnen, dass er das Gefühl habe, dass sie einen Autounfall haben werden. Sie erschrakten. Am Rückweg nach Hause kam das Gefühl verstärkt zurück, als er im Rückspiegel ein rasendes Auto auf sie zukommen sah und ein Unfall passierte. Mit der Zeit nahmen Edson's Vorahnungen mehr und mehr zu. Er dachte an jemanden und traf ihn Minuten später. Als er einen Anruf bekam, wusste er bereits wer am Apparat ist.

Seinen ersten Kontakt mit der Spiritualität hatte er dann im Alter von zwanzig Jahren. Er wohnte in der Nähe der spiritistischen Gruppe von Schwester Clara, und seine Neugierde brachte ihn dazu, die Gruppe aufzusuchen. Seine Nichte hatte ein gesundheitliches Problem und hatte sich vor sechs Jahren zuvor dort einer spirituellen Operation unterzogen. Da Edson aber zu diesem Zeitpunkt in einer anderen Stadt Zahnmedizin studierte, konnte er das Zentrum nicht weiter besuchen. Nach seinem Studium behandelte er als Zahnarzt seine Patienten, unter ihnen auch behinderte Kinder.

Eines Tages fragte ihn eine Patientin ob er Spiritist sei, denn wenn nicht, so würde sie ihn gerne einladen die Spiritistische Gruppe Joanna de Ângelis kennen zu lernen. So besuchte er das Zentrum und begann im Alter von achtundzwanzig Jahren die Ausbildung zu machen.

In der Anfangsphase seiner Ausbildung hatte er dreimal nacheinander eine Offenbarung, als er ein Bild von Jesus betrachtete. Er sah, wie Jesus atmete und seine Arme öffnete, dabei zeigte er Edson ein sehr intensives Licht, das aus seinem Herzen strömte. Er erzählte seine Visionen anfangs niemandem, aber als sie sich wiederholten, sprach er seinen Kursleiter darauf an. Er erklärte ihm, es sei ein Zeichen der auftretenden Medialität.

Sein erster direkter Kontakt mit den Geistern erfolgte in der ersten praktischen Stunde seiner Ausbildung. Er inkorporierte einen Geist, der in der Zeit der Sklaverei lebte. Er erinnerte sich, dass er sich in einem dunklen Laderaum eines Schiffes befand, sein Mund war mit einem Knebel zugestopft. Nach dieser ersten Erfahrung empfing er weitere Nachrichten von unterschiedlichen Mentoren. Bei der Orientierung während seiner Ausbildung halfen ihm seine spirituellen Lehrmeister weiter. Am Tag einer Prüfung bekam er folgende Anleitung vom Mentor seines Kurses:

„Du hast viel Material zum Arbeiten in deinen Händen, mein Sohn. Dieses Instrumentarium sollst du Jesus zur Verfügung stellen. Nur so kannst du es vervielfachen und den von dir gewünschten Fortschritt erreichen. Gott segne dich!“

Edson suchte lange nach der für ihn bestimmten Aufgabe und es kam ihm entgegen auf seinem Lebensweg. Es näherte sich ihm immer mehr eine Gruppe von heilenden Geistern an. Sie halfen ihm durch Intuition einige Fragen zu beantworten und er wusste, dass sie ihn beobachten und ihm Energie geben. Es verging kein Tag mehr ohne, dass er ihre Nähe spürte, denn sie besuchten ihn nun auch regelmäßig während seinen Zahnbehandlungen.

Eines Tages setzten diese Geister sich durch eine Bekannte mit ihm in Verbindung und beschrieben ganz deutlich, wie er die Beziehung zu ihnen sah und fühlte. Edson war sehr berührt durch ihre Aussagen und endlich erfuhr er, dass er am richtigen Weg ist. Er spürte eine unerklärliche Erfüllung und wurde von seinen Emotionen überwältigt. Nun betete er zu Gott, dass er ihm erlaube ein Zeichen zu empfangen, denn er war bereit seine Bestimmung anzunehmen.

An einem Morgen behandelte er seine Kusine, die „Seherin“ ist, also die Gegenwart der Geister wahrnimmt. Die Geister hatten ihr empfohlen einen praktischen Arzt aufzusuchen, was sie befolgte. Bei dieser Untersuchung stellte sich heraus, dass ihre Leber ernsthaft

erkrankt war. In ihrer Verzweiflung hatte sie Edson aufgesucht, der sie beruhigte. Unerwartet legte er seine Hände auf ihre Schultern und sagte:

„Beruhige dich meine Tochter, es ist nichts verloren.“

Edson spürte die Einwirkung eines der spirituellen Ärzte. Von nun an behandelte er seine Kusine spirituell. Er hörte den Namen Dr. Hans und sah eine orientalische Ärztin, die ihm assistierte. Am letzten Tag der Behandlung wurde ihm Dr. Bezerra de Menezes vorgestellt, der ihm mitteilte, dass die Kusine geheilt ist. Nach einer Ultraschalluntersuchung bestätigte sich seine Aussage. Edson wurde nach diesem Ereignis öfters aufgesucht, um verschiedenen Leuten zu helfen.

Seine eigene spiritistische Gruppe trägt den Namen Saat der Brüderlichkeit und wurde am 28. Juli 1995 gegründet. Der Name steht laut Edson für die Einheit aller spirituellen Entitäten. Das Ziel ihrer Arbeit ist es, Leuten entgegenzukommen, die es nötig haben. Im Gründungsjahr hatte Edson seinen zweiunddreißigsten Geburtstag gefeiert.

Die Lektion, die er aus seiner eigenen Lebensgeschichte lernte ist folgende:

„Wenn ich es nicht gewagt hätte daran zu glauben, was ich spürte, hätte ich es vielleicht bis heute nicht geschafft meine Ziele zu erreichen und würde nicht das Vertrauen derer verdienen, die mich inspirierten...“⁶⁸

Spiritistische Operation im Casa Espírita Seara das Fraternidades

Im weiteren möchte ich, aus meinen Feldnotizen schöpfend, meine persönlichen Beobachtungen zu einer mediunischen Operation ausführen:

Bei meinem ersten Besuch kam ich an einem sonnigen warmen Nachmittag um ca. 14 Uhr an der angegebenen Adresse an. Vor dem Eingang des spiritistischen Zentrums, Seara das Fraternidades, warteten bereits ca. 150 Leute in einer enormen Schlange geduldig auf den Einlass. Jeder Patient und Mitarbeiter musste zuerst „passe“ nehmen, also spirituell gereinigt werden, bevor er die bereits spirituell gereinigten Räume des Gebäudes betritt. Die Mitarbeiter, die das durchführten versammelten sich in dem Raum der „passe“, beteten und baten die Wesen der Spiritualität ihnen zu helfen. Die Patienten traten in kleinen Gruppen ein und nahmen „passe“.

Diejenigen, die das erste Mal hier waren, wurden als erstes „untersucht“, aber nicht im physischen Sinn, sondern unter der Betrachtung von psychischen, spirituellen Aspekten. Diese

⁶⁸ Informationen über Biographie: Flugblatt zusammengefasst von Edson und Interview mit Edson am 5.12.2003

„Orientierung“, wie sie es nennen ist ein Gespräch mit einem der spiritistisch ausgebildeten Mitarbeiter über die Beschwerden der Patienten. Bei dieser Untersuchung wird festgestellt, ob die Ursache der gesundheitlichen Probleme physischer oder seelischer Natur ist, denn wenn sie z. B. Depressionen haben, so wird ihnen geraten regelmäßig durch einen längeren Zeitraum hinweg eine bestimmte Art von „passe“ zu nehmen. In dem Fall, wenn das Wohlbefinden aus einem ernsten physischen Grund heraus beeinträchtigt wird, wird eine oder mehrere spiritistische Operation in regelmäßigen Abständen vorgenommen.

Vor den Behandlungen fand eine sogenannte „palestra“ (wörtlich übersetzt Plauderei) statt. Die Patienten und die Mitarbeiter versammelten sich in einem Saal, wo sie spirituell auf die Behandlung vorbereitet wurden. Sie beteten zusammen, lasen aus dem spiritistischen Evangelium vor und interpretierten die Textstellen. Während meines Besuchs wurden auch spiritistische Weihnachtslieder vorgetragen, denn es war Adventzeit. Vor der Behandlung wurde erklärt, wie die Patienten sich auf die Behandlung vorbereiten sollen, was sie erwartet und was in der Phase der Nachbehandlung eingehalten werden muss. Wie oft die Patienten zurückkommen müssen hängt laut Edson von ihrem Glauben ab, denn je stärker er ist, umso schneller ist die Genesung, was aber wiederum nicht bedeutet, dass nur jenen geholfen werden kann, die Spiritisten sind. Ihre Auffassung über den Glauben lautet folgendermaßen:

„Der Glaube ist wie ein Kern, denn er muss kultiviert werden, damit er wachsen kann.“

Ich lernte eine dreiundsechzig jährige Frau kennen, die seit ihrem siebzehnten Lebensjahr auf einem Auge blind war. Eine Krankenschwester empfahl ihr dieses Zentrum aufzusuchen, was sie auch tat. Nach drei Operationen bestätigte ihr Augenarzt, dass sie zu achtzig Prozent ihre Sehkraft zurückerlangt hatte.

„Die Geister machen ihren Teil und der andere Teil liegt bei den Menschen.“

Diese Aussage hinsichtlich der Genesung stammt von Dr. Hans, dem Geist, der Edson inkorporiert. Damit meint er, dass die Patienten oft an ihrer Lebensweise etwas ändern müssen, damit eine Heilung erzielt werden kann.

Die Operationen begannen um Punkt sechzehn Uhr. Der Operationssaal wurde von Edson im Vorfeld schon vorbereitet. Es standen fünf mit grünem Leintuch bezogene Betten im Raum und neben jedem ein kleiner Tisch mit Operationsinstrumenten, Desinfektionsmitteln, Watte und frischen Blumen. Auf den folgenden Aufnahmen ist eines der Tischchen bzw. die Operationsinstrumente zu sehen, die nur eine symbolische Bedeutung haben. Der Grund für ihre Verwendung ist laut Edson, dass die Menschen immer etwas sehen müssen, damit sie

daran glauben können, also dienen sie dazu, den Glauben der Patienten zu stärken und so ihren Heilungsprozess zu fördern.



Abb. 33-34: Das kleine Tischchen mit Operationsinstrumenten

Um für eine angenehme Atmosphäre zu sorgen, wurde das Licht gedämpft und im Hintergrund eine leise klassische Musik gespielt. Das Medium zog sich schon etwas früher zurück und inkorporierte im Kreise einiger Mitarbeiter den Geist von Dr. Hans, den sie alle erst begrüßten, bevor sie den Operationssaal für die Patienten öffneten. Das Medium trug nun einen grünen Ärztemantel.



Abb. 35: Edson Dr. Hans inkorporierend

Dr. Hans war in seinen Lebzeiten ein deutscher Arzt, der gebrochen Portugiesisch sprach und wenig über seine Vergangenheit auf Erden verraten hat. Er arbeitet mit anderen Geistern der Spiritualität zusammen, wie mit der bereits erwähnten orientalischen Ärztin.

Auf einmal wurden acht Patienten hineingelassen und behandelt. Sie setzten sich kurz hin und konzentrierten sich mit geschlossenen Augen auf die bevorstehende Operation. Es wurde von den Mitarbeitern immer wieder betont, dass sie mit ihren Gedanken bei Jesus sein sollten.

Nach ein paar Minuten wurden sie zu einem der fünf Operationsbetten geleitet, wo ihnen ein Mitarbeiter half sich auf das Bett zu legen und die Stelle freizumachen, die operiert werden sollte. Die Eingriffe von „Dr. Hans“ dauerten bei jedem Patienten etwa zwanzig Sekunden. Er überlegte nicht lange, sondern nahm seine Instrumente aus der Tasche seines Ärztemantels und operierte die erkrankten Körperteile mit sehr bestimmten Bewegungen, die tatsächlich einem operativen Eingriff ähnelten. Dabei berührte er mit seinen Instrumenten und Händen den Körper, aber er machte keine Schnitte, denn er operierte nur den Perispirit.



Abb. 36-37: Operationen am Perispirit

Während der Operation war immer ein Medium, ein/e Mitarbeiter/in von Edson anwesend, der/die mit positiven Vibrationen und Gedanken den Patienten während des Eingriffs unterstützte. Nach der operativen Behandlung hat „Dr. Hans“ seine Hände auf den erkrankten Körperteil gelegt.



Abb. 38-39: Handauflegung durch „Dr. Hans“

Nachdem „Dr. Hans“ schon zum nächsten Patienten ging, behandelten die Medien den Kranken weiter, indem sie mit ihren Händen entlang des Körpers der Patienten streiften, bis diese ihre Kräfte wiedererlangten und den Operationssaal verlassen konnten. Bevor sie den

Raum verließen, tranken sie ein Glas fluidifiziertes Wasser, das als spirituelles Medikament dienen sollte.



Abb. 40: Nachbehandlung der Medien

Draußen wurden die bereits operierten Patienten von Mitarbeitern des Zentrum weiterbetreut. Sie konnten im Büffet eine kleine Stärkung zu sich nehmen und sich den Weihnachtsbasar anschauen.

Ich persönlich war von allem, was ich an diesem Nachmittag erlebte emotional stark berührt und kämpfte unerklärlicherweise während der Dokumentation ihrer Arbeit oft mit meinen Tränen. Es herrschte eine ganz besondere Atmosphäre in dieser Einrichtung, vielleicht lag es an dem Willen der Mitarbeiter ihren Mitmenschen einfach helfen zu wollen, an ihrem respektvollen und menschlichen Umgang mit ihnen und an der selbstlosen Umsetzung der Nächstenliebe. Die spirituelle und die menschliche Sphäre arbeiteten mit derselben Zielsetzung harmonisch zusammen.

Conclusio

Bei jedem Patienten lassen sich verschiedene persönliche Ursachen der Erkrankung feststellen. Nur die Auswertung der Fälle ermöglicht eine Verbesserung in den Therapiemöglichkeiten. Die Wiedererlangung der physischen und psychischen Gesundheit hängt nicht nur von der Diagnose und Heilmethoden ab, sondern hat in der Auffassung der Spiritisten auch mit den Heilkräften der Medien und geistigen Helfern zu tun. Der Patient muss seine Gefühle, Gedanken und Taten realisieren, damit er sein Gleichgewicht wiedererlangt. Es ist wichtig, dass er in seinem Inneren seine Tendenz zum unglücklich sein eliminiert und seine Taten mit Liebe erfüllt.

Im Zusammenhang mit den spiritistischen Heilverfahren möchte ich darauf hinweisen, dass die spiritistischen Ärzte São Paulos bereits 1968 eine Assoziation gegründet haben, die als Pionierorganisation der 1995 gegründeten landesweiten Assoziation der Spiritistischen Ärzte gesehen werden kann. Sie organisieren regelmäßig Kongresse und versuchen wissenschaftliche Studien und Forschungsvorhaben zu unterstützen, die sich mit der Thematik „Medizin und Spiritualität“ auseinandersetzen. Mit der Hilfe von ihren Publikationen versuchen sie das Thema einer breiten Öffentlichkeit vorzustellen. Folgend einem Trend in den USA und in Großbritannien ist es ihre Zielsetzung, Kurse in spiritistischer Medizin in den Stundenplan der schulmedizinischen Bildungsstätten des Landes zu integrieren. Sie nehmen den Menschen als ein biologisches, psychologisches, soziales und spirituelles Wesen wahr und möchten dieses Bild den Medizinern weitervermitteln. Die spiritistische Vision vom Heilen ist ein holistisches.

Teil II. UMBANDA

Die Umbanda ist eine Religion, die sich nicht über Dogmen, sondern über ihre Praxis definiert, die sich den Bedürfnissen und Möglichkeiten der Gläubigen anpasst. Diese junge Religion steht im Kontinuum zwischen dem stärker afrikanisch geprägten Candomblé und dem europäischen Spiritismus. Die Tatsache, dass die Umbanda eine junge Religion von nur etwa 80 Jahren ist, erschwert eine Definition ohne Bezug auf ihren Ursprung bzw. ihre Entstehung und Zusammensetzung, deshalb werde ich im folgenden sechsten Kapitel eine historische Reise in die Vergangenheit unternehmen und auf die Wurzeln der Umbanda näher eingehen. Sie ist eine Religion, die sich noch im Aufbau befindet, ist komplex und widersprüchlich und befindet sich in einer Phase der Selbstdefinition und Legitimierung innerhalb und gegenüber der brasilianischen Gesellschaft. Die Umbanda nimmt eine Position zwischen dem europäischen und dem afrikanischen Pol ein, d.h. zwischen dem Spiritismus und dem Candomblé:

„...zwischen dem wissenschaftlich-rationalisierten Weltbild des Kardezismus und dem magisch religiösen des Candomblé.“⁶⁹

Dabei handelt es sich nicht um Stereotype, denn in der gelebten Praxis variieren die jeweiligen *terreiros* innerhalb dieser demokratisch strukturierten Möglichkeitsformen. Jedes *terreiro* bildet einen ganz eigenen Mikrokosmos, der individuell durch verschiedene Einflüsse geprägt ist, deren Gemeinsamkeit jedoch kulturell standardisierten Vorstellungen entsprechen.

Bei der Umbanda handelt es sich um eine Religion, wie sie nur in Brasilien entstehen konnte. Renato Ortiz definiert die Umbanda folgendermaßen:

„O que nos parece importante é sublinhar que para o candomblé a Africa conota a idéia de terra Mãe, significando o retorno nostálgico a um passado negro. Sob este ponto de vista a Umbanda difere radicalmente dos cultos afro-brasileiros, ela tem consciência de sua brasilidade.“

⁶⁹ zit. n. Scharf da Silva 2004: 32

“Was uns wichtig erscheint hervorzuheben ist die Tatsache, dass für den Candomblé Afrika die Idee der Mutter Erde ist, d.h. die nostalgische Rückkehr zu einer schwarzen Vergangenheit. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, unterscheidet sich die Umbanda radikal von den afro-brasilianischen Kulturen, sie hat das Bewusstsein reiner Brasilianität, sie will brasilianisch sein.“⁷⁰

Die Umbanda bildet eine Synthese aller brasilianischen Religionen. Sie integriert neben afrikanischen und indigenen Elementen auch heterogenste Vorstellungsinhalte wie Heiligenverehrung und Moralvorstellungen des Volkskatholizismus, Ideen und Zeichen der jüdischen Kabbala (die *pontos riscados* – Kreidezeichen). Sie hat verschiedene Entitäten in ihre rituelle Praxis aufgenommen, wie z.B. die Zigeunergeister (*Ciganas*) aus der sogenannten orientalischen Gruppe oder die Kindergeister (*Crianças*), Matrosen (*Marinheiros*) und Viehhirten (*Boiadeiros*). Die Umbanda nützt auch Angebote des esoterischen Marktes und integriert diese in ihre allumfassende Struktur. Sie versucht sich den Begebenheiten, den sozialen Veränderungen und religiösen Bedürfnissen ihrer Zeit anzupassen.⁷¹

Die Umbanda erfuhr bis heute wenig Aufmerksamkeit in akademischen Kreisen, obwohl sie eine sehr populäre und weit verbreitete Religion in Brasilien ist. Wissenschaftliche Publikationen über Umbanda thematisiere ich im siebenten Kapitel.

Die theoretischen Grundlagen der Umbanda werden im achten Kapitel detailliert vorgestellt. Die Darstellung der rituellen Praxis folgt im neunten Kapitel. Nach meiner Erfahrung sind Umbanda-Zentren leicht zugänglich und Außenstehenden nicht verschlossen. Während meiner Feldforschung lernte ich die rituelle Praxis zweier Umbanda-Gemeinden kennen (eine befand sich in Santo André, einem Außenbezirk von São Paulo und die andere in Paraty im Bundesstaat Rio de Janeiro). Die Darstellung des empirischen Materials „Die rituelle Praxis der Umbanda“ basiert auf der Dokumentation ihrer spirituellen Arbeit.

⁷⁰ zit. n. Ortiz 1978: 14; übersetzt von Scharf da Silva 2004: 56

⁷¹ vgl. m. Pordeus 1999: 54 in Scharf da Silva 2004: 56

Kapitel VI. Historischer Rückblick zur Umbanda

In diesem Kapitel verfolge ich die Wurzeln der Umbanda, die bis nach Afrika und Europa zurückreichen. Danach stelle ich die wichtigsten Elemente vor, die aus der Tradition des Candomblé und des Spiritismus in diese junge Religion übernommen wurden. Anschließend befasse ich mich mit der Entstehung und der Entwicklung der Umbanda in Brasilien.

VI.1. Die afrikanischen Wurzeln

Die Wurzeln der Umbanda gehen auf die Kolonisation Brasiliens zurück.

„Die eigentliche In-Besitz-Nahme Brasiliens fand de facto erst 30 Jahre nach der „Entdeckung“ (1500) statt. Als man erkannte, dass es in jenen Breiten wirtschaftlich nutzbare Pflanzen (zunächst Brasilholz, dann Zuckerrohr) gab, ergriff die Krone die ersten Maßnahmen, den Aufbau einer Kolonialherrschaft in die Wege zu leiten.“⁷²

Es entstanden die ersten Zuckerrohrplantagen, soziale Keimzellen der Kolonie. Im Laufe des 16., 17., und 18. Jahrhunderts entwickelte sich zwischen Europa, Afrika und Amerika ein fataler Dreieckshandel, bei dem viele Millionen Afrikaner über den Atlantik nach Nord- und Südamerika deportiert, wertvolle Exportgüter, wie Diamanten, Gold, Zucker und Kaffee von Amerika nach Europa und Billiggüter von Europa nach Afrika geliefert wurden.



Abb. 41: Eine Zuckerrohrplantage in Brasilien.⁷³

⁷² zit .n. Hofbauer 1995: 63

⁷³ www.gmcweb.org/artigos/sugar.html

Die Sklaven wurden zu einem Handelsgut in der Marktwirtschaft degradiert. Die indigene Bevölkerung Brasiliens war durch Krankheiten und systematischer Ausrottung stark reduziert, daher mussten Arbeitskräfte aus Afrika „importiert“ werden. Die Abwesenheit dieses Menschenhandels mit Afrika hätte das Verhältnis zwischen der Kolonie und Portugal in Frage gestellt. Es sollten jegliche Unabhängigkeitsversuche seitens Brasilien unterbunden werden, daher verteidigte die katholische Kirche in ihrer geistigen Führungsrolle durch den Orden der Jesuiten die „Unschuld“ der indigenen Bevölkerung. Somit waren die Indios für die Sklaverei als „ungeeignet“ empfunden und aus dem Sklavenhandel ausgesperrt. Dabei spielten ökonomische und machtpolitische Interessen eine wesentliche Rolle, nicht etwa Menschlichkeit.⁷⁴

„Durch die Versklavung wurden Familien und Völker zersplittert, ihrem Grund und Boden, und allem, was für sie Leben bedeutete, entrissen. In der neuen Welt angekommen, gebrochen und desorientiert, waren sie Spielbälle der Willkür der Mächtigen.“⁷⁵

Durch diese gewalttätige Zwangsumsiedlung von Afrika nach Brasilien wurde die soziale und verwandtschaftliche Struktur der gefangenen Völker zerstört. Um Sklavenrevolten bestimmter Gruppen zu vermeiden, trennten die Portugiesen absichtlich die Mitglieder einer Familie und eines Volkes, damit sie sich untereinander nicht verständigen können. Widerstandsversuche gab es nur vereinzelt, da kollektive Revolten durch die strenge Kontrolle der Sklavenhalter nicht möglich waren. So kam es in Brasilien zu einer großen Vermischung der verschiedenen afrikanischen Ethnien.

Das einzige was den Sklaven aus ihrer alten Heimat blieb, war ihre gemeinsame Afrikanische Tradition, ihr Vertrauen in ihre Ahnen und Götter. Sie haben sich von ihren Göttern nicht abgewandt, ihre Glaube wurde nicht schwächer, denn die Götter Afrikas sind Naturgötter und ihre Präsenz ist an jedem Ort der Erde spürbar.

⁷⁴ vgl. m. Scharf da Silva 2004: 43

⁷⁵ zit. n. Kreszmeier 2001:21

„Wer Gott im Wind erkennt, im Meer oder Fluss, im Stein, im Baum, im Feuer, in der Sonne oder im Regenbogen, wird ihn finden egal wo.“⁷⁶

Die religiösen Praktiken der Sklaven wurden daher bereits auf den Plantagen praktiziert und sie können als Vorläufer der heutigen afro-brasilianischen Religionen, so wie auch der Umbanda betrachtet werden. Die afrikanischen Sklaven setzten das Praktizieren der Rituale ihrer Heimat in Brasilien fort und dabei wurden nach und nach Elemente indianischer und christlicher Traditionen übernommen.

Candomblé – der afrikanische Pol der Umbanda

Die afrikanischen Sklaven Brasiliens stammten aus zwei unterschiedlichen Regionen Afrikas, aus Westafrika (vor allem Nigeria), dem Kongo-Angola Raum und aus Mosambik. Aus diesem Grund wurden für Brasilien zwei afrikanische Traditionen wichtig: einerseits die westafrikanischen und sudanesischen Kulturen der Yoruba und der Ewe und andererseits die zentralafrikanischen Kulturen der Bantu-Völker. Laut Scharf da Silva tradierte die erste Gruppe stärker die afrikanische Kultur- und Religionselemente innerhalb ihrer ethnischen Gruppierungen, hingegen verhielten sich die Bantu-Sklaven ihrer neuen brasilianischen Umgebung gegenüber viel offener und prägten sie durch viele Afrikanismen. In der Anthropologie ist die Tendenz zu beobachten, dass die Yoruba-Einflüsse überbewertet wurden und die religiösen Manifestationen der Nachkommen der Bantu-Bevölkerung wissenschaftlich degradiert wurden. Während der Candomblé der Yoruba zum Ideal-Modell der Authentizität und kulturellen Echtheit der Afrikaner in Brasilien wurde, wurde gleichzeitig der Candomblé-de-Angola (und der in seiner Tradition stehende Macumba und die Umbanda) als „unrein“ und synkretistisch abgelehnt.

VI. 1.1. Zur Yoruba-Tradition: Candomblé-Nagô

Renato Ortiz stellt in seinem Buch *A mente fragmentada* (1980) eine These auf, die die grundlegenden Unterschiede zwischen afrikanischem

⁷⁶ zit. n. Kreszmeier 2001:22

und europäischen Denken aufzeigt. Das afrikanische Denken geht von einer Ganzheitlichkeit der Welt aus, die durch magische Handlungen von manipulierbaren Kräften beeinflusst und verändert werden kann. Manipulierbar z. B. in dem Sinn, dass man den *Orixás* Opfer bringt um deren Gunst zu erringen. Das europäische religiöse Denken basiert auf einer Zweiteilung aller Dinge, d. h. einer Trennung zwischen irdischem und geistigem Bereich, zwischen gut und böse etc. Während im Weltbild der Yoruba die irdische Welt Spiegelbild der Welt der *Orixás* ist, so sind Welten im westlichen Verständnis grundsätzlich in profane und sakrale Sphären getrennt.⁷⁷

Die Grundlage der alltäglichen Beziehungen zwischen Menschen und *Orixás* beruht auf einer dynamischen Reziprozität, indem Gaben in Form von Tieropfern und rituellen Speisen dargebracht werden, um im Austausch die fundamentale, heilige Kraft bzw. positive Lebensenergie, das sogenannte *àsé* zu akkumulieren. Es kommt in lebenden Wesen wie Pflanzen, Tieren, Menschen und als lebendige Kraft in den *Orixás* vor. Diese heilige Kraft kann zu- und abnehmen, so sollte der Mensch immer bemüht sein, diese Energie durch die Gunst der Götter zu mehren. In den Gebieten der Yoruba existieren mehr als 600 *Òrisàs*.



Abbildung 42: Opfergaben im *Santuário* von São Paulo

⁷⁷ vgl. m. Scharf da Silva 2004: 36

VI.1.2. Die Tradition der Bantu: Candomblé-de-Angola

Laut Verger sind zahlenmäßig mehr Sklaven aus Zentralafrika als aus Westafrika nach Brasilien verschleppt worden.⁷⁸ Sie haben sich hauptsächlich in der Region von Rio de Janeiro bis ins Hinterland nach São Paulo verbreitet und wurden von den Sklavenhaltern bevorzugt für Feldarbeiten eingesetzt. Da das religiöse Modell der Yoruba auf viele andere Formen afro-brasilianischer Religiosität übertragen wurde, wurden in den Candomblés-de-Angola die Namen der bantischen Gottheiten durch die der yorubanischen Gottheiten, *Orixás* ersetzt. Das Yorùbá als heilige Sprache wurde aber nicht übernommen.

Die degradierende wissenschaftliche Haltung gegenüber der Bantu-Kultur in Brasilien erwähnte ich bereits. Auch von den Forschern, die sich mit der Bantu-Kultur und -Religion auseinandersetzten, namentlich Edison Carneiro und Arthur Ramos, wurden sie im Vergleich zur Tradition der Yorubas als „zurückgeblieben“ und „Scharlatanerie“ definiert. Der ersten Kultur wurde die Zuschreibung zu Religionen zugebilligt, während der zweiten vorgeworfen wurde die Welt durch Magie zu manipulieren.⁷⁹ Erst in den letzten Jahren ist eine Aufwertung der Bantu-Traditionen durch die akademische Forschung in Brasilien zu verzeichnen.

Reginaldo Prandi geht davon aus, dass die Ausprägung des angolanischen Candomblé das religiöse Modell für die Entstehung der Umbanda bildete, der sie rituell näher steht.⁸⁰

VI.1.3. Afrikanische Traditionen im kolonialen Brasilien

Durch die Verschleppung der Sklaven von Afrika nach Brasilien sind jedoch mythische Legenden und sogar Gottheiten verloren gegangen. In Brasilien sind lediglich 50 *Orixás* bekannt, von denen nur noch 16 verehrt werden. Die Vermischung der verschiedenen Ethnien afrikanischer Sklaven

⁷⁸ In Scharf da Silva 2004: 48 Verger 1987: 9; 15

⁷⁹ vgl. m. Scharf da Silva 2004: 49

⁸⁰ vgl. m. Reginaldo Prandi 1996: 66

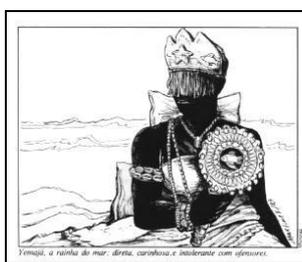
fürte dazu, dass in Brasilien ein gemeinsamer Pantheon von *Orixás* entstand. Die Prädominanz der Yoruba ist jedoch in allen afro-brasilianischen Religionen vorhanden.

Die Merkmale der Gottheiten änderte sich auch grundlegend in der neuen Welt. Zum einen sind die Verbindungen mit der Natur die sie eingehen wichtig, zum anderen die Persönlichkeitsspiegelung der Götter auf die Menschen (oder umgekehrt). In der afrikanischen Tradition wurden die *Orixás* von bestimmten Familien gemeinsam kultiviert, aber in Brasilien werden sie zu Beschützern einzelner Individuen. Jedes Individuum reflektiert die Charakterzüge einer bestimmten Gottheit und erhält von ihm körperliche und psychologische Eigenschaften. Diese Spiegelung hat eine wesentliche Bedeutung auf das Alltagsleben.

Die folgenden Graphiken zeigen einige der bedeutendsten *Orixás* mit ihren wichtigsten Attributen.⁸¹



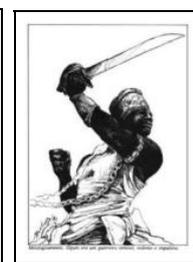
Abb.43-47: Xangó



Yemanjá



Omolu



Ogum

Der Glaube an afrikanischen Gottheiten und die Möglichkeit der Kommunikation mit ihnen, wurde jahrhundertlang in einem System der Unfreiheit praktiziert. Viele Sklaven hatten trotz der Umstände in denen sie lebten das Bedürfnis ihre Religion auszuüben und sich dadurch innerlich gegen ihre Unterdrücker zur Wehr zu setzen und ihre Tradition über Generationen hinweg zu bewahren. Die Massentaufen der katholischen Kirche, die zwangsweise durchgeführt wurden, zerstörten die afrikanische Vorstellungswelt nicht, sondern wurden von ihr zur Ergänzung ihres religiös interpretierten Weltbildes aufgenommen. Auf

⁸¹ Illustrationen <http://planeta.terra.com.br/arte/candomble/html/martinez.html>

diesen Synkretisierungsprozess werde ich im folgenden Kapitel im Rahmen eines Exkurses näher eingehen.⁸²

VI.2. Etymologische Bedeutung des Wortes Umbanda

Die etymologische Bedeutung des Wortes Umbanda findet sich ursprünglich in der angolanischen Sprache Kimbundu wieder und bezeichnet laut Kubik die traditionelle Medizin dieser Region.

„Der Begriff Umbanda stammt aus Angola, wo er in den südlichen zwei Dritteln und in der östlichen Hälfte des Landes verbreitet ist. Umbanda in Kimbundu und im Umbundu sowie in zahlreichen anderen Sprachen, vumbanda im Ngangela etc. bedeutet einfach: medizinische Wissenschaft, Heilkunst.“⁸³

Durch diesen medizinischem Aspekt, der das Wort Umbanda ursprünglich beschrieb, spielt es in Brasilien hauptsächlich in der psychotherapeutischen Betreuung eine wesentliche Rolle. Im Alltag wird man mit vielen verschiedenen Problemen konfrontiert, die belastend wirken können. Die Geistwesen der Umbanda setzen sich mit den Gläubigen über deren persönlichen Probleme auseinander und versuchen diese durch eine Gesprächstherapie zu lösen.

VI.3. Spiritismus – der europäische Pol der Umbanda

In der Geschichte der Umbanda war es ausschlaggebend, dass man sich in der Gründungsphase von Elementen afrikanischer Tradition distanzieren wollte. In afro-brasilianischen Traditionen war eine allgemeine „verweisslichende“ Tendenz zu beobachten. Die hier ablaufenden Prozesse werde ich im Weiteren noch im folgenden Unterkapitel ausführen. Unbestreitbar ist die Tatsache, dass die Umbanda unter anderem aus der spiritistischen Tradition Brasiliens entstand. Ich werde nun ein paar bedeutenden Elemente aufzählen, die vom Spiritismus übernommen wurden:

⁸² vgl.m. Scharf da Silva 2004: 44

⁸³ zit .n Kubik 1991: 160;162 in Scharf da Silva 2004: 57

In die Umbanda wurde die Reinkarnationslehre und der Glaube an eine spirituelle Evolution aus dem Spiritismus eingebaut. Man bietet durch die Arbeit mit der geistigen Sphäre sowohl den Menschen als auch den Entitäten die Möglichkeit sich durch ihre Wohltaten spirituell weiterzuentwickeln.

Der Glaube an Gott ist ein zentrales Element sowohl im Spiritismus als auch in der Umbanda.

Die einzelnen Umbanda *centros* begründen sich auf das grundlegende Gesetz der Caritas, welches sie aus dem Kardecismus entlehnt haben. Ihre Gebete richten sich an Oxalá (Jesus), der die Kranken, Bedürftigen und Armen beschützen und ihnen helfen soll.

Die spiritistischen Ideen der Nächstenliebe wurden übernommen und durch Geister, wie *Pretos Velhos* und *Caboclos* übertragen, die hauptsächlich für Heilungsprozesse und zur Problemlösung eingesetzt werden. Die therapeutischen Prozeduren der Umbanda hängen mit der Vorstellung der übernatürlichen Flüssigkeiten (*fluidos*) zusammen. Diese Vorstellung wurde auch aus dem Kardecismus übernommen.

Zentrales Anliegen der Umbandisten ist es, sich regelmäßig mit den Entitäten zu unterhalten. Die Sprache bildet, wie auch im Kardecismus das hauptsächlichste Verbindungsglied zwischen den transzendentalen und den materiellen Welten.

Je nach Assimilationsgrad spiritistischer und afrikanischer Elemente ist die Praxis der einzelnen Umbanda-Einrichtungen sehr unterschiedlich. In einigen wird aus dem „Evangelium im Lichte des Spiritismus“ von Allan Kardec vorgelesen. Aus dem Spiritismus wurden auch Gebete übernommen und den Umbandisten wird empfohlen das Evangelium in ihrem Heim zu praktizieren (siehe auch Kap IV. 3. 5. *Evangelho no lar*).

Auf spiritistischen Einfluss weist auch hin, dass in einigen *centros* der Umbanda Drogen und Alkoholverbot herrscht. Der Konsum dieser Genussmittel hindert Menschen und Geister in ihrer spirituellen

Weiterentwicklung zum Besseren. In dem von mir besuchten *centro* von Paraty wurden keine Trommeln verwendet, die ein wichtiges afrikanisches Element im Umbanda-Ritual darstellen.

Der Spiritismus bildet den europäischen Pol der Umbanda, der die umbandistische Praxis Brasiliens nachhaltig beeinflusst hat.

VI.4. „Die Entstehung einer neuen Religion“

Der Anfang des 20. Jahrhunderts war in Brasilien von gesellschaftlichen Veränderungen der Jahrhundertwende geprägt. 1888 wurde die Sklaverei abgeschafft und ein Jahr darauf die Föderative Republik Brasiliens ausgerufen. 1890 wurde die gesetzliche Trennung zwischen Kirche und Staat festgelegt. Ab 1870 setzte eine starke landesweite Industrialisierung ein, worauf verschiedene Immigrationswellen aus Europa folgten. Diese beiden Faktoren förderten die verstärkte Urbanisierung im Südosten des Landes. Am Arbeitsmarkt konkurrierten nun Millionen einstige Sklaven mit den italienischen, deutschen, polnischen und portugiesischen Einwanderern. Die Städte hatten eine grundlegende Bedeutung in diesem historischen Prozess, denn sie wurden zu den Zentren des neuen kapitalistischen Systems.⁸⁴

Die Umbanda entstand im modernen städtischen Umfeld und spiegelt in ihrem Kult die Nöte und Sorgen einer neuen Mittelklasse wieder. Die Entstehung der Umbanda ist als Resultat einer gegenseitigen Beeinflussung vom Spiritismus und afro-brasilianischen Religionen angolischer Tradition zu sehen. Am Beginn dieses Prozesses stand eine gegenseitige Annäherung zwischen den Welten. Jener Moment, bei dem ein Kardecista einen afrikanischen *espírito* empfing, kann als historisches Schlüsselerlebnis angesehen werden. Bei Experten von afro-brasilianischen Religionen findet man mehrere Auffassungen über die Gründungsphase der Umbanda:

⁸⁴ vgl. m. Scharf da Silva 2004: 62

Hofbauer stützt sich bei der Beschreibung der Entstehungsgeschichte der Umbanda auf die Ausführungen von Ortiz⁸⁵: Benjamin Figueiredo z. B., der von seiner französischen Großmutter in den Spiritismus eingeführt worden war, inkorporierte eines Tages einen *caboclo mirim* (Geist brasilianischer Eingeborenen), der jedoch von der Kardecista-Gemeinde als zu unrein für die Vorstellung der spirituellen Weiterentwicklung empfunden wurde. Im Jahr 1924 eröffnete er daraufhin ein eigenes Kultzentrum. Ab 1920 entstanden mehrere derartige *centros*, die bewusst unterschiedliche religiös-kulturelle Richtungen zu integrieren versuchten. Dabei bemühten sie sich besonders darum, ihre Kultpraxis vor den Augen der brasilianischen Mittel- und Oberschicht zu rechtfertigen.

Scharf da Silva baut auf die Forschung von Diana Brown auf: Die Umbanda wurde von einer kardecistischen Gruppe der Mittelschicht in einer einzigen *tenda*, der von Zélio de Moraes im Bundesstaat Rio de Janeiro, Anfang der 20-er Jahre gegründet und ist 1927 nach Niterói umgezogen. Brown geht davon aus, dass die Umbanda an einem einzigen Ursprungsort ihren Ursprung hatte, nämlich in Rio de Janeiro.

Die Umbandistische Zeitung *Umbanda Hoje* datiert die Entstehung der Umbanda durch Zélio wiederum auf den 16. November 1908. Laut dieser Version der Entstehungsgeschichte wurden 1918 weitere sieben *tendas* gegründet, die als Ausgangspunkt für die Verbreitung in andere brasilianische Bundesstaaten dienten.⁸⁶

Roger Bastide sieht die Umbanda im Gegensatz zu Brown als eine Bewegung in verschiedenen Bundesstaaten des Südosten Brasiliens, die sich gleichzeitig entwickelte, ohne dass eine nachweisbare Beziehung von Einflüssen bestanden habe. So wurde in den 20-er Jahren in Niterói das Kultzentrum von Zélio Moraes, in Rio de Janeiro die von Benjamin Figueiro und in Porto Alegre die von Otacílio Charão gegründet.

⁸⁵ vgl. m. Ortiz 1978: 38 in Hofbauer 1995: 189

⁸⁶ vgl. m. Scharf da Silva 2004: 63

VI.4.1. Organisation der Umbanda

Unter den ersten Umbanda Aktivisten waren vornehmlich kleine Händler, Militärs, Facharbeiter, Journalisten, Beamte, Ingenieure und Ärzte zu finden, also überwiegend hellhäutige Menschen. Im Laufe der darauffolgenden Jahre hat sich die Umbanda in Brasilien als echte Religion entwickelt.

Nach der Gründung der ersten Dachorganisation im Jahr 1939 wurde der erste Umbanda-Kongress (1941) einberufen. Ein grundlegendes Diskussionsthema war die Ursprungsfrage der sich neu konstituierenden Kultrichtung. Um die Umbanda gegenüber der brasilianischen Gesellschaft zu legitimieren bezog sie sich ideologisch auf die Doktrin Allan Kardecs. Die Umbanda-Elite versuchte im Rahmen dieses Kongresses eine neue Religion zu schaffen, die sich auf alte, schriftliche Überlieferungen der Tora, der Bibel, der Veden und andere Traditionen stützt. Z.B. wurde der Begriff Umbanda etymologisch aus der „ältesten und vornehmsten Sprache“, dem Sanskrit abgeleitet.

Von großer Wichtigkeit in Verlauf dieses Kongresses war auch die Diskussion hinsichtlich der Uniformität bzw. der institutionellen Einheit der Umbanda, d.h. eine einheitliche Liturgie und Ethik durch eine schriftlich festgelegte Doktrin wurde angestrebt. Diese Versuche einer einheitlichen Ausübung sind bis heute gescheitert. Jede Umbanda-Gemeinde hat ihre eigene Praxis, die je nach Assimilationsgrad afrikanischer, spiritistischer oder christlicher Einflüsse Unterschiede zeigt.

VI.4.2. Eine neuartige Kultpraxis entsteht

Es ist noch ein zweiter Aspekt zu erwähnen. Die Gründung stand, wie bereits erwähnt im Zusammenhang mit der beginnenden Urbanisierung und Industrialisierung Südostbrasiliens, die ab dem 20. Jahrhundert erste Probleme durch die Proletarisierung mit sich brachte. Mit der Proletarisierung sind zwei parallele sozio-kulturelle Prozesse verbunden:

dem einen kulturellen Prozess des *embranquecimento* (Verweisslichung) afrikanischer Traditionen stellte sich der andere eine *empretecimento* (Verschwärzlichung) gewisser kardecistisch-spiritistischer Grundkonzeptionen entgegen. Die wechselseitigen (Re-) Interpretationen der beiden ursprünglichen religiösen Ebenen sedimentierten in eine neuartigen Kultpraxis.

Jene *branqueamento* – Haltung, die sicherlich die Gründerphase der Umbanda entscheidend mitbeeinflusste, dürfte dafür verantwortlich sein, dass man sich von vielen Elementen afrikanischer Tradition distanzierte. So galten Blutopfer oder das Scheren der Haare als „primitiv“. Eine über Wochen dauernde Initiationsphase, das Einhalten von gewissen strikten Tabus konnte oder wollte man einem im Arbeitsprozess stehenden Menschen nicht abverlangen. Der Initiationsprozess wurde zu einem Taufritual abgewandelt, viele rituelle Praktiken wurden im Vergleich zu Candomblé vereinfacht.⁸⁷

VI.4.3. Die weitere Entwicklung

Die Umbandisten bemühten sich von Anfang an, ihre religiös-moralische Vorstellungen, aber auch ihre Kultpraktiken via Publikationen zu verbreiten. Im Jahr 1947 wurde mit der Sendung *melodias de terreiros* das erste Umbanda-Radioprogramm ausgestrahlt, das vornehmlich Umbanda-Lieder (*pontos cantados*) verbreitete. Bald darauf wurde eine Zeitschrift herausgegeben (*Jornal de Umbanda* - 1947). Um 1960 konnte man in den Buchläden Brasiliens bereits mehr als 400 Werke finden, die sich mit Themen rund um die Umbanda auseinandersetzten.

Während die Kardecistas niemals ernsthaften Verfolgungen ausgesetzt waren, wurden die Umbanda-Zentren anfangs noch gezwungen, sich bei der Polizei registrieren zu lassen (1934). In jener Zeit boten im Grunde nur Schutzgeldzahlungen Sicherheit vor direkten Übergriffen der Kontrollorgane. In der Ära Getúlio Vargas wurde aber eine Imageänderung

⁸⁷ vgl. m. Hofbauer 1995:190

der Umbanda eingeleitet. Unter dem Vorzeichen, eine „neue national orientierte Kultur“ zu fördern, traten Politiker erstmals in Kontakt mit Umbanda-Führungspersonlichkeiten. Die Militärregierung (ab 1964) baute diesen Rückhalt in der Volkskultur weiter aus.

Die Umbanda-Aktivitäten wurden als Anknüpfungspunkt für persönliche politische Interessen erkannt und genutzt. Anfang der 60er Jahre errichtete man in einem peripheren Viertel von Rio de Janeiro eine Statue, die einen Ex-Sklaven darstellte. Jährlich am Tag der *abolição* (13. Mai) versammelten sich an diesem Ort Umbandistas, Abgeordnete und sogar Gouverneure, um den Tag der *pretos velhos* feierlich zu begehen. In den 70er Jahren wurden Umbanda-Großveranstaltungen organisiert, die gleichzeitig Treffpunkte wahlwerbender Politiker waren.

Diese leise Unterstützung der Umbanda mit nationalistischem Unterton war auch als eine gegen die katholische Kirche gerichtete politische Maßnahme gedacht. Die heftiger werdende Kritik einiger katholischer Priester an „diktatorischen Verhältnissen“ im Land hatte zu Spannungen zwischen Regierungen und der Institution Kirche geführt. Das Ausbreiten der Umbanda forderte die religiöse Vorherrschaft der Kirche heraus. Im Jahr 1953 beschloss die brasilianische Bischofskonferenz, eine Kampagne gegen Umbanda. Eine *secção anti-espírita* unter dem Vorsitz von Frei Kloppenburg wurde eingerichtet, die sich gegen den Kardecismo, den Candomblé, aber besonders gegen den Umbanda richtete.

Das Zweite Vatikanum (1962-1965) legte eine Positionsänderung der Kirche in Richtung verstärkte ökumenische Zusammenarbeit fest. Diese Linienkorrektur beeinflusste auch die Beziehung zwischen brasilianischen Geistlichen und afro-brasilianischen religiösen Strömungen, insbesondere der Umbanda.

Man begann die Umbanda mit anderen Augen zu betrachten, es wurden sogar ihre Kultpraktiken studiert, um jene Elemente ausfindig zu machen, die mit dem katholischen Evangelisierungsprojekt vereinbar schienen.

1966 wurde sie als Staatsreligion anerkannt, neben Katholizismus, Protestantismus und Judentum.⁸⁸

VI.5. Reafrikanisierungsbestrebungen in der Umbanda

Während in der Entstehungsphase die bereits erwähnte Brazilianisierung, Verweißlichung und Europäisierung die Umbanda, sowie die ganze brasilianische Gesellschaft beeinflusste, so folgte ab den 60-er Jahren eine Gegenströmung. Das bedeutete einerseits die Hinwendung und Integration des Candomblé in die Umbanda, andererseits die Entstehung einer neuen Geistergruppe: die *baianos*. Als somit langsam die afrikanische Authentizität des Candomblé eine religiöse und soziale Aufwertung erfuhr, lösten sich insbesondere in São Paulo viele ehemalige Candomblé-Adepten aus den Umbanda-Zentren und gründeten ihre eigenen Kulthäuser.

Registrierte Anhänger afro-brasilianischer Religionen laut brasilianischen Volkszählungen im Jahre 1980, 1991, 2000⁸⁹

| Religion | 1980 | 1991 | 2000 | Wachstum in % von 1980-1991 | Wachstum in % von 1991-2000 |
|---|---------------------|---------------------|---------------------|-----------------------------|-----------------------------|
| Afro-brasilianische (Candomblé + Umbanda) | 678.714 0,57% | 648.475 0,44% | 571.329 0,34% | - 4,5% | - 11,9% |
| Candomblé | (*) | 106.957 0,07% | 139.328 0,08% | (*) | + 31,3% |
| Umbanda | (*) | 541.518 0,37% | 432.001 0,26% | (*) | - 20,2% |
| Brasilien, gesamte ansässige Bevölkerung | 119.011.052 100% | 146.815.788 100% | 169.799.170 100% | + 23,4% | + 15,7% |

⁸⁸ vgl. m. Hofbauer 1995: 191-192

⁸⁹ Reginaldo Prandi 2002: 3 Artikel: O futuro será sincrético? Quelle IBGE, Demografische Volkszählungen

| | | | | | |
|---|-----|-------|-------|--|--|
| | | | | | |
| % der Candomblé-Anhänger in den gesamten afro-brasilianischen | (*) | 16,5% | 24,4% | | |

(*) Keine verfügbaren Daten

Diese Daten zeigen deutlich, dass die Zahl der Anhänger afro-brasilianischer Religionen in diesem Zeitraum abnimmt. Zwischen den Volkszählungen im Jahr 1991 und 2000 ist die Trennung zwischen Candomblé und Umbanda zu beobachten. Die Klassifikation Candomblé vereint in sich traditionelle afro-brasilianische Religionen, die im 19. Jahrhundert gegründet wurden (Candomblé, Xangô, Tambor-de-mina, Batuque). Diese Entwicklung ist auf Reafrikanisierungsbestrebungen ab den 60-er Jahren zurückführbar. Der Candomblé übertrat seine eigenen geografischen Grenzen, verließ den Rahmen der ursprünglichen ethnischen Begrenzung seiner Gläubigen und erweiterte sein Territorium. Die Verbreitung des Candomblé in andere Landesteile begann als Folge der Migration aus dem Nordosten in die industrialisierten Städte Südbrasilien. Damit drang der Candomblé in ein Territorium ein, wo Umbanda die vorherrschende Position hatte. In dieser Phase geschah etwas Überraschendes: Die Umbanda-Anhänger interessierten sich für den Candomblé und wie auch die Zahlen der Volkszählungen zeigen, ließen sie sich initiieren und wechselten zum Candomblé⁹⁰.

„Der Candomblé übte auf die Großstädter des Südens eine große Anziehungskraft aus, weil er mysteriöser, stärker und mächtiger war, als sein moderner und verweißlichter Nachfolger, die Umbanda.“⁹¹

Der Prozess der Reafrikanisierung bedeutete die Rückkehr zur afrikanischen Tradition, die Suche nach den Wurzeln. Viele Candomblé-Anhänger reisten nach Afrika um das kulturelle Erbe wiederherzustellen,

⁹⁰ vgl. m. Herndl 2002: 119

⁹¹ zit. n. Herndl 2002: 119

was heute Anlass zu Nationalstolz gibt. Sie wollten die Inhaber einer Kultur sein, die zugleich schwarz und brasilianisch ist. Dabei war ein beträchtlicher Anteil der Candomblé-Anhänger weiß.

„Es ist eine Rückkehr zu einem mystischen Afrika, an der auch Weiße mit europäischen Wurzeln und Angehörige aller sozialen Schichten teilhaben.“⁹²

In der Phase zwischen 1991 und 2000 verlor die Umbanda enorm viele Anhänger, denn 1991 zählte man noch ca. 542000, aber die Daten vom Jahr 2000 zeigen, dass ihre Zahl sich um 20,2% reduzierte. Die Verluste der Umbanda konnten bis heute nicht kompensiert werden. Reginaldo Prandi interpretiert die Daten der Volkszählungen folgendermaßen: Es scheint so, als könnte sich die Umbanda nicht richtig in die veränderte brasilianische Gesellschaft adaptieren und den neuen Kurs mithalten. Im Gegensatz dazu sieht er den Candomblé, der sich in letzter Zeit erneuert hat und mit den neuen Zeiten mithalten kann, wandlungsfähiger und agiler

Conclusio

Die Umbanda wurde auf jahrhundertealten Traditionen aufgebaut, die seine gegenwärtige Kultpraxis stark beeinflussten. Allerdings setzt sich diese Wandlungsprozess weiterhin fort und zeigt, dass die Umbanda als eine dynamische Religion anzusehen ist. Wie bereits erwähnt ist sie eine Religion, die sich noch im Aufbau befindet, sie reagiert auf soziale Veränderungen, versucht sich den religiösen Bedürfnissen unserer Zeit anzupassen und zeigt Flexibilität und Toleranz. Sie ist komplex und widersprüchlich und befindet sich in einer Phase der Selbstdefinition und Legitimierung innerhalb der Anhänger und gegenüber der brasilianischen Gesellschaft. Die einzelnen Umbanda-Einrichtungen bilden ihren eigenen Mikrokosmos und weisen große Unterschiede in ihrer rituellen Praxis auf.

Der folgende Exkurs stellt die jüngste Transformation des Spiritismus und der Umbanda dar.

⁹² zit. n. Herndl 2002: 120 (vgl. m. Silva 1999:155)

Exkurs

Cyberspace – Neuer „Raum des Wissens“

Wir stehen heute mitten in einer Transformation der Kommunikationskultur. Dieser Prozess macht auch keinen Halt vor Spiritismus und Umbanda und bringt ihnen eine Vielzahl von Änderungen. Sie verlassen nun ihr lokal begrenztes Setting und werden mittels digitaler Kommunikationstechnologien potentiell der gesamten Weltöffentlichkeit zugänglich.⁹³ In diesem Exkurs werde ich auf diese jüngste Transformation von Spiritismus und Umbanda eingehen. Meine Vorgehensweise und die daraus resultierenden Ausführungen basieren einerseits auf der Arbeit von Manfred Kremser, der die Bedeutung dieses globalen Transformationsprozesses betont, und andererseits auf meinen Internet-Recherchen. Im digitalen Cyberspace wird eine neue Form von virtueller Spiritualität kreiert.

„Parallel zur Jahrtausendwende vollzieht sich der Übergang der Menschheit in einen neuen anthropologischen Raum, der vom französischen Philosophen Pierre Lévy als der „Raum des Wissens“ bezeichnet wird. Ausgelöst durch das exponentielle Wachstum des Internet und des WorldWideWeb im Sinne eines neuen globalen Kommunikationsmittels eröffnet sich unserer Spezies erstmals in ihrer Geschichte die Vision der gemeinschaftlichen Teilhabe an Vorstellungskraft und Wissen. Dieser neue virtuelle Raum der „Cyberspace“ gilt inzwischen als der „sechste Kontinent“ und wird zunehmend von menschlichen Intelligenzen aus aller Welt besiedelt.“⁹⁴

Dieser neue „Raum des Wissens“ ist nun zum Forschungsgegenstand einer neuen anthropologischen Disziplin geworden – der sogenannten Cyberanthropology. Der Prozess und Dimension dieser Veränderung sind allerdings mit gewohnten kulturkritischen Mitteln nicht leicht zu erfassen.

Heute bezeichnet Cyberspace alle virtuellen Räume, in denen wir uns nur mit Hilfe von geeigneter Hard- und Software virtuell aufhalten und bewegen können. Der wesentliche Punkt liegt dort, dass diese Räume nicht wirklich sind, sondern nur gedacht, gespielt, mental projiziert, imaginiert und visualisiert. Der Cyberspace befindet sich in der Entstehungsphase und mit der Zeit werden seine einzelnen Aufbauelemente, wie Telekom, Fernsehen, Internet und Multimedia-PCs zusammenwachsen, denn wir können schon jetzt beobachten: Fernsehen

⁹³ vgl. m. Kremser 2001:360

⁹⁴ zit. n. Kremser 2001: 333

wird interaktiv, das Internet bekommt Realvideo, beide verschmelzen mit Telefon- und Handynetzen.⁹⁵

Die drei Prinzipien des Cyberspace

Eine der wichtigsten Ideen und einer der stärksten Antriebe für die Entwicklung von Cyberspace ist der Verbindung aller mit allen. Nach Ansicht von Kremser leitet der Trend zur Verbindung vor allem eine Mutation in der Physik der Kommunikation ein, denn man geht von den Begriffen des Kanals und des Netzes zur Erfahrung eines weltweiten Raumes über. Die Verbindung aller mit allen begründet eine Menschheit ohne Grenzen und webt ein Universum des Kontaktes.

Das zweite Prinzip der Cyberkultur baut auf dem ersten auf, da die Entwicklung von virtuellen Gemeinschaften auf die Verbindung von allem mit allem basiert. Was eine virtuelle Gemeinschaft auszeichnet, das sind gemeinsame Interessen, Kenntnisse und Projekte, die sich auf Austausch und Kooperation unabhängig von geographischer Nähe stützen. Der auslösende Punkt in diesem Prozess ist der Wunsch nach Vereinigung durch gemeinsame Interessen und nach Schaffung eines sozialen Bandes, das sich auf einen spielerischen Umgang, auf Mitteilung des Wissens, auf einen kooperativen Lernprozess und auf offenen Prozessen der Zusammenarbeit gründet.⁹⁶

Als drittes Prinzip des Cyberspace nennt Kremser die kollektive Intelligenz.

Das Internet als wesentlicher Bestandteil des Cyberspace

Das Internet dient heute grundsätzlich der Informationsbeschaffung, Kommunikation, Selbstdarstellung, Organisation von Menschen mit Hilfe der Vernetzung und des Aufbaus eines globalen Marktplatzes. Das Internet ermöglicht die Gestaltung einer Kollektivität.

Im Zusammenhang mit dem Internet stellt sich die wesentliche Frage, wie sich das auf die gelebte Tradition von Spiritismus und Umbanda auswirkt?

Es ist ein Öffnungsprozess zu beobachten, denn sowohl Spiritismus als auch Umbanda erweitern durch das Internet ihre Reichweite, werden vermehrt internationalisiert und globalisiert. Ihre rituelle Praxis wird keineswegs abgelöst oder ersetzt, sondern mit neuen Aspekten ergänzt. Kremser beschäftigt sich in seiner Arbeit⁹⁷ mit den Auswirkungen des Cyberspace auf traditionelle afrikanische Religionen bzw. Afrikas Diaspora Religionen und prägt in diesem Zusammenhang den Begriff „Afrikas Digitale Diaspora Religionen“, aber

⁹⁵ vgl. m. Kremser 2001: 340

⁹⁶ vgl. m. Kremser 2001: 336-339

⁹⁷ Habilitationsschrift 2001: 363

seine Ausführungen sind im Falle des Transformationsprozesses von Spiritismus (der nicht afrikanischen Ursprungs ist) auch treffend. Er beschreibt den Wandel von der physischen zur virtuellen religiösen Praxis auf der sozio-kulturellen Ebene folgendermaßen:

„Vielmehr tendieren sie dazu, frühere und traditionelle Konzepte auch vor dem Hintergrund neuer Kontexte zu interpretieren und fügen dadurch zusätzlich neue Dimensionen zu den bestehenden Formen hinzu, durch welche Religion – auch im Sinne von Kommunikation und re-ligio = rückbinden – erfahren werden kann. Auf diese Weise werden laufend neue parallele Welten religiöser Praxis und Virtualität (= Spiritualität?!) geschaffen.“⁹⁸

Die religiösen Spezialisten von Afrikas Diaspora Religionen sind gleichzeitig in mehreren sozialen Feldern in jeweils unterschiedlichen Rollen tätig. Sie haben ihre Aufgabe als Priester, Heiler und Wahrsager innerhalb ihrer traditionellen lokalen Gemeinschaften. In ihrer Rolle als Lehrer, religiöse Spezialisten und spirituelle Führer sind sie innerhalb moderner internationaler Kommunitäten, wie z. B. wissenschaftlichen Konferenzen, Workshops etc. tätig. In ihrer neuester Rolle agieren sie als spirituelle Webmasters, Computer Consultants. Sie präsentieren und repräsentieren sich im WorldWideWeb und vernetzen sich mit ihren professionellen Counterparts in Afrika und in der afrikanischen Diaspora. Dabei wächst ihre internationale Klientel und das trägt dazu bei, dass sie sich vor einer größeren Öffentlichkeit öffnen. In diesem Prozess werden neue Elemente und Konzepte aus anderen religiösen Traditionen absorbiert und „synkretisiert“.

Im Internet lässt sich eine Fülle von Informationen sowohl zum Thema Spiritismus als auch zur Umbanda finden, jedoch ist die Qualität der Beiträge zu hinterfragen. Damit man sich das Ausmaß der Verbreitung vorstellen kann, möchte ich ein paar Zahlen auflisten: Im Jahr 2004 findet man zum portugiesischen und spanischen Ausdruck espiritismo je nach Suchmaschine zwischen ca. 264000 und 605000 Web-Seiten, die besucht werden können. Wenn man den Namen von Allan Kardec, dem Begründer des Spiritismus ins Suchfeld eintippt, bekommt man je nach Suchmaschine zwischen 42000 und 236000 Ergebnisse. Zum Begriff Umbanda findet man auch zahlreiche Web-Seiten, zwischen ungefähr 47000 und 62000. Selbstverständlich benutzte ich in meinen Nachforschungen das Internet um spezifische Informationen zu meiner Thematik zu finden. Das Internet war für mich ein nützliches Mittel um mich auf meine tatsächliche Feldforschung vorzubereiten, etwa um Kontakte zu knüpfen und um Adressen zu sammeln. Zahlreiche anerkannte Wissenschaftler publizieren bereits im Netz und so konnte ich mich in den jeweils aktuellen Stand der Forschung vertiefen.

⁹⁸ Kremser 2001: 363

Angehörige von Spiritismus und Umbanda nutzen das Internet, um mit anderen Mitgliedern ihrer Gemeinschaften zu kommunizieren. Heutzutage besteht die Möglichkeit der Videokonferenzschaltung mit religiösen Führern einer Umbanda-Gemeinschaft aus Brasilien. Man findet auch eine Fülle von Bildern, Videos, Musikangeboten und anderen kommerziellen Angeboten im Netz. Auf diesem globalen Marktplatz bieten auch religiöse Fachhandlungen ihr reichhaltiges Sortiment an.

Kapitel VII. Afro-Brasilianische Wissenschaftsgeschichte

Ich werde mich in diesem Kapitel nicht ausschließlich auf wissenschaftliche Publikationen zur Thematik der Umbanda beschränken, denn diese wurden oft in der Anthropologie in die Tradition afro-brasilianischer Religionen integriert.

Das Wort *afro-brasilianisch* kann als eine postmoderne Antwort auf die rassistische Fortschrittsgläubigkeit der Moderne verstanden werden.

„Unter der Herrschaft des faschistischen Diktators Getúlio Vargas im *Estado Novo* (Neuer Staat, 1937-1945) wurden die Europäer gezielt von der brasilianischen Regierung angeworben, um die schwarzafrikanischen Sklaven aufgrund des Sklavenimportstopps „abzulösen“ und aufgrund rassistischer Einstellung die Erbmasse der Nation zu erhellen und zu verbessern“, indem die Minderwertigkeit der Nachfahren der schwarzen Sklaven propagiert wurde.“⁹⁹

Die Modernisierung des Landes wurde ideologisch mit Europäisierung (*embranquecimento*) gleichgesetzt. Der Begriff zielt politisierend auf eine Abgrenzung zur historischen Wunschvorstellung, die brasilianischen Elite habe einen weißen Nationalcharakter, ab. Im Grunde genommen werden alle Kulturphänomene, die von afrikanischen Ideen beeinflusst wurden identitätsstiftend mit dem Begriff afro-brasilianisch versehen. Das ist aber aus wissenschaftlicher Hinsicht nicht immer korrekt, da die Umbanda z.B. eine typisch brasilianische Religion ist, die europäisches, afrikanisches, indigenes und brasilianisches in ihr System integriert hat.

VII.1. Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) – Der Wegbereiter der afro-brasilianischen Studien

Nina Rodrigues hat sich am Ende des 19. Jahrhunderts als erster Brasilianer mit der Thematik Afro-Brasiliens auseinandergesetzt. Zu jener Zeit gab es noch keine wissenschaftlichen Veröffentlichungen über die genaue Herkunft und Tradition der Sklaven. Wie Gruber beschreibt¹⁰⁰, hat

⁹⁹ zit. n. Scharf da Silva 2004: 62

¹⁰⁰ vgl. m. Gruber 1996: 16

Rodrigues nach bestem Wissen und Gewissen versucht, die Psyche der schwarzen Bewohner des Landes zu verstehen und seinen Leben in diesem Sinne seinen schwarzen „Freunden“ förmlich geweiht, ständig beflissen, das zu relativieren, was für Wissenschaftler seiner Zeit ein unumstößliches Dogma war. Einige seiner Thesen wirken bis heute provozierend. So kam er etwa zu dem Schluss, dass das was wir heute kulturelle Unterschiede nennen auf rassische Verschiedenartigkeit zurückzuführen ist. Dennoch halten sich seine wissenschaftlichen Formulierungen bis in unsere Zeit. Als Nina Rodrigues 1906 starb, standen die afro-brasilianischen Forschungen für lange Zeit still.

VII.2. Arthur Ramos (1903-1949) – Detaillierte Gliederung afro-brasilianischer Kulturen¹⁰¹

Ramos hat sich an die von Nina Rodrigues vorgezeichnete systematische Methode gehalten und forschte von 1926 bis 1946 in ganz Brasilien. Er richtete sich jedoch gegen die evolutionistische Sichtweise, die die Menschen in superiore und inferiore Rassen einteilt, reproduzierte aber dennoch die deterministischen Fortschrittsideen des 19. Jahrhunderts. Seine Forschungen dienten dazu das brasilianische „kollektive Unbewusste“ zu entdecken. Für Ramos galt Brasilien als unterentwickeltes Land, dessen Bewohner von einem „prä-logischen Denken“ geprägt wären. Den Grund dafür sah er in der Rückständigkeit der „schwarzen Kulturen“. Was die afro-brasilianischen Religionen betrifft, war er der Auffassung, dass „inferiore Religionen im Kontakt mit weiterentwickelteren perfektioniert“¹⁰² werden können.¹⁰³

Er hat als Erster eine detaillierte Gliederung der afro-brasilianischen Kulturen ausgearbeitet und kam zum folgenden Ergebnis:

1. Sudanesische Kulturen (z. B. Yoruba aus Nigeria)
2. Islamisierte Kulturen aus Guinea und dem Sudan

¹⁰¹ Ramos Arthur 1946: Die Negerkulturen in der neuen Welt

¹⁰² zit. n. Ramos 1988:114

¹⁰³ vgl. m. Hofbauer 1995: 89-90

3. Bantu-Kulturen (zahlreiche Ethnien der Angola-Kongo-Gruppe)

Die Früchte dieser Arbeit unter Mithilfe eines großen Mitarbeiterstabes wurden zwischen 1932 und 1937 publiziert. 1937 wurde das erste Zentrum für afro-brasilianische Studien, das *Centro de Cultura Afrobrasileira* in Recife gegründet.

VII.3. Gilberto Freyre (1900-1987) - Nationalcharakterstudie

Freyre studierte vor allem die sozialen Auswirkungen des Aufeinandertreffens von „Schwarzen“, Weißen und Indios. Wie Gruber ausführt, hat er es geschafft, das Bild, das das brasilianische Volk von sich hatte zu verändern.¹⁰⁴ Er versuchte eine Studie über den Nationalcharakter des brasilianischen Volkes zu entwerfen. Laut Hofbauer¹⁰⁵ stellte sich Freyre diesen Prozess als ein harmonisches Zusammentreffen der Kulturen vor, wobei jede Ausgangskultur ihr „Bestes“ gab. So hätten die Indios, vor allem das Tabakrauchen und die Körperhygiene der Brasilianer geprägt, die „Schwarzen“ vornehmlich die kulinarischen Künste, aber auch die ausgelassene Lebensfreude beeinflusst, wohingegen der Aufbau des Wirtschaftsystems und der religiösen Strukturen in erster Linie den Portugiesen zu verdanken sei. Freyre berücksichtigt nicht die Frage des Synkretismus und geht auf die Existenz eigenständiger afro-brasilianischer Kultzentren überhaupt nicht ein. Seine „Harmonisierungsanalyse“ der brasilianischen Geschichte galt damals als eine Hoffnung für die Zukunft.

Einer seiner wesentlichen Beitrag war - unter anderen - auf die Fehler der Ausgangshypothesen von Nina Rodrigues hinzuweisen. So half er der Nachfolgegeneration von Wissenschaftlern entscheidend neue Gedanken zu entwickeln. Er zeigte, dass Rasse und Kultur einander nicht bedingen.

¹⁰⁴ vgl. m. Gruber 1996:18

¹⁰⁵ vgl m. Hofbauer 1995: 92

„Gilberto Freyre hob ab von einem Glauben an die biologische Bestimmung von Kultur unter dem Gesichtspunkt von Rassen, und verlegte den Beweis der Verschiedenartigkeit in die Soziologie.“¹⁰⁶

Damit übte er nachhaltigen sozio-politischen Einfluss aus.

VII.4. René Ribeiro – „Os Cultos Afro-Brasileiros do Recife“¹⁰⁷

Ribeiro ließ sich von einer Vielzahl ethnologischer Strömungen des 20. Jahrhunderts beeinflussen, weshalb sein Werk für alle die afro-brasilianischen Studien betreiben von großer Bedeutung ist. Er wurde sowohl von den französischen Strukturalisten, als auch von den englischen Funktionalisten beeinflusst. Die Überlegungen, welche von Claude Lévi Strauss in „*Les Structures Élémentaires de la Parenté*“ gemacht wurden, fließen ebenso in seine Arbeit hinein, wie die Aussagen von Marcel Mauss aus „*Sociologie et Anthropologie*“. Ribeiro hatte während seines Aufenthalts in den Vereinigten Staaten Zugang zu Malinowskis Werken und Kontakt zu Herskovits, bei dem er seine Magisterarbeit schrieb. Seine Arbeiten basieren auf das theoretische Rüstzeug von Herskovits.

In seinen Studien über die Xangôs von Recife untersuchte er die interne Organisation, die rituelle Praxis, sowie die Ideologie, die hinter dem Ritual steckt. Gruber betont in seiner Arbeit¹⁰⁸, dass Ribeiro als erster die Wichtigkeit der divinatorischen Techniken in der Ideologie der afro-brasilianischen Religionen hervorgehoben hat.

Ein wesentlicher Beitrag Ribeiros ist unter anderen, wenn man von Pierre Verger absieht, das Zusammentragen der reichhaltigsten Mythen und Legendensammlung Brasiliens.

In Herskovitsscher Tradition betont er die Bedeutung der afro-brasilianischen religiösen Kulte als Ergebnis eines Akkulturationsprozesses.

¹⁰⁶ zit. n. Gruber 1996: 18

¹⁰⁷ erstmals erschienen im Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais 1952

¹⁰⁸ vgl. m. Gruber 1996:20

„Durch Reinterpretation und Eingehen von Synkretismen wird der Kult so zur kulturellen Alternative mit Integrationsmechanismus.“¹⁰⁹

Der Grund, weshalb die afro-brasilianischen Synkretismen diese und keine andere Ausformung angenommen haben, ist seiner Meinung nach die besondere Qualität des brasilianischen Katholizismus. Dieser ist ein Ergebnis des portugiesischen Katholizismus und ist als solcher tolerant, lebendig, anschaulich und menschennah.

VII.5. Pierre Verger (1902-1996) - Reichhaltigste Mythen und Legendensammlung Brasiliens

Pierre Verger strebte nicht nach einer wissenschaftlichen Karriere, hat dennoch das profundeste Wissen über afro-brasilianische Religionen. Er verfasste das detaillierteste Buch über die Orixás und Voduns und das große Pantheon der Gottheiten, die damit in Verbindung stehen. Er versuchte über afro-brasilianische Religionen, wie zum Beispiel Candomblé, von einer tieferen, inneren Sichtweise ausgehend zu reflektieren, was auch seine folgende Aussage zeigt:

„Candomblé is very interesting for me as it is a religion exalting the personality, where one can be truly him/herself, and not as the society would like one to be. For those, who have something to express through the unconscious, the trance allows it to manifest itself.“¹¹⁰

Der Ausgangspunkt seiner Studie war Salvador in der Bahia, wo er Fotografien und wertvolle Materialien (wie Texte der Kultgesänge und Kultgegenstände) sammelte und später in Nigeria präsentierte. 1948 forschte er zum Thema der Voduns und Orixás in Afrika. Er beschäftigte sich auch schwertpunktmässig mit innerafrikanischen Migrationsbewegungen, welche der Grund für lokale Verschiebungen von Kulturen und deren Überlagerung mit anderen waren. Verger ging es darum,

¹⁰⁹ zit. n. Gruber 1996: 20

¹¹⁰ zit. n. Verger: www.pierreverger.org/en/pierre_verger/pesquisas_candomble.htm

die ursprünglichen Zentren der einzelnen Kulte festzustellen, und die Wege, die sie genommen haben zu verfolgen.¹¹¹

Die in Afrika gesammelten Fotos und Informationen erleichterten ihm den Zugang zu brasilianischen *terreiros*. Daraufhin folgten weitere Reisen nach Afrika, wobei er mehr in die Tiefe gehen durfte und Materialien über Geheimgesellschaften und Orakelbefragungen sammeln konnte. Seine Untersuchungen zu dieser Thematik schloss er 1955 ab.

Aufgrund der reichhaltigen Materialien und den wertvollen Informationen über bisher nicht berücksichtigte Themen, wie Migrationsbewegungen und deren Auswirkungen auf die Religion, kann man die enorme Leistung seines Beitrags zum Thema afro-brasilianischer Religionen erkennen.

VII.6. Roger Bastide (1898-1974) – Arbeiten über die Entstehung der Umbanda und über Synkretismus

Der Franzose Roger Bastide hat sich intensiv mit afro-brasilianischen Religionen auseinandergesetzt. Seine bahnbrechenden Arbeiten gelten heute noch als Grundlage für jeden auf diesem Gebiet arbeitenden Ethnologen. Er setzte sich mit der Entstehung der Umbanda auseinander.¹¹² Diese entstand, so Bastide, aus der Degradierung der Macumba,¹¹³ welche ursprünglich in einer solidarischen Gemeinschaft gepflegt wurde, die sich aber langsam in ein „Parasitentum“ verwandelt hatte, ein Parasitentum, das in der Ausbeutung der gläubigen Bevölkerung gipfelte.¹¹⁴

¹¹¹ vgl. m. Gruber 1996: 26

¹¹² Bastide 1953: *Estudos Afro-Brasileiros* und 1985: *As Religioes Africanas no Brasil*

¹¹³ Ende des 19. Jahrhunderts trafen sich in den Wäldern von Minas Gerais, Espírito Santo und Rio de Janeiro *Schwarze* zu geheimen kultischen Handlungen. Die Kultanfänger hießen *embanda*. Bei Kerzenlicht wurde gesungen und getanzt, mit Kreide wurden kabbalistische Zeichen – Kreuze, Davidsterne etc. – gemalt. Während des Rituals traten die Initiierten mit Geistern in Verbindung. Dieser sogenannte *cabula* – Kult übernahm bald Elemente der *jeje-nagô* – Tradition und kreierte in Rio de Janeiro eine Kultpraxis, die zunächst den Namen *Macumba* erhielt. vgl. m. Laut Hofbauer 1995:185 In der *Macumba* erscheinen zwei unterschiedliche Archetypen, die *pretos velhos* und die *caboclos*, die in der späteren Gründung der Umbanda eine wesentliche Rolle gespielt haben.

¹¹⁴ vgl. m. Gruber 1996: 27

Zur Thematik der Synkretismus-Debatte leistete er auch einen wesentlichen Beitrag. Dabei spielt für ihn das kollektive Gedächtnis der Afrikaner eine wichtige Rolle. Als Folge der Verlagerung der Sklaven nach Brasilien wurden bestimmte afrikanische Riten vergessen und dadurch das kollektive Gedächtnis der Afrikaner geschwächt und teilweise zerstört. Die Afrikaner empfinden dadurch eine Leere in ihrem Weltbild und versuchen diese Lücken mit solchen Elementen aus anderen Traditionen aufzufüllen, die am ehesten ihren Konzeptionen entsprechen.

„Der Synkretismus entsteht daher nach Bastide durch das reale Gefühl eines Verlustes und der Bemühung, diesen Verlust mit einem analogen System aufzufüllen“.¹¹⁵

Hohenstein¹¹⁶ kritisiert die Theorie von Bastide und meint, dass es im Falle der Orixás nicht um einen Verlust und Ersatz geht, sondern vielmehr um eine doppelte Existenz. Afrikanische Gottheiten und katholische Heilige werden gleichzeitig verehrt. Im Bereich der Riten wurde allerdings beobachtet, dass bestimmte Riten verloren gingen und durch eine Reinterpretation katholischer Riten ersetzt wurde.

Roger Bastide erkannte als erster die Relevanz der Präsenz von Umbanda in der brasilianischen urbanen Bevölkerung.

VII.7. C.P.F. de Camargo – Der funktionalistisch-psychologistische Ansatz

Camargo habe ich bereits im Zusammenhang mit dem Spiritismus im Kapitel „Wissenschaftliche Studien zur Thematik des Spiritismus“ behandelt.

Der Autor analysierte die Umbanda von einem funktionalistischen Standpunkt ausgehend.¹¹⁷ Er stellte dabei vor allem zwei Funktionen fest: Einerseits die therapeutische Funktion und andererseits die, der Eingliederung des Individuums in die städtische industrielle Gesellschaft.

¹¹⁵ zit. n. Herndl 2002: 89

¹¹⁶ in Herndl 2002: 90 Hohenstein 1991: 119

¹¹⁷ Camargo, Cândido 1961: „Kardecismo e Umbanda“

„Von diesen Funktionen ausgehend, so Camargo, ist es gut verständlich, dass die Umbanda im städtischen Bereich mehr und mehr akzeptiert wird, da dort Frustrationen entstehen, welche eine Anpassung und Umgestaltung der Weltanschauung erfordern.“¹¹⁸

VII.8. Diana De Groats Brown – Die Rolle der Mittelklasse

Brown erforscht die Geschichte und die Entwicklung der Umbanda von seinen Anfängen in den 20-er Jahren in Rio de Janeiro bis zu den späten siebziger Jahren. Die Aspekte ihrer Forschung sind die Veränderung der spirituellen Praxis und des Glaubens bzw. die Praktizierenden der Umbanda. Brown definiert Umbanda als eine eklektische Mischung aus katholischem Glauben und Praxis, Spiritismus, afro-brasilianischer Kultpraxis, Aspekte des Buddhismus bzw. des Hinduismus und Strömungen des Mystizismus.

Sie sieht die Entstehung und die Funktion der Umbanda aus anderen Gründen als Camargo. Ihrer Ansicht nach hängt die grundlegende Veränderung der Umbanda mit den Praktizierenden aus der Mittelklasse (gemeint sind damit Militärs, Freiberufler, Geschäftsleute und höhere Angestellte) zusammen. Die Mittelklasse diene als Vermittler neuer ideologischer Elemente und es war ihnen möglich mittels Umbanda auf die unteren Schichten der Bevölkerung Kontrolle auf ihre religiöse Praxis und Ideologie auszuüben. Sie spricht vor diesem Hintergrund von der Entafrikanisierung oder „Verweißlichung“ (*embranquecimento*) der Umbanda.¹¹⁹

VII.9. Renato Ortiz – Auswirkungen der Umbanda auf die Gesellschaft

Renato Ortiz ist Schüler von Roger Bastide, der seine Doktorarbeit 1975 über Umbanda fertiggestellt hat. Er hat etwa ein Jahr lang in zwei großen urbanen Zentren Brasiliens geforscht, in Rio de Janeiro und São Paulo.

¹¹⁸ zit. n. Gruber 1996: 30

¹¹⁹ vgl. Gruber 1996:31

Das Ziel seiner Feldforschung war es aufzuzeigen, wie sich Integration und Legitimation der Umbanda auf die brasilianische Gesellschaft auswirkten. Er versuchte die rituelle Praxis des Candomblé und der Umbanda zu vergleichen. Diese beiden Religionen haben zwar gemeinsame Wurzeln, werden aber heute als zwei sich gegenüberstehende Pole betrachtet, wobei Candomblé Afrika und Umbanda Brasilien repräsentiert. Die Umbanda integrierte die afro-brasilianischen rituellen Praktiken in die moderne brasilianische Gesellschaft. Im Gegensatz dazu ist Candomblé eine Religion der es um die Bewahrung und Konservierung des kollektiven afrikanischen Gedächtnisses geht.¹²⁰

VII.10. Inga Scharf da Silva – Eine Religion zwischen Candomblé und Kardezismus

Um über aktuelle Publikationen zu berichten habe ich mir das 2004 erschienene Buch¹²¹ dieser Kultur- und Sozialanthropologin ausgesucht. In ihrer Arbeit setzt sie sich mit zwei Entwicklungen innerhalb der afro-brasilianischen Religionen auseinander: zum einen mit den Reafrikanisierungsbestrebungen und zum anderen mit der Brasilianisierung bzw. „Umbandisierung“. Unter letzterem versteht sie eine zunehmende Synkretisierung und Differenzierung von religiösen Vorstellungen und Praktiken.

Die Umbanda bezeichnet sie als eine urbane Religion, die durch ihre religiöse Kultleiter/innen, welche auf Grund ihrer spezifischen, religiösen Lebensläufe die Form der Religionsausübung stark lenken, sich selbst definiert. So sieht sie die religiöse Praxis als an Individuen gebunden und daher äußerst dynamisch in ihrer Entwicklung. Laut ihrer Auffassung orientieren sich die *terreiros* tendenziell entweder an einer an Afrika oder Europa ausgerichteter Religiosität, d. h. am Candomblé oder am Kardecismus.

¹²⁰ siehe Zitat Kap. VI. Einführung

¹²¹ „Umbanda – Eine Religion zwischen Candomblé und Kardezismus“

Im empirischen Teil ihrer Arbeit über ein *terreiro* in der Peripherie von São Paulo beschreibt sie die komplexe Interpretationsmuster, die den religiösen Führern innerhalb den voneinander unabhängigen *terreiros* Freiheiten in der Religionsausübung der Umbanda lassen.

Conclusio

Die Umbanda wird trotz ihrer Popularität und großer Verbreitung von akademischen Kreisen ignoriert und mit dem Wort „populär“ abschätzig definiert. Hingegen ist Candomblé sowohl in akademischen Kreisen nach außen der Gesellschaft gegenüber durch ihre schriftliche Produktion definiert und legitimiert, da er sich von spezifischen und prestigebringenden Traditionen aus Bahia ableitet. Es gibt keine vergleichbare Akzeptanz für die Umbanda, der Grund ist die Dynamik ihrer Umdeutungen durch Synkretismen.¹²²

Die Umbanda bietet jedoch dem Einzelnen einen besseren Zugang, denn sie hat einerseits keine starren Regeln, Strukturen und Autoritäten, und gewährt andererseits direktes Einbeziehen des Übernatürlichen und Religiösen.

Im folgenden Exkurs möchte ich den Synkretisierungsprozess in der Umbanda in Brasilien erläutern. Ich versuche die aktuellen Ergebnisse der Forschung zu präsentieren und diese mit Bildmaterial zu veranschaulichen.

¹²² Scharf da Silva 2004: 20

Exkurs

Der religiöse Synkretismus in Brasilien

Der Begriff Synkretismus wird folgendermaßen definiert:

„Vermischung verschiedener Religionen, philosophischer Lehren“¹²³

Er steht also für Verschmelzung, Vermischung, Parallelismus. Wenn zwei religiöse Wertssysteme miteinander in Beziehung treten, so kann aber keines dieser Systeme annähernd die Komplexität der ablaufenden Prozesse erklären, deshalb sollte in diesem Fall laut Hofbauer¹²⁴ der Begriff Synkretismus verwendet werden.

Wie kam es zum religiösen Synkretismus in Brasilien?

„In Brasilien stießen mehrere kulturelle Ebenen aufeinander. Idealtypisch gesehen, vereinfacht gesprochen, kam es zu einem Kulturschock zwischen afrikanischen und europäischen Vorstellungswelten.“¹²⁵

In der Zeit der überseeischen Expansion waren religiöse Praktiken der afro-brasilianischen Sklaven der Verfolgung ausgesetzt. In dieser Phase war auch das Weltbild der Portugiesen noch in vieler Hinsicht in mittelalterlichen Traditionen verhaftet und deshalb wurden die religiösen Praktiken der Sklaven als „primitive Hexerei“ empfunden bzw. aus politischen Gründen „verteufelt“. Die Sklaven durften ihre Kulte nur dann veranstalten, wenn es der katholische religiöse Festkalender erlaubte. So bildeten sich schon früh formale Parallelismen heraus. Man feierte die Orixás an jenem Tag, an dem in den Kirchen katholische Heilige gepriesen wurden. Wenn man etwa den Orixá Ogum feiern wollte, so hat man vorgegeben für den Hl. Georg ein Fest zu veranstalten, dessen Erscheinungsbild dem Ogum ähnlich ist.

Der Orixá Ogum gilt als sehr kriegerisch und als Gott des Eisens hat er in Afrika eine besonders große Bedeutung. Der Hl. Georg soll laut einer Legende als römischer Soldat gekämpft haben, bevor er als christlicher Märtyrer starb. In einer anderen Überlieferung wird er als Drachentöter dargestellt. Im Mittelalter wurde der Hl. Georg zum Schutzherrn der Reiter, Schützen und Waffenschmiede.¹²⁶

¹²³ Duden 1996

¹²⁴ vgl. m. Hofbauer 1995:193

¹²⁵ zit .n Hofbauer 1995:193

¹²⁶ vgl. m. Hofbauer 1995:193-194

Laut Hofbauer kam es in „ortodoxen Umbanda-centros“ zu einer vollkommenen Identifikation zwischen katholischen Heiligen und Orixás. Das ist auch anhand der Umbanda-Ikonographie zu beobachten, der Orixá Ogum wird als Heiliger Georg dargestellt.



Abb. 48: Die erste Aufnahme zeigt eine Statuette des Orixás Ogum an einem Umbanda-Altar der sogenannten „rechten Seite“ in Santo André (Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe), wo er als der Heilige Georg dargestellt wird.

Abb. 49: Auf dem zweiten Foto findet man am Altar alle Figuren der Orixás und Entitäten wieder, die in die spirituellen Arbeiten dieser Gemeinde einbezogen werden. Ogum nimmt in den Arbeiten dieses Umbanda-centros eine besonders wichtige Stellung ein, das erklärt auch warum sich seine Statuette an zentraler Stelle, in der Mitte des Altars befindet.

Derartige Parallelisierungsprozesse stellen keinen Widerspruch dar, denn diese religiösen Systeme basieren nicht auf einem absoluten, dogmatischen Wahrheitsanspruch und kennen keine dichotomische Trennung zwischen Jenseits und Diesseits, Gut und Böse.

Der „synkretistische Prozess“

Hofbauer spricht dann vom Eintreten eines „synkretistischen Prozesses“, wenn zwei oder mehrere unterschiedliche Wertsysteme sich zueinander in Beziehung setzen. Im Lauf der Zeit ergeben sich daraus unterschiedliche Re-Interpretationen und Modifikationen, die mit den sozio-kulturellen Inhalten der beiden Ausgangssysteme und mit den sich zwischen ihnen entwickelnden Machtverhältnissen zusammenhängen. Der „synkretistische Prozess“ erreicht dann sein Ende, wenn die gelebten Zeichen des Alltags von den sozialen Akteuren nicht mehr als Elemente ursprünglich unterschiedlicher Sinnsysteme erkannt werden. Dieser Prozess ist dynamisch, denn selbst im Fall einer total erscheinenden Fusion von Elementen zweier Kultursysteme kann es vorkommen, dass später wieder eine Differenzierung einsetzt. „Verschmolzene“ Kulturelemente könnten auch durch wissenschaftliche Studien neuerlich getrennt werden.

In Brasilien wird der Begriff Synkretismus ausschließlich im Zusammenhang mit dem Volkskatholizismus und den afro-brasilianischen Religionen angewendet. Vertreter der etablierten katholischen Kirche betrachten synkretistische Strömungen negativ, da sie ihr eigenes Machtpotenzial bedrohen. Laut Scharf da Silva ruft der Begriff Synkretismus in Lateinamerika heftige Diskussionen und gegensätzliche Meinungen hervor, denn einige verwenden ihn als Eigendefinition und andere wiederum lehnen ihn ab. Nach Ansicht der Autorin ist die Synthese, wie sie in der Umbanda zu verzeichnen ist, die vollkommenste Form von Synkretismus. Sie ist gekennzeichnet durch bewusste Reinterpretation, Variation und Selektion von einzelnen Riten, Entitäten und grundlegende theologische Wertsysteme afrikanischen, indigenen und europäischen Ursprungs. Die Umbandisten vermeiden die Ausgrenzung und bezeichnen ihre Religion selbst als synkretistisch und die Welt als heterogen.

Um nochmals auf die Übereinstimmung katholischer Heiliger mit Orixás zurückzukommen: katholische Heilige entsprechen nicht mehr der traditionellen christlichen Auffassung und die Orixás distanzieren sich auch von ihrer ursprünglich yorubanischen Konzeption. Nach der Meinung von Scharf da Silva wurden die Orixás in der Umbanda durch eine strikt christliche Anschauungsweise interpretiert und es wurde ihnen die Möglichkeit genommen mit den Gläubigen direkt Kontakt aufzunehmen. Trotz dieser Einordnung der Orixás ins katholische Denken, wird ihnen ihre Göttlichkeit nicht abgestritten, das heißt, sie werden nicht zu Heiligen oder Geistern abgewertet. An ihre Stelle sind brasilianische Geistwesen getreten, die in Kommunikation mit den Gläubigen treten.

Ein markantes Beispiel für den umbandistischen Bricolage-Aspekt, wie von Scharf da Silva genannt wird, ist die Neuinterpretation von Exu. Diese Figur wird im Candomblé als Orixá geehrt und fungiert als Götterbote. Exu symbolisiert ein dynamisches Prinzip, das einerseits alle Ordnungen hinterfragt, jedoch andererseits für Opfergaben jede Bitte erfüllt, ohne zu fragen ob die Absichten des Gläubigen gut oder böse sind. Aus diesem Grund wurde er von der katholischen Kirche stark kritisiert und stellt für sie die Verkörperung von Luzifer dar. In der Umbanda werden seine teuflischen Attribute relativiert und obwohl er in der umbandistischen Ikonographie mit verschiedenen diabolischen Figuren gleichgesetzt wird, ist er weder gut noch schlecht, sondern beides.

Die Umbanda definiert sich über die viel wiederholte Aussage, dass die Form nicht von Bedeutung ist, da das einzige Wichtige ist, den Menschen zum Gute zu verhelfen, caridade zu üben.¹²⁷



Abb. 50: Auf dem linken Bild sehen wir einen Umbanda-Altar der sogenannten „linken-Seite“ , also für Exus und Pombagiras (Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe – Santo André). In der Mitte befindet sich die Statuette von Exu, der als Luzifer dargestellt wird umgeben von Opfern. Die zwei weiblichen Figuren sind Pombagiras.

Abb. 51: Die rechte Aufnahme stammt aus einem Geschäft (Yemanja – Artigos religiosos em geral), wo religiöse Artikel, unter anderem Statuetten der Orixás und Entitäten, für afro-brasilianische religiöse Praktiken verkauft werden. Die Figuren sind unterschiedliche Darstellungen der jeweiligen Exu-Entitäten.



Abb. 52-53: Exus inkorporiert von Medien einer Umbanda-Gemeinde in Santo André (Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe). Jede zweite Woche finden spirituelle Arbeiten mit den Geistwesen der sogenannten „linken Seite“ statt. Es kommen zahlreiche Gläubige, die Geschenke für die Geistwesen mitbringen und als Gegenleistung sie um ein Gefallen bitten.

¹²⁷ Scharf da Silva 2004: 84

Synkretismus in der städtischen Umgebung

Seit dem 20. Jahrhundert verstärkte sich der Synkretisierungsprozess brasilianischer Religionen vor allem in den urbanen Zentren des Landes. Die Verstädterung in Lateinamerika bewirkte die Revitalisierung unterschiedlicher religiöser Traditionen.¹²⁸

„Bemerkenswert ist, dass der Druck des Vergleichs und der Konkurrenz im städtischen Milieu Brasiliens nicht nur zu einer Abgrenzung und einem Religionskampf führte, sondern dass synkretistische Prozesse die Lösung dieses Problems sind. Trotz aggressiver Selbstlegitimierungen von kirchlicher Seite wird auf der populärer Ebene des religiösen Alltags kreativ kombiniert“¹²⁹

Das differenzierte religiöse Angebot der urbanen Zentren ist auf diesen Prozess zurückführbar. Das Differenzverhalten und die Differenzierung ließen u.a. die Begrifflichkeiten Candombando und Umbandomblé, die in der Arbeit von Scharf da Silva ausführlich behandelt werden, entstehen. Einerseits wird der Versuch unternommen eine Abgrenzung zwischen den beiden Religionen Candomblé und Umbanda zu schaffen, indem man immer stärker synkretisiert. Andererseits gleichzeitig verwischen sich die Grenzen zwischen diesen Religionen, so dass es zu einer „verwirrenden“ Vielfalt von Übergangsformen kommt. Diese Begriffe werden von den Gläubigen nicht durchgängig verwendet, einige definieren sich positiv über sie, andere finden sie aber auch lächerlich.

Die Stadt verändert die religiösen Gemeinschaften afrikanischen und indianischen Ursprungs auch strukturell. Einst waren sie Ausdruck von geschlossenen Gruppen und heute in der postmodernen Stadt sind sie für alle soziale Gruppen offen. Sie sind universell für alle Menschen gültig, d. h. für Schwarze, Weiße und Mestizen, Arme und Reiche, Frauen und Männer.

Zum Schluss möchte ich noch die Gleichzeitigkeit von religiöser Zugehörigkeit betonen, denn die Gläubigen der Umbanda und des Candomblé sind meist gläubige Katholiken. Aus unterschiedlichen Symbol- und Wertsystemen ist in der Umbanda eine einheitliche sozio-religiöse Ebene geformt worden. Allerdings gibt es für bestimmte Ereignisse im Leben eines jeden Umbandisten Gründe, die ursprünglich unterschiedlichen Wertsysteme voneinander trennen. Man legt Wert darauf, dass Neugeborene christlich getauft werden oder Paare nach christlicher Tradition in der Kirche heiratet. Bei gesundheitlichen Problemen, seien es

¹²⁸ Parker Cristián P. 1999: 47-59 in Scharf da Silva 2004: 85

¹²⁹ Scharf da Silva 2004: 85

physischer oder psychischer Natur, wird oft statt der Konsultation eines Arztes oder Psychologen ein Heilritual der Caboclos bevorzugt.

Durch die Reafrikanisierungsbestrebungen werden aber die Gläubigen nicht christlicher Religionen zunehmend selbstbewusst.¹³⁰ Diese Reafrikanisierungstendenzen resultieren einerseits in der Purifizierung innerhalb des Candomblés und andererseits Neuorientierungen der Umbanda durch Integration von religiösen Elementen des Candomblé.¹³¹

¹³⁰ Scharf da Silva 2004: 88

¹³¹ Hofbauer 1995: 192

Kapitel VIII. Die Prinzipien der Umbanda–Lehre

Im folgenden Kapitel meiner Arbeit werde ich einige Grundlagen der umbandistischen Theorie erläutern. Einige Elemente (wie etwa die Reinkarnationslehre oder spirituelle Evolution), die aus dem Kardecismus übernommen wurden, habe ich bereits im sechsten Kapitel meiner Arbeit behandelt, und so werde ich in diesem Kapitel nicht mehr darauf eingehen. In meiner Ausführung werde ich die wichtigsten Prinzipien herausgreifen. Als erstes stelle ich kurz die umbandistische Auffassung der Schöpfung dar, dann beschäftige ich mich mit einem wesentlichen Element der Umbanda, mit der Inkorporation und der Entwicklung der Medialität. Darauf folgt eine ausführliche Erklärung der Linien der Umbanda und die Beschreibung der *Orixás* im allgemeinen bzw. die verschiedenen Geisterkategorien im einzelnen.

VIII.1. Der Schöpfer und die Entstehung der Welt

Das höchste Wesen kennt man unter den Yorubanamen *Olorun* oder der Bantu-Bezeichnung *Zâmbi*, doch dieses wird nicht kultisch verehrt. Es ist der Schöpfer aller angerufenen Geister. *Olorun* gab den göttlichen Impuls (*Dan*), der die Welt erschuf und sich dann ohne Unterbrechung in alle Richtungen weiter bewegte und ausbreitete. Dieser Impuls findet sich überall auf der Welt als Anfang etwas Neuem wieder. Auch der Mensch ist Träger dieser göttlichen Essenz.¹³²

Bezüglich der Entstehung der Welt, glaubt Umbanda an eine Art zeitlichen Nullpunkt. In diesem Moment bewirken drei Faktoren eine ungeheure, bis ins heute reichende Explosion, vergleichbar mit der Theorie des Urknalls.

VIII.2. Inkorporation und Trance

Kreszmeier sieht die Inkorporation als Hauptelement der Umbanda an, wobei die Medien göttliche Kräfte, *Orixás*, in sich aufnehmen.

¹³² vgl. m. Kreszmeier 2001:166

„Die Orixás, so wird erzählt, seien den Menschen von Gott geschenkt worden, damit sie eine lebendige Brücke zu ihm hätten. Die Inkorporation ist demnach eine sinnlich erfahrbare Kontaktaufnahme mit Gott, sie ist Andacht und Gebet, Ekstase und Heilung.“¹³³

Die Kommunikation zwischen der geistigen und der irdischen Sphäre erfolgt durch die Inkorporation der spirituellen Entitäten in die Körper der Initiierten. In der Umbanda sind die Entitäten angesehene Geister von Toten, die von der Astralebene auf die Erde herabsteigen – die als Ort der Buße gilt – wo sie durch ihre Hilfeleistung an Sterblichen ihre Evolution in Suche nach Perfektionierung fortsetzen können. Dieses Konzept ist auf die Karma-Lehre zurückführbar, zeigt aber Unterschiede im Vergleich zum Spiritismus.

Für die Umbandisten besteht das Problem darin, wie die kardecistische Lehre der „Geister des Lichtes“ mit der Verehrung von Heiligen und *Orixás* verbunden werden kann. Die Lösung war die Totengeister nun nicht mehr als Individuen (wie im klassischen Kardecismo), sondern als eine Kategorie von *espíritos* zu empfinden, was eher den Ahnengeistervorstellungen der Bantu entspricht.

Im Kardecistischen Spiritismus leihen die Medien ihren Körper, ihre Stimme und ihre Materie den Geistern, damit diese sich manifestieren und ihre Kommunikation mit den Sterblichen weiterführen können. In der Umbanda ist die Trance nicht so strikt an ein Individuum gebunden, wie im Spiritismus aber eigentlich auch nicht eine Darstellung mit mythischem Ursprung, wie im Candomblé. Die Trance ist eine Aktualisierung von Bruchstücken der rezenten Geschichte, die durch Persönlichkeiten bewahrt wurde. Wenn Tupi Nambá (*Caboclo*) oder pai Joaquim de Angola (*Preto Velho*) herabsteigen, sind sie eigentlich keine Repräsentanten jener Persönlichkeiten, sondern die allgemeine Repräsentation eines Stereotyps der indigenen Ureinwohner Brasiliens, der afrikanischen Sklaven und

¹³³ Kreszmeier 2001:23

anderer Persönlichkeiten. Diese Stereotypen sind in historische und soziale Kontexte Brasiliens eingebettet.

VIII.2.1. Konditionierung der Trance-Techniken

Das Inkorporationsverhalten ist, wie jede andere Form kulturellen Verhaltens, erlernbar. Man kann in Umbanda Zentren kleine Kinder beobachten, die im Spiel das Hin-und-her-Werfen des Kopfes und des Oberkörpers imitieren, das die Inkorporation einleitet und beendet. Sie imitierten das Verhalten der Erwachsenen.

Das Erlernen der Inkorporation ist ein langjähriger Prozess. Das Medium lernt langsam die Energien, die auf es zukommen aufzunehmen, zu leiten und mit ihnen in Harmonie zu sein. Man muss eigentlich die Kommunikation erlernen und eine gemeinsame Sprache entwickeln. Dies ist ein Lernprozess im Laufe dessen das Medium mehrere Entwicklungsstufen bewältigen muss um die höchste Einweihung zu erreichen. So wird es mit der Zeit „Mittel“ der Kommunikation und des Austausches.

VIII.2.2. Entwicklung der Medialität

Medien dienen nicht nur im Spiritismus, sondern auch in der Tradition der Umbanda als Mittel der Kommunikation. Damit ein Medium eine „saubere Verbindung“ zur geistigen Sphäre herstellen kann, braucht es Zeit.

„Langsam nur lernt das Medium die Energien, die kommen, aufzunehmen, zu leiten, mit ihnen in Harmonie zu sein. Es ist auch die Suche nach dem geeigneten Code, der richtigen Sprache zwischen dem, was von außen kommt, und dem, was innen ist.“¹³⁴

Die mediale Entwicklung ist ein jahrelanger Prozess, wobei die Inkorporation von einer privaten zu einer öffentlichen Angelegenheit wird. Das Medium bekommt nach seinen Lernjahren den Auftrag zur verantwortungsvollen Arbeit. Laut Kreszmeier hat sich die Umbanda großes

¹³⁴ zit. n. Kreszmeier 2001: 41

Wissen über die Phänomene der Anziehung von Energien angeeignet. Jeder Mensch ist bis zu einem bestimmten Grad Anziehungspunkt für die Energien, die ihn gerade umgeben. Sie können angenehme oder unangenehme Wirkungen haben.

Die Funktion der Umbanda ist es, eine Kommunikation mit lichtvollen, hochschwingenden Energien herzustellen und einem möglicherweise leidvollen Kontakt mit anderen Energien entgegenzuwirken.

Jedes Medium hat seine individuelle Frequenz – so kommt es zu unterschiedlichen Entitäten, die sich jedoch in gleichen Spektren aufhalten. Diese Spektren werden in der Umbanda Linien genannt. Aus welcher Linie ein Medium inkorporiert, hat mit seiner persönlichen Konstitution und seinen Bedürfnissen zu tun. Es wirken aber auch Gesetze der Verwandtschaft.¹³⁵

VIII.3. *linhas* - Linien

Um Ordnung in der Geisterwelt zu schaffen, werden diese in bestimmte „Linien“ (*linhas*), eingeordnet. Diese Kategorien variieren von einem Zentrum zum anderen. Wie bereits erwähnt halten sich die Geister der einzelnen Linien im selben Energiespektrum auf.

Der „Linie der Heiligen“ gehören die Geister mit der größten Energie an, diese sind als christliche Heilige und *Orixás* identifiziert und deren Energie kann nur von erfahrenen Medien empfangen werden. Der „Linie der Arbeitenden“ sind die Geister zugeordnet, welche den Menschen beistehen. Die „Linie der Seelen“ umfasst diejenigen Totengeister, die noch wenig „Licht“ besitzen. Hier wird wiederum nach Nationen unterschieden: *Linha Angola*, *Linha Nago*, *Linha de Cabinda*. Es bestehen heute sogar *Linhas Hindús* und *Chinas*.

Aber es wird noch komplizierter: die Hierarchie der Gottheiten wird in die eigentlichen sieben Linien der Umbanda unterteilt. Jede wird von einem *Orixá* angeführt: *Oxalá*, *Yemanjá*, *Ogum*, *Oxossi*, *Xangó*, *Oxum*, *Omolu*.

¹³⁵ vgl. m. Kreszmeier 2001: 100

VIII.3.1. Die *Orixás*

Die *Orixás* der Umbanda manifestieren sich in verschiedenen Formen, die alle eigene Beinamen haben und manchmal mit verschiedenen Heiligen assoziiert sind. Dadurch vergrößert sich die Zahl der spirituellen Entitäten noch weiter. Die bereits in der Macumba integrierten *Orixás* bekommen neue, leicht abgewandelte Funktionen und Inhalte. Sie werden nicht mehr in erster Linie als Naturkräfte betrachtet, sondern stehen nun immer mehr für moralische Kräfte. So können sie im städtischen Raum in die Rituale der Umbanda einbezogen werden. Nicht nur die Natur wird in ihren verschiedenen Erscheinungsorten als heilig erklärt, sondern auch die urbanen Objekte.

Nach traditioneller Umbanda–Sichtweise werden die *Orixás* nicht mehr direkt inkorporiert. Diese nähern sich kosmisch-geistigen Essenzen an, sie strahlen Vibrationen aus, die dann von den Médios in Form von *Pretos Velhos*, *Caboclos*, *Erés* etc. empfangen werden können.¹³⁶ Das Foto zeigt Oxossi, den *Orixá* des Waldes, wie er von der mãe de santo in einem Umbanda-Zentrum in Santo André inkorporiert wird.¹³⁷



Abb. 52: Oxossi inkorporiert von Dona Olga

¹³⁶ vgl. Hofbauer 1995: 187

¹³⁷ Tenda da Umbanda N. Sra. Da Penha e Pai Benedito Abaluãe

VIII.3.2. Die Geisterkategorien

Jede Linie wiederum ist in sieben Kategorien aufgeteilt, denen jeweils ein höherer Geist vorsteht.

Durchgesetzt haben sich folgende Geisterkategorien, die immer wieder in Séancen angerufen werden:

- die *Caboclos*
- die *Pretos Velhos*
- die *Exús* und *Pombagiras (Elegbaras)*
- Kindergeister (*Crianças*)
- Sirenen und Seeleute (*Marinheiros*)
- *Baianos*
- *Boiadeiros*.

In manchen *centros* wird auch mit Geisterkategorien der *Ciganas* (Zigeuner), *Orientais* (Östliche) und *Africanas* (Afrikaner) gearbeitet.

Kreszmeier meint¹³⁸, dass die sieben Inkorporationslinien der Umbanda archetypischen Kräfte der menschheitsgeschichtlichen Entwicklung eingefangen haben und auf jedes menschliche Problem ganz praktisch antworten.

„Für fiese Betrügereien und andere schmutzige Sachen sind die Elegbaras zuständig; bei materiellen Schwierigkeiten ruft man am besten die Baianos; bei Liebeskummer können die Pretos Velhos, aber auch die Marinheiros hilfreich sein; in Konflikten helfen die Boiadeiros, und wenn es um spirituelle Fragen geht oder man eher einen praktischen Arzt konsultieren möchte, sind die Caboclos die unumstrittenen Fachleute.“¹³⁹

Die Menschen sehen und suchen in den Entitäten Lebensqualitäten, die ihnen fehlen – Trost, Unterstützung, Hoffnung, Rat, Geborgenheit,, Inspiration etc.

¹³⁸ vgl. m. Kreszmeier 2001:131

¹³⁹ zit. n. Kreszmeier 2001:131 und 132

Bevor ich die einzelnen Geisterkategorien vorstelle, möchte ich auf das Konzept der Besessenheit durch Fremdgeister von Fritz Kramer eingehen.¹⁴⁰ Unter dem Begriff der Fremdgeister versteht er die Totengeister von Fremden. Bei der Besessenheit durch Fremdgeister wird das jeweils „Andere“ nach subjektiven Kriterien dargestellt. Als Beispiel führt er die Shona vor, denn bei dieser afrikanischen Ethnie verkörpern diese von Fremdgeistern Besessenen Gestalten wie die Europäer, Shona fremder Clans, die Ndebele oder Leute von der Küste, die zu tradierbaren Typen oder Figuren umgearbeitet wurden.

So zeichnet sich z. B. der Geist der Europäer durch ungewöhnliche Ess- und Schlafgewohnheiten, peinliche Sauberkeit und Nörgelei aus. Diese Darstellungen sind keine Nachahmungen, sondern der dadurch manifestierte Fremdgeist kann als Inbegriff eines „Anderen“, der außerhalb der eigenen Kultur lebt, gesehen werden.¹⁴¹

Durch den Akt der Besessenheit wird das Fremde zu einem sozial akzeptierten Teil ihrer Selbst.

Übertragen auf die Geisterkategorien der Umbanda, in der Geistergruppen wie z. B. die Nordbrasilianer (*Baianos*) und die Indios (*caboclos*) integriert wurden, kann daher die Inkorporation eine andere Funktion übernehmen. Der Umgang mit dem Fremden wird problematisiert und dramatisch eingebunden, somit erfüllt das Ritual der Umbanda eine wesentliche gesellschaftliche Aufgabe. Die *Baianos* und die *caboclos* symbolisieren das Fremde der eigenen Kultur. Kramer bezeichnet diesen Prozess als die Auseinandersetzung mit dem „Anderen“ der eigenen Kultur.¹⁴² Als hervorragendes Beispiel für diese Auseinandersetzung mit dem „Anderen“ kann die Integration der *Baianos* in die Umbanda gesehen werden. Diese wurden erst in 60-ern, nach der Migration der

¹⁴⁰ Begriff Besessenheit, weil der Autor es verwendet

¹⁴¹ vgl. m. Karter 1987: 77 in Schmidt 1995: 218

¹⁴² vgl. m. Schmidt 1995: 219

Nordbrasilianer in die Industriezentren des Südens, in die Umbanda von São Paulo eingebunden.

VIII.3.2.1. Caboclos und Caboclas

Die *Caboclos* sind Geister der brasilianischen Eingeborenen, präsentieren sich als edle Wilde, als rein und unbezähmbar. Ihre zeitweise ungestümen Bewegungen sollen das Streben nach Unabhängigkeit, die stolze Haltung jene Menschen ausdrücken, die sich nicht versklaven ließen. Sie werden auf Altären wie Indianer aus nordamerikanischen Westernfilmen und nicht der Realität entsprechend als amazonische Indios dargestellt. Sie sind Geister des Lichtes und arbeiten nur für das Gute. Der *Caboclo* ist der Chef aller spirituellen Wesen in der umbandistischen Religionsausübung.

Die beiden Fotos zeigen Statuetten von *caboclos*. Die linke Aufnahme wurde in Paraty aufgenommen, wobei die Statuette am Altar stand. Das rechte Foto, das aus einem Umbanda-Zentrum in Santo André stammt, stellt einen *Caboclo* mit Weihnachtsdekoration dar.



Abb. 53-54: Statuetten von *Caboclos* als nordamerikanische Indianer

In der umbandistischen Ideologie werden die *Caboclos* und *Caboclas* als Wesen der Natur definiert, so werden sie mit verschiedenen Bereichen der Natur identifiziert, wie etwa Wasserfälle, der Tropenwald oder der Steinbruch. Jede Naturgewalt hat im Weltkonzept der Umbanda ihren

eigenen Geist mit eigenem Namen, Fähigkeiten und Wirkungen auf die Menschen.

Im Ritual sind sie ernst, konzentriert und ehrlich, ohne dabei Späßchen zu machen oder etwas zu verheimlichen. Ihre hauptsächliche Arbeit liegt darin *passé* zu geben. Es sind diese, wie beim Spiritismus, Handlungen der positiven Energieübertragung, indem die inkorporierten Medien mit den Handinnenflächen am Körper des Besuchers entlangfahren um dabei negative Energien oder sogar „angelehnte“ Geister wegzunehmen.¹⁴³ Oft blasen sie Rauch in die Luft und zeichnen mit den Fingerspitzen kleine Zeichen auf die Stirn. Manchmal verwenden sie ein Palmenblatt dafür, welches als Symbol des Wissens um die Kräuter der *Caboclos* steht.

VIII.3.2.2. Pretos Velhos und Pretas Velhas

Die Pretos Velhos (Alte Schwarze) sind Geister jener Generation von verstorbenen brasilianischen Sklaven, die während der Kolonialisierung aus verschiedensten Teilen Schwarzafrikas nach Brasilien verschleppt worden waren. *Die Pretos Velhos* werden wegen ihrer Menschlichkeit, ihrer Gutherzigkeit und ihrer Nachgiebigkeit geschätzt. Sie werden den Geistern des Lichtes zugeordnet (*espíritos de luz*). Im Ritual gehen sie gebückt oder sitzen auf einem Bänkchen, rauchen Pfeife, hören dem Fragesteller andächtig zu, bevor sie sanftmütig ihren Ratschlag erteilen. Da sie alt und gebrechlich sind, stehen für sie kleine Holzbänke bereit, damit sie sich setzen können, wenn sie von den Medien inkorporiert werden.

Über 80% der schwarzen Ahnengeister oder *Pretos Velhos* tragen christliche Namen. Sie tragen den Fragenden meistens auf, Kerzen für verschiedene katholische Heilige anzuzünden oder bestimmte Bäder zu nehmen und Tee zu trinken. Während der Arbeit mit *Pretos Velhos* herrscht eine sehr entspannte Atmosphäre im rituellen Raum und die Besucher wenden sich mit Gelassenheit und vollem Vertrauen den Entitäten zu.

¹⁴³ Scharf da Silva 2004: 181-182

Von ihrem Charakter her sind sie bescheiden, treu und unterwürfig. Es wird offensichtlich, dass die Umbanda die schwarzen Brasilianer als Produkte der Unterwerfung durch den weißen Mann bewertet und nicht etwa als rebellierende Sklaven, die *Quilombos* bauten.¹⁴⁴ Als ihr Festtag gilt bis heute der 13. Mai, also der Tag der Abschaffung der Sklaverei.

Die linke Aufnahme zeigt Pai Benedito inkorporiert von Sr Osvaldo. Das rechte Foto wurde im Santuárió der Umbanda in São Paulo aufgenommen und stellt den *Preto Velho* und *Preta Velha* dar.



Abb.55: Pai Benedito



Abb. 56: Statuetten von *Preto Velho* und *Preta Velha*

VIII.3.3. *Elegbaras* bzw. *Exús* und *Pombagiras*

Elegbaras sind das notwendige Gegengewicht zu den Geistern des Lichtes.

„Diese *Exús* und *Pomba Giras* – versoffen, zynisch, arrogant, derb, - sind Schattenspiegel. Was sonst nicht gesehen werden will oder darf, fördern sie zutage. ... Sie hüten und beseelen das Dunkel der Welt. Sie geben ihm den Wert, der ihm zusteht, denn die Fülle des Lebens und seine Ganzheit ist nur möglich mit Existenz des Dunkels.“¹⁴⁵

Die *Exús* und *Pombagiras* bringen einen erotischen Touch in die Séancen ein, werden aber in den strengen Zentren der „weißen Umbanda“ ebenfalls am Ende der Sitzung angerufen um den „Dreck wegzuräumen“,

¹⁴⁴ Scharf da Silva 2004: 164

¹⁴⁵ zit. n. Kreszmeier 2001: 49

also alle während des Rituals angehäuften negativen Energien zu vernichten. Sie sind Geister der Finsternis (*espíritos das trevas*). Die *Pombagiras* sind weibliche *Exús*. Ausgehend von christlich-spiritistischen Moralauffassungen erscheint die *Exú*-Figur nicht mehr als Trickster, als dynamisches Prinzip. *Exú* erhält ausschließlich negativ definierte Eigenschaften, wodurch er mit Luzifer gleichgesetzt wird. Als Erklärung dafür kann man oft hören, dass er als einstiger Engel rebellierte und daraufhin von Gott in die Hölle geschickt wurde.



Abb. 57: Statuette von Exú, der als Lucifer dargestellt wird¹⁴⁶

Exús und *Pombagiras* gelten in der traditionellen Umbanda als spirituell wenig entwickelte Geister, die für das Böse arbeiten. Obwohl die christlichen Moralvorstellungen *Exú* betreffend in die Umbanda übernommen wurden, interpretiert sie diese auf ihre eigene Art und Weise. Das Gute des einen kann das Schlechte vom anderen sein und umgekehrt.

Elegbaras tragen wenig Licht in sich, verfügen aber dennoch über viel Kraft und Macht. Die Arbeiten einer Umbanda-Gemeinde sind so ausgerichtet, dass diese „unterentwickelten“ Geister die Möglichkeit bekommen sich spirituell zu verbessern. Einige unterscheiden zwischen zwei Gruppen von *Exús*: diejenigen die schlecht sind und auch den Willen zum Bösen vertreten. Sie können sich auch in einem Lebenden festsetzen und dadurch Krankheiten und anderes Leid verursachen, und diejenigen, die aus dieser Linie aussteigen wollen, weil sie zwar das Wissen um das

¹⁴⁶ Tenda da Umbanda N. Sra. Da Penha e Pai Benedito Abaluãe

Böse haben, jedoch den Willen zum Guten. Diese sind auch bereit, eine *demanda*, das heißt eine besonders heikle Anfrage oder Aufgabe zu übernehmen (*trabalhos pesados*). Dabei geht es im allgemeinen darum, ein schwerwiegendes Problem eines Menschen zu lösen.¹⁴⁷

Die männliche Exú-figur erhält in der Umbanda ein weibliches Pendant: die Pombagira. Diese Geistwesen werden meistens mit Geistern von Prostituierten gleichgesetzt, manchmal auch als sexuell befreite Frauen. Laut Scharf da Silva handelt es sich dabei nicht um Widersprüchlichkeiten, sondern um zwei Seiten der selben Medaille.

Elegbaras werden nicht zusammen mit anderen Geistern des Lichtes kultiviert, sondern getrennt von ihnen an einem bestimmten Tag im Monat, der der Tag der „Arbeit des Linken“ (*trabalho de esquerda*) genannt wird. Das abstrakt Böse wird in der Weltsicht der Umbanda anhand der Exú-Figur nicht unterdrückt oder ignoriert, sondern mit ins Leben integriert und verhandelbar gemacht.¹⁴⁸

Das linke Foto zeigt einen Exú, der sich der *tenda* in Santo André manifestierte. Die rechte Aufnahme einer Pombagira stammt aus Paraty.



Abb. 58: Exú



Abb. 59: Pombagira

¹⁴⁷ vgl. m. Hofbauer 1995: 188 und Scharf da Silva 2004: 160

¹⁴⁸ vgl. m. Scharf da Silva 2004: 163

VIII.3.4. *Crianças* - Kindergeister

Diese Entitäten vermitteln durch ihr Lächeln und ihre blitzenden Augen Lebensfreude und Glücklichkeit. Kindergeister werden am besten mit den Attributen unschuldig, rein und ursprünglich beschrieben. Sie haben einfach Freude am Leben, welche sie bei ihren Festen an die Besucher weitergeben. Sie essen Kuchen, Süßigkeiten und trinken Guaraná (Erfrischungsgetränk) dazu. Während sie sich am Boden sitzend mit den Besuchern unterhalten, spielen sie mit ihren Spielzeugen und Schnullern. Als ihr Festtag gilt der 27. September, der Tag der beiden Heiligen Cosme und Damião, die die *Crianças* in der Umbanda repräsentieren.

Die Kindergeister erscheinen erst am Ende einer Séance. Sie bewirken, dass sich die Medien quietschend und lachend auf dem Boden balgen. Wichtig sind die Kindergeister vor allem deshalb, weil sie für die Medien nach der kräfteaubenden Séance eine Phase der Entspannung bedeuten.

Am linken Foto sind Spielzeuge der Kindergeister in Paraty zu sehen, die unter dem Altar aufbewahrt wurden. Das rechte Bild zeigt ein Medium aus Santo André, das gerade ein Kindergeist inkorporierte und sich mit ihren Besuchern unterhielt.



Abb. 60: Spielzeuge der Kindergeister



Abb. 61: Fest der *Crianças*¹⁴⁹

¹⁴⁹ Fest der *Crianças*: Tenda da Umbanda N. Sra. Da Penha e Pai Benedito Abaluãe

VIII.3.5. *Marinheiros*

Die Seeleute gehören dem Pantheon des Meeres an und arbeiten in der Linie von Yemanjá oder Oxum. Man sagt, sie waren zu ihren Lebzeiten Seeleute, die neue Welten und Inseln entdeckten und später ihren Tod im Meer gefunden hatten.

Sie bringen den Menschen die Botschaft der Hoffnung und der Kraft, aussagend dass es sich lohnt um etwas zu kämpfen und das Unbekannte zu bändigen.

„Sie tragen den Schmerz auf ihren Schultern, damit andere nicht in ihm ertrinken müssen, sie schwanken, damit andere aufrecht gehen, und lallen, damit andere frei reden können. Sie sind treue Freunde in der Tiefe des Leids.“¹⁵⁰

Eine *gira* der *Marinheiros* ist fröhlich, denn sie sind heiter und lebhaft. Sie lassen sich nicht vom Bösen beeinflussen. In ihren Konsultationen erreichen sie mit ihrer geraden und sanften Art die tiefsten Abgründe jeder Seele. Ihre Arbeit nehmen sie sehr ernst, sind leicht romantisch und sentimental. Sie helfen gern Menschen in Liebesangelegenheiten. Was ihre irdischen Vorlieben im Ritual betrifft: sie singen, trinken und rauchen gern.

VIII.3.6. *Baianos* und *Baianas*

Die *Baianos* sind erst später ins Glaubenssystem der Umbanda integriert worden. Die Erklärung dafür liefert die Änderung auf sozialer Ebene in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts. Durch die großen Dürrekatastrophen und semifeudalen Besitzverhältnisse aufgrund einer fehlenden Landreform wurde eine starke Migration aus ländlichen Gebieten in die Großstädte und aus dem Norden in die Industriezentren des Südens ausgelöst.

Unter den Gläubigen des Südens wurde Bahia als negativ und als kulturell „unterentwickelt“ interpretiert. Bahia wurde als Ort der ständigen Feste definiert, wo das Böse, Lüge und Betrug praktiziert werden, im Gegensatz

¹⁵⁰ zit. n. Kreszmeier 2001: 128

zum fleißigen und arbeitsamen São Paulo. Besonders Bahia wird in São Paulo pejorativ wahrgenommen. Die Nachbarstadt Rio de Janeiro kennt diese Geister nicht.¹⁵¹

Die Umbanda zeigt innerhalb der Gesellschaft des industrialisierten Südens auf symbolischer Ebene durch die geheiligte Geisterfigur des *Baiano* die Fähigkeit der Integration von sozial Marginalisierten als Resultat der ökonomisch bedingten Binnenwanderung vom Norden und Nordosten des Landes. Auf sozialer Ebene erfuhren die Nordbrasilianer eine Stigmatisierung und wurden negativ stereotypisiert, aber im religiösen Denken wurden sie positiv spiritualisiert.

Wenn sich *Baianos* manifestieren, beginnen sie meist spontan um sich selbst kreisend zu tanzen und zu lachen. Laut Kreszmeier beherrschen die *Baianos* die Kunst die Erde zu bearbeiten und kennen das Prinzip „Pflanzen, Pflegen, Ernten“.

„Die *Baianos* und *Baianas* sind die Hüter dieses Prinzips. In ihrem Tanz bearbeiten sie stampfend den Boden und bitten ihn, im rechten Maß Leben zu schenken. Ihr Tanz ist ein fruchtbarer Tanz – er pflanzt nicht nur Leben in die Erde, auch Hoffnung in die Herzen.“¹⁵²

Im Ritual verlangen sie nach Zuckerrohrschnaps und fangen sofort lautstark an über den neuesten Klatsch zu reden. Sie sprechen in der altmodischen Art und Weise aus der Kolonialzeit. Sie beraten über Arbeitslosigkeit, Streit oder Eifersucht in der Partnerschaft und in der Familie, über Liebschaften etc., also über Dinge des Lebens über die man gern redet. Ihre Freude ist Mittel zum Zweck, um die anwesenden Besucher aufzuheitern damit sie entspannt über sich selbst reden können. Laut Scharf da Silva zählen sie zu der beliebtesten Geistergruppe unter den Praktizierenden. Die folgenden Aufnahmen zeigen die Arbeit der *Baianos* in Santo André während der Konsultation mit Besuchern.¹⁵³

¹⁵¹ vgl. m. Scharf da Silva 2004: 173

¹⁵² zit. n. Kreszmeier 2001: 126

¹⁵³ Arbeit mit *Baianos*: Tenda da Umbanda N. Sra. Da Penha e Pai Benedito Abaluãe



Abb.62-63 *Baianos* während der Konsultation, *Batida de coco* trinkend und Kokos essend

VIII.3.7. *Boiadeiros*

Man sagt, dass diese Entitäten zu ihren Lebzeiten Viehhirten auf den brasilianischen *fazendas* waren. Ihre *pontos cantados* handeln vom einfachen Leben am Land und ihrer Arbeit mit den Rindern. Sie repräsentieren die ungebändigte Natur und die Romantik. Sie stehen für Menschlichkeit und repräsentieren die Freiheit, Bestimmtheit und Kraft eines Mannes vom Land, der mit seiner Umwelt, Tieren und Pflanzen, unter einfachen Bedingungen zusammenleben muss.

Die *Boiadeiros* arbeiten ähnlich wie die *Caboclos* im umbandistischen Ritual. Wenn sie sich manifestieren deuten ihre Bewegungen auf ihre Lebensweise hin: mit ihren Lasso Rinder fangen, tanzen und schreien. Mit ihren Peitschen zerschlagen sie die negativen Energien und entlasten die Medien und die Besucher. Der *Boiadeiro* lehrt den Menschen Konflikte zu lösen ohne andere zu unterdrücken und gibt ihnen die Stärke zu leben ohne zu zerstören.

„Er lehrt uns, blinder Wildheit die Augen zu öffnen und verschlafenen Lebensgeistern einen Tritt in das Hinterteil zu verpassen.“¹⁵⁴

Das folgende Foto zeigt Dona Olga, die *mãe de santo* der Gemeinde in Santo André, wie sie einen *Boiadeiro* inkorporierte. An diesem Abend fand

¹⁵⁴ zit. n. Kreszmeier 2001: 127

ein Fest für die Kindergeister statt und der *Boiadeiro* fungierte als Beschützer.¹⁵⁵



Abb.64: *Boiadeiro* von Dona Olga

Im Ritual trinken sie Branntwein und rauchen Zigaretten aus Maisblättern und Zigarren. Zu ihrer Arbeit gehört es auch, die angehenden Medien in ihrem Entwicklungsprozess zu unterstützen und ihre Medialität zu stärken. Sie öffnen die Tore, damit die anderen Entitäten eintreten können. Sie werden zu wahren Beschützern.

Conclusio

Die Umbanda integrierte zahlreiche Elemente aus unterschiedlichen Religionen und Philosophien in seine religiöse Kosmologie. Seine Ideologie entlehnte Elemente aus dem Volkskatholizismus, Spiritismus und Candomblé und schaffte etwas eigenständiges, brasilianisches. Die Grundlagen ihrer Lehre sind nicht immer eindeutig, sondern manchmal widersprüchlich und verwirrend, was auch darauf hindeutet, dass die Umbanda sehr tolerant und flexibel ist, wenn es um die Deutung seiner Doktrin geht.

Diese Flexibilität und Toleranz zeigt auch, dass die Prinzipien der Umbanda-Lehre nicht strikt umgesetzt werden, sondern individuell von jedem *pai de santo* und *mãe de santo* interpretiert und in die religiöse Praxis umgesetzt werden. Die Umbanda reagiert auf die Wandlungen

¹⁵⁵ Fest der *Crianças*: Tenda da Umbanda N. Sra. Da Penha e Pai Benedito Abaluãe

seines Umfeldes und passt sich den religiösen Bedürfnissen seiner Praktizierenden an.

KAPITEL IX. Die Praxis der Umbanda

In diesem Kapitel werde ich mich mit der gelebten Praxis der Umbanda auseinandersetzen. Als erstes werde ich die religiöse Praxis allgemein darstellen und anschließend werde ich die rituelle Praxis ausführlich behandeln. Dieser empirische Teil des Kapitels basiert auf meiner Feldforschung. Ich stelle die Arbeit zweier Umbanda-Zentren vor, die ich selbst besucht habe. Zum Schluss des Kapitels vergleiche ich die beiden Rituale miteinander. Ich möchte damit aufzeigen, wie vielfältig die rituelle Praxis der Umbanda ist und welche Faktoren den Unterschied ausmachen.

IX.1. Die religiöse Praxis

Über lange Zeit war im Südosten und im Süden die Umbanda die allein dominierende afro-brasilianische religiöse Strömung, die sich auch über die Grenzen des Landes ausweiten konnte. So gibt es in Argentinien, Paraguay und Uruguay bereits ebenfalls Umbanda-Kultzentren. Die Migrationswelle aus dem Nordosten brachte allerdings viele Candomblé-Initiierte in die urbanen, industriellen Zentren der südlichen Regionen. Die meisten der Migranten näherten sich zunächst der Umbanda an, da ihnen Candomblé praktisch unbekannt war oder als verpönte, primitive Kultrichtung galt. Als aber die afrikanische Authentizität des Candomblé allmählich eine religiöse und soziale Aufwertung erfuhr, lösten sich insbesondere in São Paulo viele ehemalige Candomblé-Adepten aus den Umbanda-Zentren und bildeten ihre eigene Kulthäuser. Jene, die sich für eine traditionalistische Candomblé-Kultpraxis entschieden, schickten die *Caboclos* weg. Häufig geschah es trotzdem, dass man an bestimmten Tagen eigene *toques de Caboclo* einrichtete, um die liebgewonnenen *espíritos* weiter zu ehren und gleichzeitig ihre allseits gefragten heilenden Kräfte und Ratschläge zu nützen.

Laut Kreszmeier gibt es heute 300.000 offiziell registrierte „Umbanda – Kirchen“, die in ihrer Organisation, ihrer Philosophie, ihrem traditionellem Wissen und in ihren rituellen Formen große Unterschiede aufweisen.

Sowohl die Candomblé-Kultpraxis als auch die Rituale der Umbanda bewirken eine beträchtliche Industrie. Es gibt zwei größere Fabriken, die auf die Herstellung von afro-brasilianischen Kultobjekten spezialisiert sind. Laut Hofbauer (1995:263) haben die beiden Fabriken einen Jahresumsatz von 500 Millionen US-Dollar. Tausende *casas de umbanda* bieten von den *guias* über *imagens* bis hin zu den verschiedenen Seifen und Pulvern zur Bewältigung der Alltagsprobleme all das an, was für die Ausübung afro-brasilianischer Rituale notwendig ist.

Die afro-brasilianischen Kulte können große Massen in Bewegung setzten. Eines der größten religiösen öffentlichen Ereignisse gilt als Umbanda-Fest. Am 8. Dezember und zu Silvester treffen sich Millionen Menschen an den Stränden zwischen Rio de Janeiro und São Paulo, um Yemanjá zu huldigen. Viele wollen mitfeiern, auch die, die in keiner der afro-brasilianischen Kultrichtungen initiiert sind. Ob man bei der Opfertgabe, die mit einem geschmückten kleinen Holzboot ins Meer hinausgeschickt wird, Yemanjá als reinen *Orixá*, als Nixe und/oder als *Nossa Senhora da Conceição* verehrt, hängt letztlich vom einzelnen Menschen ab, der Yemanjá in diesem Moment erlebt. Allein in São Paulo bewegen sich anlässlich des Festes etwa zwei Millionen über die Bergkette hinunter zum Meer, wo am Strand *Praia Grande* die riesige Yemanjá-Statue steht, die 1976 errichtet wurde. Dabei erhalten die einzelnen Kultzentren eigene Bereiche zugeteilt. Unter freiem Himmel werden die Rituale und *consultas* durchgeführt.¹⁵⁶

Die Umbanda ist eine heterodoxe Religion, denn in den einzelnen Zentren variieren die Rituale von traditionellen Trommeltänzen bis hin zu den Riten des „*mesa branca*“ der Kardecisten. Viele religiöse Bewegungen bezeichnen sich heute als Umbanda, nicht zuletzt deshalb, weil sie sich aus praktischen Gründen den Umbanda-Föderationen auf regionalem oder nationalem Gebiet angeschlossen haben.

¹⁵⁶ vgl. Hofbauer 1995: 192

IX.2. Die rituelle Praxis der Umbanda

Die Ausführungen über die Praxis basieren auf meinen Feldforschungsdaten und sollten nicht verallgemeinernd für alle Umbanda-Gemeinden verstanden werden. Die gelebte rituelle Praxis ist sehr vielfältig und ändert sich je nach Kultzentrum. Wie bereits erwähnt durfte ich die spirituellen Arbeiten zweier Umbanda-Gemeinden in Santo André und Paraty miterleben. Die unterschiedliche Arbeitsweise der beiden Kultzentren möchte ich so hervorheben, indem ich beide einzeln vorstelle und in einem Conclusio auf die Differenzen und auf meine persönlichen Erfahrungen eingehe. Mein Feldforschungsmaterial beinhaltet zahlreiche Bildaufnahmen, die ich selbstverständlich zur Veranschaulichung der Rituale nicht vorenthalten möchte.

IX.2.1.Santo André: *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*

Jeden Mittwoch Abend finden in diesem Kultzentrum öffentliche Sitzungen für Heilungen und Beratung bei persönlichen Problemen statt. Das Zentrum befindet sich in einer umgebauten großen Garage, die unmittelbar mit dem Haus der *mãe und pai de santos* zusammengebaut wurde. Dona Olga und Senhor Osvaldo nahmen mich vom ersten Moment an freundlich bei sich auf, und erlaubten mir mit der Zeit ihre Arbeit zu dokumentieren.



Abb. 65: Sr. Osvaldo und Dona Olga

Sr. Osvaldo interessierte sich in seinen Jugendjahren für Spiritismus, wechselte aber später zum Candomblé. Dona Olgas Geschichte als *mãe de santo* geht auf eine Krankheit zurück. Sie nahm an spiritistischen Sitzungen teil, aber die Spiritisten schickten sie weg. Daraufhin erkrankte sie sehr ernsthaft und lag vierzig Tage lang mit hohem Fieber im Bett ohne dass ein Arzt ihr helfen konnte. In diesem Zeitraum besuchte Sr. Osvaldo bereits einen Candomblé-*terreiro*, wo sein *pai de santo* ihm mitteilte, dass die Ursache der Erkrankung unterdrückte Medialität sei. Man brachte Dona Olga zu ihm in sein Kultzentrum und der Geist kam über sie. Von diesem Zeitpunkt an nahm sie ihre Berufung an und ihr gesundheitlicher Zustand verbesserte sich rapide. Das gemeinsam aufgebaute Umbanda-Kultzentrum des Ehepaars widerspiegelt in der rituellen Praxis ihre früheren Erfahrungen mit der Candomblé-Tradition.

Die innere Gestaltung des Zentrums

Das Kultzentrum besteht aus zwei Bereichen, die mit einer Kette voneinander getrennt sind. In einem dieser Bereiche nehmen die Besucher Platz, die an der Arbeit teilnehmen wollten und nach Ratschlägen und Hilfe für persönliche Probleme und Krankheiten bei den Entitäten suchen. Sie trafen um etwa 19:30 Uhr ein und bekommen als erstes ein Zettelchen, wo der Name des Mediums bzw. eine Nummer vermerkt ist und zur Einhaltung der Ordnung während der Konsultationen dient. Es gibt für ca. 70 bis 80 Besucher Platz. Der andere Bereich ist für die rituellen Aktivitäten der Medien und der spirituellen Führer reserviert und darf nur barfuß betreten werden. Später finden die Konsultationen mit den Besuchern hier statt.

Bei meinem ersten Besuch im November war der Raum schon für Weihnachten dekoriert. Während meiner Anwesenheit trafen auch die Medien ein und begrüßten als erstes Sr. Osvaldo, der an seinem Schreibtisch im hinteren Bereich des Raumes saß. Er kümmerte sich in diesem Zeitraum um die organisatorischen und finanziellen Angelegenheiten der Gemeinde. Jedes Mitglied zahlt einen

Mitgliedsbeitrag, der zur Erhaltung des Gebäudes und zu karitativen Zwecken dient.

Im Kultzentrum befinden sich zwei Altäre. Der Altar der sogenannten „rechten“, also guten Seite befindet sich im hinteren Bereich des rituellen Raumes und wird zu Beginn der Zeremonie durch einen weißen Vorhang geschützt. Dem gegenüber, am anderen Ende der Räumlichkeit wird der Altar der „linken“ Seite für Exús und Pombagiras aufgebaut und mit einem roten Vorhang verdeckt. Je nachdem mit welchen Entitäten gearbeitet wird, wird der Vorhang geöffnet.

Wie man auf den folgenden Fotos sehen kann, standen auf dem Altar der „rechten“ Seite, den ein weißes Tuch bedeckte, die Statuetten von katholischen Heiligen wie auch die von verschiedenen Umbanda-Geistern, *Caboclos*, *Pretos Velhos* etc. Außerdem befanden sich hier Kerzen, Halbedelsteine und Muscheln für das Búzius-Orakel. Am anderen Altar standen Statuetten von *Exú* und *Pombagira*, rote Rosen, rote Kerzen, eine Flasche Campari, Schmuckstücke, ein Metallbecher und ein Messer. Die Gegenstände des Altars widerspiegelten die Farben von *Exú* und *Pombagira*, rot und schwarz.



Abb.66: Altar der „rechten“ Seite



Abb. 67: Altar der „linken“ Seite

Die Kostüme und Accessoires der Medien

Die Medien tauschten ihre Straßenkleidung gegen rituelle Gewänder, die davon abhängig sind mit welchen Geistergruppen sie an dem Abend arbeiteten. Zum jeweiligen Kostüm gehörten außerdem mehrere Ketten

aus Glasperlen verschiedener Farben und Formen, welche die Geister, die die Medien inkorporieren, repräsentieren. Die Kostüme und die dazugehörigen Accessoires, wie z.B. Schmuck für *Pombagira*, Spielzeuge und Schnuller für Kindergeister waren für jeden Anlass sehr sorgfältig vorbereitet, wie auch die nächsten Fotos zeigen:



Abb. 68-69: Kostüme der Kindergeister



Kostüme der Pombagiras



Kurz vor acht Uhr hatten sich so viele Medien vor dem Altar versammelt, dass um Punkt acht Uhr mit der Sitzung begonnen werden konnte. Die Beginnzeit wurde sehr streng eingehalten. Etwa 60% der Medien waren Frauen, aber ich beobachtete, dass ihre Zahl von Woche zur Woche variierte. Durchschnittlich nehmen etwa 40 Medien an einem *sessão* (bzw. *gira*) teil.

Die Bedeutung der *pontos cantados* – Gesänge

Die rituelle Arbeit in der Umbanda wird von Rhythmus und Gesang bestimmt. Die Gesänge, die in der Umbanda *pontos cantados* genannt werden, variieren von *terreiro* zu *terreiro*, obwohl sie in ihrer Grundstruktur ähnlich sind. Im Ritual geschieht die Einigung der religiösen Gemeinschaft durch gemeinsam gesungene Lieder, da alle an der Einigung beteiligt sind: die *mãe de santo* und der *pai de santo*, die Medien, die *cambonos* und auch die Besucher.

Die abendlichen spirituellen Arbeiten eröffnete Sr. Osvaldo, der *pai de santo* mit ein paar moralisch-spiritistischen Überlegungen, mit dem Gebet des Vater Unser und mit dem Singen des Eröffnungsliedes.

„Vou abrir a nossa gira com Deus e Nossa Senhora. Vou abrir a nossa gira s'amborê pemba de Angola. Já abriu a nossa gira, já abriu meu Jurêma com a licença de Mamãe Oxum e nosso pai Oxalá.“

„Ich werde jetzt unsere Runde mit Gott und Unserer Frau (Maria) eröffnen. Ich werde unsere *gira* öffnen – Kreide aus Angola. Unsere *gira* ist schon eröffnet worden, meine *Jurêma* ist schon durch die Erlaubnis von Mama Oxum und unserem Vater Oxalá eröffnet worden.“¹⁵⁷

Das Ritual hatte einen streng festgesetzten Ablauf. Jede neue Sequenz wurde mit einem Instrument, dem sogenannten *adja* von Sr. Osvaldo angedeutet.¹⁵⁸ Dieses Instrument wird auch als Hilfsmittel zur Inkorporation von unerfahrenen Medien eingesetzt. In der Phase des Rituals, wenn die Geistwesen inkorporiert werden sollten, rasselt man mit dem *adja* unmittelbar neben den Ohren der Medien.



Abb. 70: *adja*

Zu jeder einzelnen Sequenz wurden bestimmte Rhythmen geschlagen und die dazugehörenden Lieder gesungen. Bei den einleitenden Gesängen rief man meist katholische Heilige und *Orixás* an. Die Gesänge werden bei Umbanda auf portugiesisch vorgetragen, wenngleich auch in die Kultsprache andersstämmige, v. a. afrikanische Termini eingestreut

¹⁵⁷ zit. n. Scharf da Silva 2004: 146

¹⁵⁸ Bild: www.ivic.ve/.../nombre_de_instrumento/adja.html

werden.¹⁵⁹ Die Gesänge werden durch spezifische Handbewegungen für die einzelnen *Orixás* ergänzt, so wird z. B. Ogum als Kriegsgott durch seine Waffen, symbolisch durch die in die Höhe gestreckten Zeigefinger, dargestellt, so als würden sie schießen.

Die polyrhythmische Musik wird von den stehenden Trommeln (*atabaques*) vorgegeben. Die Trommler, die sogenannten *ogãs* genießen eine ganz besondere Stellung in der Umbanda-Gemeinde, denn sie spielen im Ritual eine zentrale Rolle.

„Innerhalb der Rituale, die bis zu mehreren Stunden dauern können, geben sie ihr Letztes an Aufmerksamkeit, Kraft und Hingabe. ... Statt ihrer kommt eine unbeschreibliche Kraft, man sagt, sie seien direkt mit den *Orixás* verbunden. Ein guter Trommler verkörpert im Spiel unbedingte Hingabe, aber auch Verantwortung; er ist Instrument und Musiker zugleich.“¹⁶⁰



Abb.71: Atabaques



Abb.72: *ogãs*- die Trommler

Die Musik füllt die Atmosphäre mit Spannung und Vibration und reißt jeden einzelnen mit. Dadurch wurde auch ich Teil des Rituals, auch wenn ich nicht direkt daran beteiligt war.

Defumação – Die spirituelle Reinigung mit Weihrauch

Mit Hilfe von Weihrauch sollten böse Einflüsse im Kultzentrum entfernt werden. Gemeinsam sangen die Besucher und die Medien die melodischen

¹⁵⁹ vgl. m. Hofbauer 1995: 261

¹⁶⁰ zit. n. Kreszmeier 2001: 142

Lieder, wozu die Medien im heiligen Teil des Zentrums oft gegen den Uhrzeigersinn tanzten. Als erstes wurde Sr. Osvaldo von seiner Frau mit Weihrauch gereinigt, dann tauschten sie die Rollen. Darauf folgte die Reinigung der Medien und des heiligen Raumes und anschließend wurden die Besucher von den mitgebrachten negativen Energien befreit. Die Medien, die auch *filhos de santo*, heilige Kinder, genannt werden, drehten sich bei der Reinigung um ihre Achse und hielten dann beide Handrücken auf ihren Kopf.

Als nächstes begrüßten sie sich untereinander und umarmten sich dabei. Es war dies eher eine Art symbolische Begrüßung nach der spirituellen Reinigung, denn sie hatten sich bereits früher getroffen. Die spirituelle Reinigung erfolgt aber nicht allein mit Hilfe von Weihrauch, sondern auch mit der sogenannten *pemba*, einer parfümierten pulverisierten Kreide, die auf die knienden Medien geblasen wird.



Abb.73: Spirituelle Reinigung mit *pemba* Abb.74: *defumação*-Reinigung mit Weihrauch

Die einzelnen Medien begrüßten den Altar mit seinen zahlreichen Statuetten, der auch *congá* genannt wird. Mit Hilfe der *pontos riscados* (mit Kreide am Boden gezeichnete Symbole, auf die ich bei den Ritualen von der Gemeinde in Paraty eingehen werde) und den *pontos cantados* lud man die *espíritos* ein, sich zu manifestieren.

Die Inkorporation der Geistwesen

Manche Medien drehten sich unmittelbar vor der Inkorporation mit größter Geschwindigkeit um ihre eigene Achse. Manchmal hielten sie kurz an, während sie Kopf und Brust in einer heftigen gegenläufigen Bewegung hin und her warfen. Für die Anwesenden war dies das Zeichen, dass das Medium den Geist inkorporiert hat. Der Habitus der Medien veränderte sich im inkorporierten Zustand sehr deutlich, so als ob eine neue Person in ihren Körper geschlüpft wäre. Ihre Körperhaltung, Gesichtsausdruck und Stimme zeigte diese Wandlung.

Damit man sich diese Änderung im Habitus einer Person besser vorstellen kann, möchte ich vier Aufnahmen von Dona Olga zeigen. Das erste Foto zeigt sie im normalen Wachbewusstseinszustand. Die zweite dynamische Aufnahme zeigt sie im Moment der Inkorporation, als sie ihren Kopf und Brust in einer heftigen gegenläufigen Bewegung hin und herwarf. Das dritte Foto erfasst die stattfindende Inkorporation von Oxossi, dem *Orixá* des Waldes, der mit einem kräftigen Schrei die Anwesenden begrüßte und wie die nächste Aufnahme zeigt, eine Zigarette sichtlich unzufrieden mit bösem Blick anschaute. Ich konnte zu diesem Zeitpunkt noch nicht ahnen, dass sie im nächsten Augenblick die brennende Zigarette umgekehrt in ihren Mund stecken wird um den „heilenden“ Rauch zu inhalieren und schlussendlich die Zigarette verspeisen wird.



Abb.75-79: Habitusänderung bei Dona Olga vom Wachbewusstseinszustand bis zur Inkorporation

In einigen wenigen Umbanda-Zentren werden veränderte Wachbewusstseinszustände und Inkorporation nicht durch Trommeln und Händeklatschen induziert, sondern durch die ruhige Konzentration auf den Zustand der Inkorporation, wie bei spiritistischen Zentren. Die Rituale sind auch je nach *centro* unterschiedlich, je nachdem wie viel afrikanischer und spiritistischer Einfluss von den religiösen Leitern übernommen wurde. In jedem Fall aber verwandelt sich das Gesicht des Mediums in das Antlitz eines Geistes, welcher über die Körperbewegungen und Stimmbänder des Mediums verfügt.

Consultas – Ratgebung und Heilung

Nach ihrer Ankunft hielten die Geister in der verbleibenden Zeit des Rituals *consultas* ab. Dieser Zeitraum diente unter anderem auch dazu die Entitäten mit ihren Lieblingsspeisen und Getränken und je nachdem mit Zigarren oder Zigaretten zu versorgen. Jede Geistergruppe hat bestimmte irdische Vorlieben. Die Kindergeister z. B. bevorzugen Süßigkeiten, trinken gern Guaraná und Coca-Cola. Die *Baianos* lassen sich mit Speisen aus Kokos verwöhnen, trinken Kokosschnaps und rauchen Zigaretten. Es gab in dieser Gemeinde Helfer, die *cambonos* genannt werden, die für die Vorbereitung dieser Mahlzeiten verantwortlich waren und normalerweise nicht inkorporierten. Sie versorgten die inkorporierten Medien während den Konsultationen.

Die um Rat suchenden Menschen stellten sich nun je nach ihrer Nummer in einer Reihe auf, um die Entitäten, die von den Medien inkorporiert wurden, zu befragen. Sie brachten oft Geschenke mit, weil sie die Geister um etwas bitten oder sich für ihre Hilfe oder Ratschlag bedanken wollten. Thema der Konsultation kann jede denkbare Krankheit oder irgendein persönliches Problem sein. Gegenstand umbandistischer Konsultationen können aber auch Familienstreit, Liebeskummer, Schulsorgen und Probleme mit dem Behalten oder Erhalten eines Arbeitsplatzes sein. Die Umbandisten behaupten, dass der Geist *qualquer coisa* (alles) behandeln könne. Jede Geistergruppe wird für bestimmte Angelegenheiten und

Fragen eingesetzt. Kreszmeier meint, dass die sieben Inkorporationslinien archetypische Kräfte der menschheitsgeschichtlichen Entwicklung eingefangen haben und auf jedes menschliche Problem ganz praktisch antworten:

„Für fiese Betrügereien und andere schmutzige Sachen sind die Elegbaras zuständig; bei materiellen Schwierigkeiten ruft man am besten die Baianos, bei Liebeskummer können die Pretos Velhos, aber auch die Marinheiros hilfsreich sein; in Konflikten helfen die Boiadeiros, und wenn es um spirituelle Fragen geht oder man eher einen praktischen Arzt konsultieren möchte, sind die Caboclos die unumstrittenen Fachleute.“¹⁶¹

Sr. Osvaldo erklärte mir, dass er es in seiner Gemeinde nicht zulässt, negative Arbeiten zu verrichten, also einen Geist darum zu bitten, jemandem Schaden zuzufügen, weil sich das auf beide schlecht auswirke. Persönliche Angelegenheiten in Sachen Liebe oder materielle Probleme werden nicht unter die negativen Arbeiten gezählt. In der spirituellen Arbeit mit den Geistern geht es nicht ausschließlich darum den Menschen zu helfen, sondern auch darum, dass Geistwesen die Möglichkeit bekommen den Menschen zu helfen, denn dadurch können auch sie sich weiterentwickeln.

Jedes persönliche Problem und jede Krankheit verlangt nach der individuellen Aufmerksamkeit eines Geistes und erhält sie auch. Der Geist erteilt auf jede spezifische Frage bezogene Ratschläge und rät der betroffenen Person unter anderem auch, spezielle Kräuterbäder zu nehmen oder zu Hause Kerzen anzuzünden und dabei einen der umbandistischen Geister um Hilfe zu bitten.

Auf den folgenden vier Aufnahmen sind konsultierende Medien zu sehen, die verschiedenen Geistergruppen angehören. Ich möchte vor allem auf die Körperhaltung der Medien, auf die Art und Weise der Konsultation, auf die Kostüme und Accessoires bzw. auf die irdischen Vorlieben hinweisen:

¹⁶¹ zit. n.Kreszmeier 2001: 131-132



Abb.80-84: Preta Velha segnet einen Besucher



Baiano gibt Ratschläge



Ein Kindergeist umgeben von Kindern



Pombagira konsultiert

Bevor sich die hilfeschende Person vom Geist verabschiedete, führte dieser eine spezielle, *passé* genannte Bewegung durch. Dabei strich das Medium mit der Hand über den Körper der betroffenen Person um die schädlichen spirituellen Flüssigkeiten herauszuziehen, die für die Quelle des Übels gehalten werden. Nach jedem der von oben nach unten geführten Striche schüttelte der Geist seine Hände aus und schnippte mit den Fingern, um die unsichtbare Flüssigkeit loszuwerden. Manchmal blies der Geist als rituelle Handlung Rauch über seinen Klienten, um ihn zusätzlich gegen die böartigen Flüssigkeiten zu schützen, bevor er ihn wegschickt. Nach einer letzten Umarmung durch den Geist kehrte die betreffende Person zu ihrem Sitzplatz zurück.¹⁶²

¹⁶² vgl. m. Pressel 1987:104

Die *espíritos* wurden etwa um 21:45 Uhr weggeschickt. Dies geschah wiederum mit *pontos cantados*, die den Geistern zeigen sollen, es ist Zeit Abschied zu nehmen. Sie grüßten ein letztes Mal den Altar und verließen die Körper der Medien. Nach der anstrengenden Arbeit mit Elegbaras (Exús und Pombagiras) wurden noch andere Geistergruppen für einen kurzen Zeitraum inkorporiert, damit sich die Medien erholen können und sich mit anderen Vibrationen aufladen können. Die Sitzung wurde mit einem abschließenden Gebet und einem Gesang bzw. mit ein paar moralischen Hinweisen von Sr. Osvaldo beendet. Die Türen gingen auf, die Zuschauer strömten auf die Strasse und die verbliebenen räumten die Stühle und Trommeln an ihren Platz zurück. Manche Medien schienen erschöpft zu sein, aber es herrschte gute Stimmung und sie plauderten noch ein wenig gelassen über Verschiedenes.

IX.2.2. Paraty – *Centro Espírita Umbandista Pai Joaquim de Luanda – Casa dos Pretos Velhos*

Das Kultzentrum ist das letzte Haus in einem schmalen dunklen Gässchen an einem Flussufer. Die öffentlichen Sitzungen finden jeden Montag statt. An diesen Abenden werden Konsultationen abgehalten, die für jeden frei zugänglich sind. Die Leute suchen diese Konsultationen, wenn sie gesundheitliche oder seelische Probleme haben, aber auch wenn sie für ein Familienmitglied oder Freund nach Hilfe suchen. Mittwochs finden die geschlossenen Versammlungen der Gemeinde statt, in denen ausschließlich mit den Geistern gearbeitet wird.

Die innere Gestaltung des Kultzentrums

Der *centro* besteht aus einem Gebäude, das in zwei Räumlichkeiten unterteilt ist. Im großen Raum befindet sich der eigentliche *terreiro*, der heilige Bereich, der nur barfuß betreten werden darf. An diesen eigentlichen Kultbereich schließt die andere Räumlichkeit an, in der sich eine Küche, Garderoben und ein Bad befindet.



Abb.85: Das *centro* in Paraty

Bei meinem Besuch trafen die Gemeindemitglieder alle auf einmal um etwa 19:30 Uhr ein und begannen umgehend mit den Vorbereitungen. Der *pai de santo* der Gemeinde Sr. Vicente war von Rio de Janeiro nach Paraty gezogen. Dieses Haus hatte er vor etwa fünf Jahren gekauft. Sr. Vicente brachte an jenem Abend frische Blumen und Kerzen mit, die er am Altar platzierte. Außerdem befanden sich dort Statuetten von katholischen Heiligen und von Umbanda-Geistern, riesige Meeresschnecken und Gläser mit frischem Wasser, zum Schutz vor bösen Einflüssen. Unter dem Altar waren die Spielsachen der Kindergeister, die Pfeifen und Tabak der *pretos velhos* gelagert.



Abb.86: Der Altar in Paraty

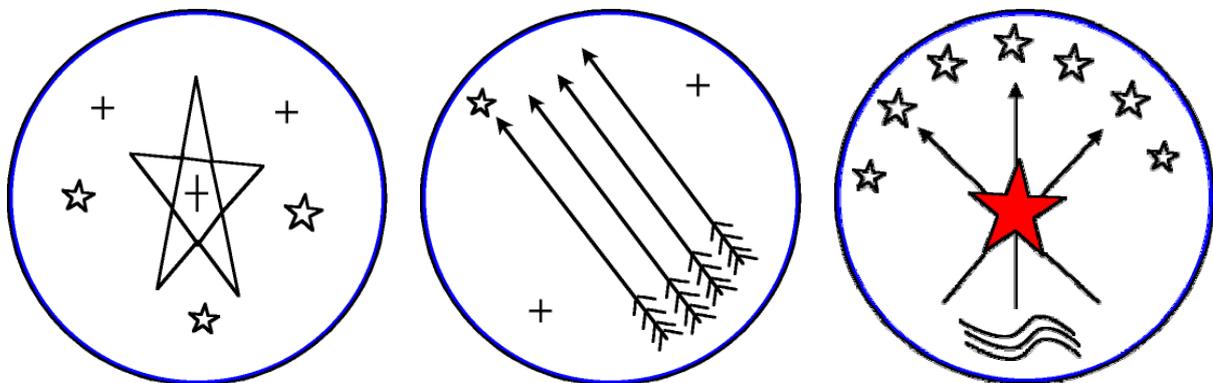
Die Medien zogen ihre rituelle Kleidung an, die aus weißen Oberteilen und weißen Röcken für die Frauen und aus weißen Hosen für die Männer

bestand. Jedes Medium hatte seinen eigenen Platz im heiligen Bereich des Kultzentrum, den sie vor dem Ritual sorgfältig vorbereiteten. Neben den winzigen Holzstühlen legten sie ihre persönlichen Ritualgegenstände ab.

Die Bedeutung der *pontos riscados* - Kreidezeichen

Jedes Medium hatte eine Holztafel, worauf bestimmte Kreidezeichen, die sogenannten *pontos riscados* von ihren Geistern im inkorporierten Zustand gezeichnet wurden. Die *pontos riscados* sind Symbole und erfüllen mehrere Zwecke in der rituellen Praxis: Erstens dienen sie dazu die Entitäten anzurufen und zweitens demonstrieren sie die Eigenschaften eines Geistes, denn es lässt sich aus der Zeichnung genau feststellen um welchen Geist es sich handelt. So kann also die wahre Identität des inkorporierten Geistes überprüft werden. Drittens verfügen bestimmte Kreidezeichen über eine Schutzfunktion für die Medien und können auch auf Anweisung der Geister angefertigt werden.

In der Umbanda wird diesen Zeichnungen ein großer magische Wert beigemessen. In der Wissenschaft werden sie mit kabbalistischen Zeichen in Zusammenhang gebracht.¹⁶³ Sie werden mit *pemba* (Kreide) gezeichnet. Die Kreide wird im Ritual zu einem heiligen Gerät und der Vorgang selbst ruft die Geister herbei. Damit man sich solche Kreidezeichen besser vorstellen kann, möchte ich ein paar Beispiele anführen:



¹⁶³ siehe Scharf da Silva 2004: 148-150

Abb. 87-90: Vovó Catarina
Estrela”¹⁶⁴

Caboclo Pirai

Africano “Arranca-

Die Medien versuchten nun diese Zeichen vor dem Beginn der Zeremonie mit Kreide auszubessern. Auf diese Holztafel stellten sie außerdem ein Glas Wasser, eine Kerze, manchmal auch Muscheln, Ketten, Tabak und Halbedelsteine. Diese Ritualgegenstände, wie z. B. die *guías*, die rituellen Halsketten werden mit großem Respekt behandelt und vor jedem Gebrauch sorgfältig von negativen Energien gereinigt.

Die nächsten Fotos halten ein Kreidezeichen und Ritualgegenstände eines *preto velho* fest. Die einzelnen Elemente dieses *ponto riscado* haben auch eine symbolische Bedeutung. Das Herz z. B. symbolisiert die Nächstenliebe, der Blitz steht für die Naturkräfte, der Pfeil ist ein Symbol für die Vibration der *caboclos*, der Stern gehört zur orientalischen Linie und ist ein Zeichen für hohe Magie. Das Kreuz wird als christliches Symbol interpretiert und der Mond steht für seine magnetische Vibrationen. Die Schlange symbolisiert die Heilung.¹⁶⁵



Abb.91: *ponto riscado* an einer Holztafel Abb.92: Ritualgegenstände eines Mediums

Die *sessão* der Pretos Velhos

Ein *cambono* (Helfer) kochte in der Küche den Kaffee für die afrikanischen Sklavengeister, den *Pretos Velhos*, denn an diesem Abend wurde das

¹⁶⁴ http://usuarios.lycos.es/obalufon/pontos_riscados.htm 06. 2004

¹⁶⁵ siehe auch: www.yle.iya.nom.br/pontosRisc.html

Ritual ihnen gewidmet. Jede Entität bevorzugte eine eigene Geschmacksrichtung. Der Helfer wusste genau mit wie viel Zucker sie ihren Kaffee trinken, ob sie ihn schwarz oder leicht gewürzt mögen.

Um punkt acht Uhr begann Sr. Vicente eine Glocke zu läuten, und wartete dann bis sich alle in den *terreiro* einfanden. Die Besucher setzten sich auf die Bänke und die Medien stellen sich in einem Kreis auf. Ich wurde darauf aufmerksam gemacht, dass ich den heiligen Raum nur rückwärtsgehend verlassen darf, und dass ich meine Arme und Beine während des Rituals nicht überkreuzen soll, damit die Energie besser fließen kann.

Mein Informant, Lucio klärte mich über die Hintergründe der Arbeit in diesem *centro* auf. Wie bereits der Name des *centros* verrät (*centro espírita umbanda*) wird die dort verrichtete Arbeit stark von spiritistischen Einflüssen geprägt. Die Grundlage für die rituelle Praxis dieses Zentrums bilden die Werke von Allan Kardec, dem geistigen Vater des Spiritismus. Die Selbstbezeichnung für ihre Tätigkeit ist Umbanda *branca*, also weiße Umbanda. Der Zweck ihrer Arbeit ist es ausschließlich Menschen zu helfen. Sie verrichten keine Arbeiten zur Behandlung von Liebesangelegenheiten oder materiellen Problemen. Im Gegensatz zu anderen Umbanda-Gemeinden, herrschte bei der Gemeinde absolutes Alkoholverbot. Sie arbeitet mit mehreren Linien der Umbanda: *linha conga, angola, luanda* und *baiha*. Am häufigsten kontaktieren sie drei Geistergruppen: die *pretos velhos*, die *caboclos* und die Kindergeister.

Auf die Eröffnungsgesänge folgte die spirituelle Reinigung, also die *defumação* des heiligen Raumes, der Medien und der Zuschauer. Interessanterweise wurden bei den Zeremonien keine Trommeln geschlagen. Die Musik bestand aus Gesang und Klatschen der Teilnehmer. Der Abend der *pretos velhos* wurde mit ein paar christlich moralischen Worten von Sr. Vicente fortgesetzt. Auf seine Gebete folgte eine Textpassage aus dem spiritistischen Evangelium von Allan Kardec. Anschließend durften sich die Medien und Besucher zu Wort melden und um etwas bitten oder sich für etwas bedanken. Der einführende Teil wurde mit Gebeten beendet.

Das folgende Foto zeigt Sr. Vicente (links) und einige Medien der Gemeinde zu Beginn des Rituals.



Abb. 93: Medien im *centro espírita umbandista* in Paraty

Nun folgte der Hauptteil des Rituals, die Gesänge wurden fortgesetzt, die sich an ihre Heiligen, *orixás* und Entitäten richteten. Als erster manifestierte sich der *preto velho* von Sr. Vicente, Pai Joaquim. Er begrüßte jeden, der sich im *terreiro* befand und ging danach zu seinem gewohnten Platz neben dem Altar. Er zündete gelassen seine Pfeife an und Lucio brachte ihm umgehend seinen Kaffee. Er trank einen Schluck und sprach dann ein wenig zu allen. Danach begann er ein Lied zu singen, welches von den Medien sofort erkannt, weitergesungen und mit Tanzschritten begleitet wurde, und so fand die Inkorporation der Medien statt. Die sich manifestierenden Entitäten begrüßten alle Anwesenden und begannen mit ihren Konsultationen.

Lucio rief mir zu, dass *Pai Joaquim* mich sprechen wollte. Ich war ganz aufgeregt und fühlte mich geehrt, dass er sich Zeit für mich nimmt. Ich blieb vor ihm wortlos stehen und er gab mir *passé*, strich mit seinen Händen entlang meines Körpers ohne mich zu berühren und schnippte mit seinen Fingern um die negative Energie loszuwerden. Danach zeichnete er mit seinen Fingern Kreuze auf meine Stirn, auf meinen Hals und auf meine Hände und Füße. Nun sollte ich mich nach dieser spirituellen Reinigung zu ihm setzen. Er stellte sofort fest, wo es ein energetisches Ungleichgewicht in meinem Körper gibt. Während der Behandlung legte er seine

Handflächen immer wieder auf bestimmte Körperstellen, als gäbe er mir Energie. Er war sehr konzentriert auf das, was er tat. Wir sprachen über Verschiedenes, was mich und meine Arbeit betrifft, und weil es mich sehr interessierte etwas über ihn zu erfahren, stellte ich ihm ein paar Fragen über sein früheres Leben als Mensch. Er erzählte mir, dass er in Afrika geboren und in seinen Jugendjahren mit einem Schiff als Sklave nach Brasilien verschleppt wurde. Er war sehr schön und hatte viele Kinder. Er scherzte und sagte, dass ich auch eine seiner Nachfahren sein könnte, denn es kann kein Zufall, dass ich ausgerechnet zu ihm kam. Nach unserem Gespräch verlangte er nach einer Umarmung von mir, drückte mich ganz fest an sich und schickte mich zurück an meinen Platz.

Während dieses Vorgangs wurde die Konsultation fortgesetzt. Die afrikanischen Sklavengeister gaben *passé*, hörten den Besuchern andächtig zu und gaben ihnen Ratschläge ihre Probleme betreffend. Sie erzählten den Fragestellenden aus ihrem Leben und teilten ihre Erfahrungen mit, öffneten die Augen für die Hindernisse, die sie sich selbst in den Weg legten. Sie machten die Menschen auf ihre eigenen Fehler aufmerksam und zeigten ihnen die Richtung, wie sie ihren Weg gehen sollen. Sie strahlten Wärme aus und man fühlte sich in ihrer Gegenwart geborgen und beschützt. Die Fotos zeigen konsultierende *Pretos Velhos* und *Pretas Velhas* an jenem Abend. Wie die rechte Aufnahme auch zeigt sind die Medien dieser Gemeinde sehr jung. Eigentlich ist es eine sehr kleine Gemeinde, denn nur elf Medien waren anwesend.



Abb.94-95: Konsultation bei *Pai Joaquim* *Preto velhos* beraten die Besucher

Nachdem sie vergeblich auf neue Besucher warteten, begannen einige Entitäten ihre rituellen Gegenstände wegzuräumen. Sie hatten nun ihre Aufgabe erfüllt und verabschiedeten sich von den anderen Entitäten und von *Pai Joaquim*. Die meisten Entitäten verließen die Körper der Medien vor dem Altar.

Die Medien, die ihren Wachbewusstseinszustand wiedererlangt hatten waren nun bereit die *Caboclos* zu inkorporieren. Die Manifestation der *Caboclos* war deutlich erkennbar, denn sie sprangen hoch in die Luft und schriegen ganz laut zur Begrüßung. Die Besucher unterhielten sich mit ihnen, denn die gesundheitlich Probleme betreffend, sind sie die ultimativen Ratgeber.

Zur selben Zeit geschah etwas interessantes. Ein junges Mädchen unterhielt sich mit *Pai Joaquim* und er fand sie braucht eine gezielte Behandlung. Nach unserem Verständnis könnte man sagen, dass sie unter Depressionen litt, denn sie weinte in letzter Zeit unerklärlich viel, verhielt sich aggressiv gegenüber ihrer Familie und zerstritt sich mit vielen. Sie war sehr lethargisch und verzweifelt wegen ihrer Situation. Die umbandistische Diagnose stellte fest, dass sich ein *Exú* in ihr festgesetzt hat das ihre Energie „saugte“. Sie gingen vor den *terreiro*, wo *Pai Joaquim* ein erfahrenes Medium bat ihnen zu helfen. Er sollte als „Transportmedium“ dienen, d.h. der *Exú* sollte in seinen Körper

übergehen, da er die mentale Stärke und Erfahrung besaß, ihn mit Hilfe des *pai de santos* wegzuschicken. Der *Exú* leistete großen Widerstand, was an den heftigen Zuckungen des Mädchens erkennbar war. Das junge Mädchen weinte dann nach der Behandlung, aber sie war sichtlich erleichtert.

Die *caboclos* waren inzwischen schon weggeschickt worden, es war bereits nach Elf Uhr und bevor das Ritual zu Ende ging wurden noch einige *Orixás* inkorporiert. Es kamen Xangó, Ogum und Nanã Buruque. Die *Orixás* redeten nicht und blieben nur für ein paar Minuten, dann verließen sie die Körper der Medien wieder.

Der lange Abend ging zu Ende, Sr. Vicente ergriff ein letztes Mal das Wort und bedankte sich für den Schutz und Mitarbeit der Entitäten. Alle beteten und sangen gemeinsam und die Arbeit war beendet. Die Medien nahmen ihre *guías* ab und Sr. Vicente stellte noch ein Glas sauberes Wasser auf den Altar. Sie waren mit ihrer Arbeit zufrieden.

Conclusio – Differenzen und persönliche Eindrücke

In ihrer Grundstruktur sind die Rituale beider Umbanda-Kultzentren gleich. Ihre Gemeinsamkeiten sind unter anderem der Zweck und Sinn ihrer Arbeit, das „Helfen wollen“ und das karitative Handeln. Allerdings gibt es in der Art und Weise ihrer religiösen Praxis zahlreiche Unterschiede. Diese Differenzen zeigen deutlich die Vielfältigkeit, Flexibilität und Dynamik der umbandistischen religiösen Praxis. Die Praxis der *terreiros* hängt vom spezifischen, religiösen Lebenslauf ihrer Kultleiter/innen ab. Sie lenken die Religionsausübung stark. Die Kultzentren orientieren sich tendenziell entweder an einer von Afrika oder Europa ausgehenden Religiosität, d. h. am Candomblé oder am Kardecismus. Ich möchte nun im folgenden auf die wesentlichsten Unterschiede dieser beiden Kultzentren aufmerksam machen:

Einer der deutlich zu erkennbaren Unterschiede zwischen den beiden Umbanda-Gemeinden in Santo André und in Paraty lag darin, dass erstere

mehr von afrikanischen Einflüssen geprägt war und letztere viele Elemente vom Spiritismus übernommen hat. Das hängt sehr stark damit zusammen aus welcher Tradition ihre religiösen Leiter kommen. Sr. Osvaldo erlaubte etwa, dass die Entitäten Arbeiten in finanziellen und Liebesangelegenheiten erledigen, aber in Paraty ließ dies Sr. Vicente nicht zu. Die Verwendung von Trommeln z. B. ist auch ein Hinweis für den afrikanischen Einfluss.

Der *centro* von Santo André befindet sich im urbanen Bereich und seine Gemeindemitglieder führen eine andere Lebensweise, wie die ländlichen Bewohner der Kleinstadt Paraty. Es gab im ersteren wesentlich mehr Besucher und Medien und der Ablauf des Rituals war streng festgesetzt, insbesondere was den zeitlichen Rahmen der Zeremonie betrifft (von acht bis zehn Uhr). In Paraty schien alles gemütlicher und gelassener zu verlaufen. Aus meiner persönlichen Sicht, war der Umgang mit den Entitäten und Besucher in Paraty wesentlich persönlicher und menschlicher. Sie nahmen sich die nötige Zeit und Aufmerksamkeit für die Konsultationen. Man kann daraus schließen, dass sich die Lebensweise einer Großstadt in der religiösen Praxis der Bewohner widerspiegelt. Die Menschen sind gestresster und ihr Umgang mit der geistigen Welt ist geprägt von einer gewissen Hektik. Mich persönlich berührte die Gelassenheit und ein der liebevolle Umgang mit den Entitäten in Paraty mehr.

Kapitel X. Heilpraktiken der Umbanda

Krankheiten, psychische oder körperliche Störungen, familiäre Konflikte, Schwierigkeiten in einer Beziehung und ökonomische Probleme sind einige der wesentlichen Faktoren, weshalb Gläubige Hilfe in verschiedenen afro-brasilianischen Religionen suchen und sie nach einem Gesundungsprozess zu Eingeweihten eben dieser Religionen werden. Sie suchen nach Erleichterung für ihre körperlichen Qualen und ihren seelischen Kummer. Die Dimension dieses Phänomens zeigt unter anderem die große Zahl afro-brasilianischer Kulthäuser. Viele Außenstehende sehen dies als Zeichen für die Rückständigkeit und Ignoranz der unteren Bevölkerungsschichten. Laut Cantor Magnani besuchen aber nicht nur aus ärmeren Verhältnissen Stammenden die Umbanda-Zentren, sondern sehr wohl auch zahlreiche Menschen aus der Mittelschicht, die logischerweise Anspruch auf konventionelle medizinische Versorgung haben. Diese Blüte der afro-brasilianischen Kulte kann daher nicht auf Armut und Ignoranz ihrer Gläubigen zurückgeführt werden.

Die Unsicherheit, die aus den harten Lebensbedingungen, wie Arbeitslosigkeit, mentale Störungen, physische Krankheiten und Probleme in zwischenmenschlichen Beziehungen, resultiert trägt dazu bei, dass Menschen die Lösungen auf ihre Probleme in magisch religiösen Praktiken suchen, aber in ihrer Hinwendung suchen sie auch nach etwas anderem.

Eine Religion bietet Antworten auf die unvorhersehbaren Ereignisse des täglichen Lebens, erklärt Zusammenhänge, gibt Gewissheit und Referenzen im Alltag.

Cantor Magnani sieht den grundlegenden Unterschied zwischen den Praktiken der Schulmedizin und den alternativen Praktiken darin, dass erstere immer mehr zur Spezialisierung und Technologisierung tendiert – separierend, klassifizierend, teilend – und letztere ein integrierendes Prinzip hat. Man kann die Heilpraktiken der Umbanda aus zweierlei Sichtpunkten untersuchen: einerseits nimmt man die Analyse der

chemischen Zusammensetzung der verwendeten Kräuter vor, andererseits untersucht man die therapeutische Rolle der Musik und des Tanzes im Ritual und versucht den Energiefluss zu messen. Die ausgewerteten Informationen werden aber nur einen Teil der Wirksamkeit erklären können, vergessen aber die Essenz. Die Wirksamkeit der Umbanda-Heilpraktiken hängt nicht von den verwendeten Objekten, bestimmten Gesten und Bewegungen während des Rituals ab, sondern beruht vor allem darauf, wie Krankheit in der Umbanda definiert wird.

Im letzten Kapitel meiner Arbeit werde ich mich mit den Heilpraktiken der Umbanda auseinandersetzen. Als Hauptquelle diene mir ein Artikel des brasilianischen Anthropologen Cantor Magnani¹⁶⁶. Als erstes gehe ich auf die Klassifikation der Krankheiten aus umbandistischer Perspektive ein. Danach möchte ich die unterschiedlichen Auffassungsweisen der Umbanda-Gläubigen über Krankheiten aufzeigen, indem ich die Ansichten der Intellektuellen mit der Anschauung der *pais* und *mães de santo* vergleiche. Abschließend greife ich das Beispiel der Besessenheit heraus, erläutere den Zugang und die Behandlungsmethoden aus Sichtweise der Umbandisten.

X.1. Klassifikation der Krankheiten

In der Umbanda gibt es genauso wie im Spiritismus keinen Zufall, jede Krankheit ist auf eine bestimmte Ursache zurückführbar und kann einer der Ursachen zugeordnet werden. Man unterscheidet zwischen karmischen Krankheiten, Störungen die einerseits auf unentwickelte Medialität und andererseits auf Einfluss von anderen Personen zurückzuführen sind, und Krankheiten die dann hervortreten, wenn ein Geist sich an jemanden „festsetzt“ oder „anlehnt“ (*encostar*). Von Camargo wird noch eine fünfte Krankheitsursache erwähnt, nämlich die religiöse Nachlässigkeit oder Ignoranz. Bereits durch die Klärung der Krankheitsursachen kann der Heilungsprozess in Gang gesetzt werden.

¹⁶⁶ José Guilherme Cantor Magnani : Duença Mental e cura na umbanda 2002

X.1.1. Karmische Krankheiten

Als solche werden Krankheiten als Folge von fehlerhaftem Verhalten in früheren Leben angesehen. Es handelt sich um begangene Fehler, die bis zum heutigen Leben noch nicht abgeübt werden konnten. Es bleibt dem Kranken nichts anderes übrig, außer sich mit seiner Situation abzufinden. Die Akzeptanz des gegenwärtigen Leidens hängt vom Entwicklungsgrad des nach Perfektion strebenden Geistes ab. Diese Erklärung wird meistens für angeborene Krankheiten geliefert.

X.1.2. Unentwickelte Medialität

Die Krisen eines Menschen werden von der Umbanda nicht als Stigma oder Problem angesehen, sondern als Fähigkeit, aufgrund ihrer Sensibilität mehr wahrzunehmen, als andere.

Einige psychische oder körperliche Störungen, wie etwa Kopfschmerzen, Visionen, Ohnmachtsanfälle, Krämpfe werden als Symptome der Medialität gedeutet. Die Personen, die diese Fähigkeit besitzen, aber sich dessen nicht bewusst sind, oder es wohl wissen, aber nicht akzeptieren wollen, können eine Reihe von solchen Störungen erleiden, bis sie ihre Mission auf Erden akzeptieren.

X.1.3. Störungen verursacht durch andere Personen

Diese Störungen resultieren aus negativen Einflüssen, etwa aufgrund von Neid in verwandtschaftlichen und beruflichen Beziehungen. Diese Erkrankungen werden aber auch durch bösen Zauber ausgelöst, der von Feinden in Auftrag gegeben wurde. Im ersten Fall kann der böse Zauber als Ergebnis der negativen Fluide interpretiert werden. Im zweiten Fall wird der Schaden direkt durch Manipulation der spirituellen Kräfte mit Hilfe von Riten und magischen Objekten produziert.

X.1.4. Erkrankungen durch schlechten Einfluss oder „Anlehnung“

Auf der letzten Ebene der evolutionären Skala befinden sich Geister ohne „Licht“, die *quiumbas* genannt werden und sich ohne bestimmtes Ziel herumtreiben. Sie können Menschen regelrecht „in Besitz nehmen“. Falls das passiert erleiden diese Personen verschiedene Störungen, wie etwa Kopfschmerzen, Ohnmachtsanfälle, Krämpfe, physische Störungen bis zu Selbstmordgedanken.

Die anfängliche „Anlehnung“ kann in eine komplette Dominanz übergehen. In diesem Fall handelt es sich um Besessenheit. Der boshafte Geist nimmt den Platz des eigenen Geistes ein und verursacht eine Serie von Störungen, die bis zum Tode führen können.

X.1.5. Krankheiten als Konsequenz von religiöser Nachlässigkeit oder Ignoranz

Es können Krankheiten und persönliche Probleme auftreten, wenn ein Medium verfehlt, gewissen Verpflichtungen nachzukommen, die es den verschiedenen Geistern, die er inkorporiert, schuldet.¹⁶⁷

X.2. Krankheit und Heilung

Magnani bezieht sich in seinen Ausführungen v. a. auf die mentalen Erkrankungen. Im Weltbild der Umbandisten bilden Körper und Geist eine Einheit, die Teil der physischen Welt ist und der spirituellen Sphäre gegenüberstehen. „Anlehnungen“, nicht abgeübte Fehler aus früheren Inkarnationen, nicht entwickelte Medialität, schlechte Einflüsse von anderen Personen, böse Zauberei – all diese Ursachen können körperliche und mentale Störungen auslösen. In der Auffassung der Umbandisten wird die Erde als „ein Planet der Finsternis“, der Sühne und der Leiden gesehen. Die Menschheit ist diesen bösen Einflüssen ausgesetzt. Laut Magnani führen die intellektuellen Adepten der Umbanda die Existenz des

¹⁶⁷ vgl.m. Camargo 1961: 100-102 in Pressel 1987: 104

Bösen auf die niedrige Position der Erde in der evolutionären kosmischen Ebene zurück. Ihnen zufolge sollten alle Unordnungen und Verwirrungen aus dem Missverhältnis der beiden Sphären resultieren. Viele *pais* und *mães de santo* sehen das jedoch anders, denn sie führen die Störungen oft auf konkrete Probleme der Patienten zurück. Diese können etwa ökonomische Schwierigkeiten, familiäre Konflikte oder Arbeitslosigkeit sein. In diesem Fall sind keine übernatürlichen Kräfte die auslösenden Faktoren, sondern Konflikte und sehr prosaische Schwierigkeiten.

Der Autor führt folgende Erzählung einer *mãe de santo*, die ich etwas verkürzt hier wiedergebe als Beispiel an: Einer der arbeitslos ist, kann wegen dieser Belastung Anzeichen der Verrücktheit zeigen. Zum Beispiel: er redet wirres Zeug. Er besucht uns und wir sagen ihm, dass wir ihm helfen werden einen Job zu finden und schon geht er voller Freude nach Hause. Am nächsten Tag kommt er mit seinem Arbeitsbuch zurück, welches die *Orixás* segnen. Er verlässt die Sitzung mit so starkem Glauben, dass er tatsächlich einen Job findet. Die Verrücktheit lässt somit nach, weil er wieder arbeiten geht und nicht mehr an sein Problem denkt.¹⁶⁸

In diesem Fall wurde die mentale Erkrankung, die immer die geistige Sphäre betrifft, nicht direkt von den äußeren Einwirkungen der übernatürlichen Faktoren ausgelöst, sondern kann als Konsequenz von prosaischen Konflikten und Schwierigkeiten gesehen werden. Die *pais* und *mães de santo* der Umbanda beteiligen sich nicht wirklich an den Diskursen der intellektuellen Umbanda-Adepten, sondern beschäftigen sich mit den alltäglichen Problemen ihrer Klienten. Sie suchen nach konkreten und existenziellen Lösungen für diejenigen, die es brauchen.

Cantor Magnani zieht über den Charakter der Krankheiten im Weltbild der Umbanda die Schlussfolgerung, dass physische oder mentale Störungen immer mit der spirituellen Sphäre zusammenhängen. In Diskursen der intellektuellen Kreise, die als Tragende einer ausgearbeiteten Lehre

¹⁶⁸ vgl. m. Cantor Magnani 2002: 5

gelten, ist das eine unumstrittene Tatsache. In den *terreiros*, wo die tatsächliche Volksreligiosität praktiziert wird, ist diese Beziehung diffuser und die Meinungen darüber sind zersplitterter. Bei einigen Krankheiten wird die Interferenz der kosmischen Ebene nicht in Frage gestellt, so etwa bei Krankheiten karmischen Ursprungs oder bei Symptomen der Medialität.

Krankheiten, die durch „Anlehnung“, böse Zauberei oder durch negative Fluide einer Person verursacht werden, auch wenn sie von einem Dritten ausgelöst werden, bedürfen der Mediation der geistigen Sphäre. Im Falle der „Anlehnung“ handelt es sich um die Seele eines Toten, meistens eines nahen Verwandten oder Kollegen, die aus Rache oder Ignoranz die Person besetzt. Bei böser Zauberei werden durch bestimmte Rituale spirituelle Kräfte manipuliert und die schlechten Einflüsse können als Ausbreitungen der schädlichen Fluide gesehen werden.

Konzept der geistigen Flüssigkeit¹⁶⁹

Die therapeutischen Prozeduren der Umbanda hängen mit der Vorstellung der übernatürlichen Flüssigkeiten (*fluidos*) zusammen. Diese Vorstellung wurde aus dem Kardecismus übernommen. Es ist eine Art geistige Flüssigkeit, die den Körper umgibt und das Wohlbefinden beeinträchtigt. Für die geistigen Flüssigkeiten soll es drei Quellen geben:

1. Die eigene Seele
2. Die frei umherschwebenden toten Seelen und
3. Die Seelen nahebei lebender Menschen.

Schädliche Flüssigkeiten werden oft mit einem bestimmten Typ von Geistern assoziiert, den *Exús*. Ein von üblen Flüssigkeiten umgebenes Individuum ist kränklich und von Schwierigkeiten geplagt. Von einem gesunden, angstfreien Individuum sagt man, dass es gute Flüssigkeiten habe.

¹⁶⁹ vgl.m. Pressel 1987: 104

X.3. Behandlung der Besessenheit in der Umbanda

Im weiteren beschreibe ich Erkrankungen, die durch „Anlehnung“ eines Geistes verursacht werden. Diese Symptome treten wiederholt auf: Die Person fühlt sich wohl, aber plötzlich, von einem Moment auf den anderen, hat sie Visionen, Selbstmordgedanken, streitet mit ihren Familienangehörigen, wirft mit Gegenständen auf sie - oder fühlt sich unerklärlicherweise körperlich schlecht.

Die erste Vorkehrung in diesem Fall ist die Identifizierung des Geistertyps, weil der Heilungsprozess von seiner Natur abhängt. Meistens gehören sie zur Kategorie der *quiumbas*, den Geistern ohne Licht. Zu deren Lebzeiten auf Erden gehörten sie jenen Menschen an, die nur schlecht waren und deshalb nach ihrem Tode auch nichts anderes tun können, als sich unermüdlich negativ wirkend herumzutreiben. Oft haben sie zu Lebzeiten gar keine Verbindung zu den Personen gehabt, die sie „krankmachen“. Hat man sie einmal identifiziert – das bedeutet beim Namen genannt – und ihnen ihre Wünsche nach Tabak, Schnaps und Speisen erfüllt, geben sie sich zufrieden und verlassen den Besessenen. Ihr Verlangen nach Genussmitteln wird damit erklärt, dass sie noch auf einer sehr niedrigen Stufe der Entwicklung stehen und deshalb stark mit der Materie verbunden sind.

Der Vertreibungsprozess inkludiert zahlreiche Rituale, je nachdem wie stark der Geist die behandelte Person beherrscht. Falls es sich nicht um eine vollständige Besessenheit handelt, genügen ein paar rituelle Handlungen, z. B. energetische Behandlungen des Kranken durch *passe*. Der Patient muss barfuss bleiben und seine Metallgegenstände (Schmuck) ablegen. Die inkorporierten Medien stellen sich um ihn herum auf und fahren mit kraftvollen Bewegungen seinen Körper entlang, von oben nach unten, vom Kopf zu den Füßen, blasen Rauchwolken auf ihn, drehen ihn um seine eigene Achse und schütteln seine Arme etc. Falls der Geist Widerstand leistet und darauf beharrt die Person weiterhin zu belästigen,

macht man eine sogenannte „Entladung“ und behandelt so die Besessenheit.

Das Ritual ändert sich vom *terreiro* zu *terreiro*, aber der Prozess beruht auf der Handlung eines Transportmediums. Der böse Geist muss in den Körper des Mediums übergehen, das als Übertragungsglied fungiert und deshalb auch Transportmedium bezeichnet wird. Im Zeitraum der Behandlung werden begleitend Kräuterbäder und Räucherung, (*defumação*), etwa mit Weihrauch, empfohlen.

Die Funktion der Kräuter

Die häufigsten Anwendungen von Kräutern ist die Empfehlung, einen bestimmten Tee zu trinken oder ein Bad mit spezifischen Kräutern zu nehmen. Die Zweck der entladenden Kräuterbäder ist es, zu reinigen und energetisieren. Jedes Kraut oder bestimmte Kräutermixtur ist für die Behandlung von bestimmten Krankheiten geeignet. Die *Caboclos* gelten als Kräuterspezialisten der Umbanda, da sie die Kräuter des Waldes kennen. Ohne Grund sollte man kein Kräuterbad nehmen, sondern ausschließlich auf Anweisung eines *Guias* (*Preto Velho*, *Caboclo*, *Criança*), der *pais* oder *mães de santo*. Falsch verwendete Bäder können Probleme verursachen.

Die Person, die ein rituelles Bad nehmen will, sollte an die wohltuende Wirkung glauben und sich dessen bewusst machen. Häufig werden folgende Kräuter empfohlen: weiße Malve (*malva branca*) als Tee gegen Magenschmerzen und Verdauungsprobleme, *picão branco* (aus der Familie *cosmus bipinnatus*) gegen Entzündungen aller Art – von Blasenentzündung bis zu Hautwunden – und gegen Allergien, und die *folha do rosário* für Bäder gegen Stress und Nervosität.¹⁷⁰

Fallbeispiel für die Behandlung der Besessenheit

Falls sich beim Identifizierungsprozess herausstellt, dass die Besessenheit auf eine enge Beziehung zwischen dem Geist und dem Besessenen

¹⁷⁰ vgl. m. Scharf da Silva 2004: 190

zurückführbar ist, müssen die Motive entdeckt werden, um den Geist fortzuschicken. Im folgenden Fallbeispiel von Cantor Magnani geht es genau darum. Ich werde den von ihm analysierten Fall von Dona Teresa verkürzt und zusammengefasst wiedergeben.

Als Dona Teresa das erste Mal im *terreiro* ankam, schien ihr Fall hoffnungslos zu sein. Seit längerer Zeit konnte sie ihren Verpflichtungen im Haushalt nicht nachgehen. Wiederholt zeigte sich ihr seltsames Verhalten und ihre Gestörtheit. Sie flüchtete von zu Hause, erschien in nächtlichen Stunden in Lokalen und benahm sich auffällig und provozierend. Sie schlief überhaupt nicht und erkannte ihre eigenen Kinder nicht mehr. Die Mediziner diagnostizierten sie als verrückt und ihre Familie bzw. ihr unmittelbares Umfeld litt stark darunter.

Bei ihrem ersten Besuch im *terreiro* begleiteten sie ihr Ehemann und ihre zwei Söhne. Als sie die *mãe de santo* erblickte, begann sie zu toben und griff sie an. Der Mann und die Söhne der Frau wollten eingreifen, aber die *mãe de santo* erlaubte es ihnen nicht. Sie rief ihre zwei Hilfsgeister an, um ihr zu helfen. Sie agierte sowohl im inkorporierten Zustand mit Hilfe der Geister, als auch im bewussten Zustand, einfach durch ihre Anrufung und spirituelle Anwesenheit. Nach einiger Zeit beruhigte sich die Besessene, bat um Vergebung und fiel auf ihr Knie. Es begann eine Konversation zwischen der *mãe de santo* und der Patientin. Dona Teresa trug eine schwarze Hose und eine rote Bluse, die die bevorzugten rituellen Farben einer *Pombagira* sind. Sie wurde gebeten sich die Bluse auszuziehen, und die *mãe de santo* wusch ihren Kopf mit Wasser. Die Kranke fühlte danach sich schon wesentlich besser und berichtete ihrem Ehemann, dass sie sich wie ausgewechselt fühlte. Die *mãe de santo* begann aber die Anwesenheit und „Anlehnung“ von weiteren Geistern wahrzunehmen, die sich bis zu dem Zeitpunkt in der Gegenwart ihrer Schutzgeister fern hielten. Sie begann diese Wesen eines nach dem anderen zu identifizieren. Alle beteiligten sich an den Ereignissen: die *mãe de santo*, Dona Teresa, ihr Mann, die zwei Söhne und die Medien des *terreiros*, die gerade anwesend

waren. Jeder trug auf seine Weise bei, es war ein kollektiver Vorgang der Suche und Identifizierung, indem sie die Repräsentationen der Geister beobachteten und versuchten sie in eine Kategorie einzuordnen. Sie wollten aufgrund der Erzählungen von Dona Teresas Biographie herauszufinden, wie diese mit ihr in Verbindung stehen.

Bei jedem Geist wurde in der selben Art und Weise vorgegangen: die *mãe de santo* „sah“ jedes einzelne Geistwesen und beschrieb es und forderte es auf zu verraten, warum es bei der Patientin bleiben will. Ihre Wahrnehmungen teilte sie den Söhnen und dem Ehemann der Besessenen bzw. auch Dona Teresa selber mit, wenn sie bei Bewusstsein war. Sie fragte, ob die Entitäten tatsächlich existierten, wer sie waren und welche Beziehung sie zu der Patientin hatten. Zusammenfassend stellte sich heraus, dass Dona Teresa von fünf Geistwesen gestört wurde, von einem *Exú*, einer *Pombagira* etc. Bei jedem Geist wiederholte sich der Vorgang: Identifikation, detaillierte Beschreibung, Bestätigung und Aufforderung. Jeder Geist hatte einen Namen, eine bestimmte Charakteristik und eine eigene Geschichte, die sich mit der Biographie der Patientin kreuzte. Eine beispielsweise, die sich Mercedes nannte, war eine ehemalige Kollegin von Dona Teresa, die im Kirchenchor ihren Platz Dona Teresa überlassen musste.

Nachdem alle Geister identifiziert waren, konnte die *mãe de santo* nachvollziehen, in welcher Weise die Geister die Patientin beeinflussten. Die *Pombagira* war dafür verantwortlich, dass sie von zu Hause geflüchtet war und sich auffällig in Bars benahm. *Exús* und *Pombagiras* werden nicht individualisiert, aber schon klassifiziert, denn sie gehören zur Kategorie der Geister der „linken Seite“. Sie sind Geister, die auf einer niedrigen Entwicklungsstufe stehen und die Patientin negativ beeinflussten. Sie waren für Gefühle, wie Rache, Eifersucht und Hass verantwortlich. Bei einer von den fünf Geistern handelte sich um den Geist einer alten Schülerin, die gute Gefühle und Dankbarkeit vermittelte.

Dona Teresa musste sieben Tage lang die *mãe de santo* aufsuchen, die sie in dieser Zeit jeden Tag segnete, Tees für sie kochte und für sie Bäder mit verschiedenen Kräutern und Wurzeln vorbereitete.

Conclusio

Zum Schluss vergleicht Cantor Magnani die konventionelle psychiatrische Behandlung mit der umbandistischen Methode. Ich möchte daraus einige Faktoren herausgreifen, die laut dem Autor die Heilung begünstigten:

Die Behandlung fand im *terreiro* statt, im Haus der *mãe de santo*, wo eine angenehme, gewohnte, familiäre Atmosphäre herrschte. Während der Behandlung wurde die Patientin nicht aus ihrem gewohnten Umfeld herausgegriffen oder davon separiert. Statt dessen wurde sie in eine Gruppe integriert und angenommen, so wie sie ist.

Für ihre Erkrankung wurden Geister verantwortlich gemacht, damit konnte die Last, selbst schuld an allem zu sein, von ihren Schultern genommen. Dadurch, dass die Entitäten beim Namen benannt wurden, wurden sie greifbar und behandelbar.

Die *mãe de santo* beruhigte die Patientin, nahm ihre Hand und versuchte Vertrauen aufzubauen. Als Heilerin nahm sie an dem Heilungsprozess teil, sie durchlebte die ganze Krise nochmals mit der Kranken. Wesentlich war unter anderem, dass die Familienmitglieder in den Prozess mit einbezogen wurden.

Die religiöse Ausdrucksweise und der Bezug zur geistlichen Sphäre, die in die umbandistische Praxis integriert sind, bedeuten nicht, dass es sich um einen einfachen Mechanismus handelt, dessen Ziel es ist, alle Störungen auf eine spirituelle Ursache zu reduzieren, denn das wäre illusorisch. Auf der anderen Seite dieses Prozesses stehen konkrete, reale Probleme, die aus ökonomischen Schwierigkeiten, zwischenmenschlichen Beziehungen resultieren.

Abschließende Bemerkungen

Grundlegende Heilprinzipien

Wie funktioniert spirituelles Heilen und woran liegt die Effizienz der Heilverfahren des Spiritismus und der Umbanda?

Es gibt viele verschiedene Zugänge und Heilungsmöglichkeiten mit unterschiedlichen therapeutischen Vorgängen, denen allen aber universelle Strukturen zugrunde liegen. Von der Psychologie werden grundlegende Heilprinzipien als Anhaltspunkte gegeben, welche sich höchstwahrscheinlich positiv auf den Heilungsprozess auswirken:¹⁷¹

- Benennung der Krankheitsursache
- positive persönliche Eigenschaften der Heiler
- die Erwartungen der Patienten
- spezielle Behandlungsmethoden

Diese vier Punkte beeinflussen sich gegenseitig. Wie bereits erwähnt ist es sowohl in Heilpraktiken des Spiritismus, als auch der Umbanda von großer Bedeutung die Ursache der Krankheiten herauszufinden, dadurch werden diese begreifbar und behandelbar. Werden geistige Ursachen benannt, liegt die Schuld nicht mehr beim Kranken. Bei mentalen Krankheiten wird gleichzeitig das Stigma, verrückt zu sein, von der Person und ihrer Familie genommen.¹⁷²

Die charismatischen Heilerpersönlichkeiten verfügen über eine sehr positive Ausstrahlung und schaffen dadurch ein vertrauensvolles Verhältnis zu ihren Patienten. Sie setzen sich für den Kranken ein und lassen den Hilfesuchenden wieder Zutrauen fassen, machen ihm erneut Mut und motivieren ihn nicht aufzugeben.

¹⁷¹ Vgl. m. Moos 2001: 268

¹⁷² Schmidt 1995: 215

Die Erwartungen und Hoffnungen der Patienten, der Glaube daran, dass sie geheilt werden können, fördert den Genesungsprozess. Es werden positive Veränderungen ausgelöst, die ihre Selbstheilungskräfte mobilisieren. Es wird eine Art innere Kommunikation mit Aspekten einer anderen Seinsebene in Gang gesetzt.

Die speziellen Behandlungsmethoden, der rituelle Ablauf und die Einbeziehung der spirituellen Dimension sind von enormer Bedeutung. Die spirituellen Heilkräfte, die im Zusammenhang mit Heilverfahren des Spiritismus und der Umbanda eingesetzt werden bringen den Kranken mit der geistigen Sphäre in Kontakt.

Schlussfolgerung

Durch die Ausführungen der vorliegenden Arbeit über spirituelles Heilen in Brasilien wurden die Heilpraktiken der Spiritisten und Umbandisten vorgestellt. Wie ich bereits in der Einführung erwähnte und durch meine Fallbeispiele aufzuzeigen versuchte, basieren die Heilverfahren des Spiritismus und der Umbanda auf einem integrierenden Prinzip, wobei die Kranken nicht aus ihrem gewohnten Umfeld herausgerissen, separiert werden, sondern als Teil der Gemeinschaft betrachtet werden. Erkrankungen, physischer oder mentaler Natur werden hauptsächlich als spirituelle Störungen betrachtet, die auf eine bestimmte Ursache zurückgeführt werden können.

Die Klassifikation der Krankheiten und die darauffolgende Behandlung erfolgen sowohl beim Spiritismus als auch in der Umbanda durch das Miteinbeziehen ihrer grundlegenden Prinzipien, wie etwa die Existenz einer geistigen Sphäre, der Glaube an Reinkarnation und Karma, der Glaube an eine spirituellen Evolution bzw. Gesetze der Nächstenliebe. Das Verbindungsglied zwischen der transzendentalen und materiellen Sphäre sind Medien, die als Sprachrohr fungieren.

Die Heilmethoden weisen zahlreiche Gemeinsamkeiten auf und die auftretenden Differenzen basieren darauf, dass Spiritismus und Umbanda

auf eine eigenständige historische Entwicklung zurückblicken und über ein eigenes komplexes Weltbild verfügen, das auf unterschiedlichen Auffassungen beruht. Durch die Darstellung der Praktiken und einzelnen Heilverfahren wurden zahlreiche Unterschiede zwischen Spiritismus und Umbanda aufgezeigt, aber ihre Heilpraktiken beruhen unter anderem auf eben genannten wesentlichen gemeinsamen Fundament.

Um ein Teilstück herauszugreifen, möchte ich ein Beispiel für die Darstellung einiger Differenzen und Gemeinsamkeiten bringen, indem ich kurz auf die Behandlung der Besessenheit eingehe, die ich detailliert beschrieben habe. Beim Geist, der sich an der Person „festsetzt“ handelt es sich meist um eine böartige, spirituell wenig entwickelte Entität, die während der diagnostischen Untersuchung identifiziert werden muss. Wesentlich ist es, die Gründe der Besessenheit herauszufinden um mit dem Geistwesen arbeiten zu können und es schlussendlich fortzuschicken. Hier zeigen sich allerdings Differenzen, denn die Spiritisten klären den Geist über die Folgen seiner Taten auf und unterweisen ihn in der spirituellen Lehre, anders die Umbandisten, die seine Wünsche in bezug auf die materielle Welt erfüllen, damit er sich entfernt.

Die Unterschiede sind darauf zurückzuführen, dass die Umbanda bestimmte Elemente aus dem Kardecismus in seine Lehre übernommen hat, aber auf der anderen Seite in der Tradition des Candomblé verankert ist. Die Rituale weisen enorme Differenzen auf, die von *terreiro* zu *terreiro* je nach Assimilationsgrad afrikanischer oder spiritistischer Elemente von den religiösen Führern der Umbanda gestaltet werden. Umbanda ist eine Religion, die sich fortlaufend verändert und neue Elemente in ihre Kosmologie integriert. Der Synkretismus als Form des immer wieder neu Zusammenfügens von Denkstrukturen ist im brasilianischen Denken ständig präsent. So entstehen kulturelle und religiöse Mischformen, die typisch für Brasilien sind.

Die Praxis des Spiritismus und Umbanda ist enorm vielfältig, wobei jede Einrichtung einen eigenen Mikrokosmos bildet. Die theoretischen Grundlagen werden flexibel interpretiert und dem realen Leben angepasst.

Glossar

Ich möchte erwähnen, dass ich mich im Rahmen meiner Arbeit an die brasilianische Schreibweise gehalten habe und deshalb die Eigennamen klein geschrieben habe. Ausnahme bilden davon die Bezeichnungen der einzelnen Geistergruppen und afrikanischer Gottheiten, die groß geschrieben wurden.

Abaluayé/Omolu

Abaluayé oder *Omulu* ist der Gottheit der Blattern, der Plage und der Krankheiten. Er ist Wächter der Friedhöfe und wird mit dem Heiligen Lazarus oder Heiligem Roque synkretisiert (Prandi 1996:26).

adja

Musikinstrument, das im Ritual der Umbanda Verwendung findet.

aparelho

Übersetzt bedeutet es Gerät: man versteht ein Medium im Kardecismus darunter, das mit Seelen der Verstorbenen reden kann.

atabaque

Stehende Trommel der Umbanda, die die polirhythmische Musik im Ritual vorgeben.

Baiano/Baiana (Geistergruppe der Umbanda)

Baianos sind Entitäten die Freude vermitteln. Sie hören den Menschen gern zu und helfen bei alltäglichen, aber auch bei gesundheitlichen Problemen. Sie sind verspielt, haben eine witzige Redensweise und Gestik. Sie mögen Frauen und Kokosschnaps (Negrão 216).

Bezerra de Menezes (1831-1900)

Er war Arzt, Politiker und langjähriger Präsident der Kardecistischen Vereinigung *Federação Espirita Brasileira*. Er entwickelte eine eigene Therapie anhand von inkorporierten Medien, die in vielen kardecistischen Zentren in Brasilien praktiziert wird.

Boiadeiros

Sie bilden eine Geistergruppe der Umbanda. Man sagt diese Entitäten waren zu ihren Lebzeiten Viehhirten auf den brasilianischen *fazendas*. Die *Boiadeiros* arbeiten ähnlich, wie die *Caboclos* im umbandistischen Ritual.

Caboclo/Cabocla

Caboclos sind Geister der brasilianischen Eingeborenen. Sie werden auf Altären wie Indianer aus nordamerikanischen Westernfilmen dargestellt und nicht der Realität entsprechend als amazonische Indios. Sie arbeiten nur für das Gute und werden für ihre Hilfsbereitschaft geschätzt. Sie kennen die Wirkung vieler Heilpflanzen und kurieren die Menschen. Im Vergleich zu anderen Entitäten verlangen sie nichts für die „Arbeit“ die sie verrichten (Negrão 209).

cambonos

Gruppe von Hilfspersonal und Übersetzern in der Umbanda.

Candomblé

Candomblé ist eine afro-brasilianische Religion. Früher wurden damit profane und/oder religiöse Tänze der afrikanischen Sklaven bezeichnet. Heute versteht man einen Kult der *Orixás* darunter. Seine Wurzeln greifen auf verschiedene afrikanische Glaubensvorstellungen zurück, die meist miteinander kombiniert werden.

caridade

Es bedeutet Nächstenliebe, Wohlfahrt: ist das wichtigste Anliegen im Kardezismus und in der Umbanda.

centro

Es steht für Zentrum: Kultort für den Kardezismus.

Cigano/Cigana

Ciganos sind „Zigeunergeister“, die sich meistens als Frauen manifestieren. Sie reden mit einem ausländischen Akzent und helfen den Menschen in dem sie Ratschläge erteilen und Karten lesen. Sie sind in den *terreiros* selten anzutreffen, werden meistens bei „Arbeiten“ mit *Exus*, *Pombagiras* und *Baianos* von den Medien inkorporiert (Negrão 247).

consulta

Im Rahmen meiner Arbeit verstehe ich Konsultationen darunter, die die einzelnen Entitäten mit den Besuchern führen.

Cosme e Damião

Cosme e Damião waren zu ihren Lebzeiten Zwillinge, die als Ärzte tätig waren. Sie wurden wegen ihres Glaubens getötet. Sie gehören zu den populärsten Heiligen Brasiliens. In der *Umbanda* gelten sie als Beschützer der Kinder. Sie sind auch Schutzpatrone der Ärzte und Apotheker. Ihr Fest wird am 27. September gemeinsam mit den Kindergeistern gefeiert.

Crianças

Gruppe der Kindergeister in der Umbanda. Diese Entitäten vermitteln durch ihr Lächeln und ihre blitzenden Augen Lebensfreude und Glücklichkeit. Kindergeister könnten am besten mit den Attributen unschuldig, rein und ursprünglich beschrieben werden.

defumação

Im rituellen Kultzentrum der Umbanda werden die negativen Energien mit Hilfe von Weihrauch entfernt.

demanda

Übersetzt steht es für Streit und Unstimmigkeit, Missverständnis zwischen Personen, *terreiros* oder *Orixás*, welches auf spirituelle Fragen zurückzuführen ist.

desenvolvimento mediúnico

Es ist eine Art religiöse Mediens Schulung für Spiritisten.

espírito

Der Begriff bedeutet übersetzt Geist.

Exu

Im Candomblé ist er ein *Orixá*, in der Umbanda jedoch gibt es eine Gruppe von *Exus*, die als Geister betrachtet werden, die auf Anfrage der Menschen sowohl das Gute, als auch das Böse bewirken.

evangelho no lar

Der Begriff bedeutet Evangelium zu Hause. Ein Teil der spiritistischen Praxis, wobei man die Energien des eigenen Heimes mit Hilfe von Geistern harmonisiert.

favela

Brasilianisches Armenviertel in den Peripherien der Großstädte Brasiliens.

Fluidum

Übernatürliche Flüssigkeit, wird im Brasilianischen auch *fluido* genannt. Es ist eine Art geistige Flüssigkeit, die die Körper umgibt und das Wohlbefinden beeinträchtigt

gira

Der Begriff kommt aus dem Umbundu (chila, tjila), wo es Tanzen bedeutet. Es ist ein öffentliches Inkorporationsritual der Umbanda.

Iansã

Iansã oder *Oiá* ist die Göttin des Blitzes, des Windes und des Gewitters. Sie ist die Frau von *Xangô*, die ihn im Krieg begleitet hat. Sie ist eine kämpferische *Orixá*, die die Seelen der Verstorbenen in die andere Welt begleitet (Prandi 1996:26). Sie wird meistens mit der Heiligen Barbara synkretisiert

Iemanjá

Iemanjá ist ursprünglich die Gottheit des *Ogum* Flusses in Nigeria. Sie kam zusammen mit der yoruba- Tradition der Sklaven nach Amerika. Ihre Lokalität wurde vom Fluss zum Meer transferiert. Heute ist sie die populärste *Orixá* Brasiliens. *Iemanjá* wird in den afro-brasilianischen Religionen mit der Jungfrau Maria gleichgesetzt (vgl. Vallado 2002: 11).

Kult

Der Kult ist eine gemeinschaftlich begangene sakrale Handlung, die mit diversen Ritualen und festgesetzten Normen ausgeführt wird.

linha

Um Ordnung in der Geisterwelt zu schaffen, werden diese in bestimmte „Linien“ eingeordnet. Die Geister der einzelnen Linien halten sich im selben Energiespektrum auf.

Marinheiros/Marujos

Sie bilden eine Geisterkategorie der Umbanda. Die Seeleute gehören dem Pantheon des Meeres an und arbeiten in der Linie von *Yemanjá* oder *Oxum*.

Mediumnität/Medialität

Die Mediumnität (Medialität), die die Kommunikation zwischen den Geistern und dem Menschen ermöglicht, ist eine Gabe, die vielen Personen in die Wiege gelegt worden ist. Sie ist ganz unabhängig von der Lehreinrichtung, Lebensphilosophie oder Religion, die man sich zu eigen macht.

ogãs

Die Trommler der Umbanda.

Ogum

Ogum ist der *Orixá* des Krieges, des Eisens, der Metallverarbeitung und der Technologie, der mit dem Heiligen Antonius und dem Heiligen Georg synkretisiert wird. *Ogum* hat die Macht Wege zu öffnen, Reisen und Fortschritte im Leben zu erleichtern (Prandi 1996: 24).

Orixás

Orixás sind Gottheiten des Nagô-Pantheons, die Naturkräfte, soziale und ökonomische Aktivitäten, Heilkräfte und Leidenschaften repräsentieren. Bestimmte *Orixás*, die als Vibrationen neuinterpretiert wurden, gehören einer der sieben Linien der *Umbanda* an. Die bekanntesten sind *Olorum*, *Oxalá*, *Nana*, *Iemanjá*, *Oxum*, *Iansa*, *Obá*, *Xangô*, *Oxóssi*, *Ogum*, *Oxumarê*, *Omolu*, *Ossae*, *Logunedé*, *Ifá*, *Exu* (vgl. Cantor Magnani 1986: 61).

Laut Kreszmeier (2001: 21) sind *Orixás* göttliche Kräfte, die den Menschen von Gott geschenkt wurden, damit sie eine lebendige Brücke zu ihm hätten.

Oxalá

Oxalá ist der Gott der Schöpfung, der die ersten Menschen erschaffen hat. Während den afro-brasilianischen Zeremonien betet man zum Schluss eines Rituals zu ihm (Prandi 1996: 27).

Oxossi

Oxóssi ist der Gott der Jagd, der mit dem Heiligen Georg oder mit dem Heiligen Sebastian synkretisiert wird. Er ist auch der *Orixá* des Überflusses (Prandi 1996: 24).

Oxum

Oxum ist die Göttin des Süßwassers, des Goldes, der Fruchtbarkeit und der Liebe. Sie war die erste Frau von *Xangó* und sie ist sehr eitel (Prandi 1996: 25).

quiumbas

Auf der letzten Ebene der evolutionären Skala befinden sich Geister ohne „Licht“, die *quiumbas* genannt werden. Sie können Menschen regelrecht in Besitz nehmen.

pai de santo/mãe de santo

Der *Pai de Santo* wird auch *Babalorixá* genannt. Er ist das religiöse Oberhaupt des *terreiros*. Die *Mãe de Santo* wird auch *Ialorixá* oder *Yalorixá* genannt und ist auch religiöse Oberpriesterin der Gemeinschaft. Sie sind beide oft nicht nur religiöse „Vorsteher“, sondern auch Heiler und sind für die Ausbildung ihrer Nachfolger verantwortlich.

passe

Die Handauflegung funktioniert auch als eine Art spirituelle Reinigung, denn es kann jemanden von schlechten spirituellen Energien befreien. Aus der Sicht der Spiritisten können physische und spirituelle Krankheiten durch *passe* kuriert werden. Die *passe* wurde in die Umbanda auch eingeführt.

pemba

1. Weiße Kreide, die in der Umbanda für das Aufzeichnen kabbalistischer Zeichen der einzelnen Geister verwendet wird.
2. Heiliges Puder dieser Kreiden in den Farben einiger *Orixás*, welches zur Reinigung verwendet wird.

Pombagiras

Pombagiras gehören zu den „Geistern der Finsternis“. Sie sind weibliche *Exus*. Sie gelten in der traditionellen Umbanda als Geister, die wenig Licht in sich tragen und spirituell wenig entwickelt sind, dennoch über viel Kraft und Macht verfügen. Sie können sich an einem Lebenden festsetzen, dadurch Krankheiten und anderes Leid verursachen. Sie können besonders heikle Anfragen und Aufgaben übernehmen (vgl. Hofbauer 1995: 188).

pontos riscado/pontos cantado

Pontos riscados (gezeichnete Punkte) sind die kabbalistischen Zeichen, durch die sich die einzelnen Entitäten der Umbanda identifizieren, sobald sie sich in den Medien manifestieren.

Pontos cantados (gesungene Punkte) sind die Gesänge der Umbanda für die Geistergruppen und *Orixás*.

Preto Velho/Preto Velha

Pretos velhos(Alte/r Schwarze/r) sind Geister afrikanischer Sklaven, die wegen ihrer Menschlichkeit und Gutherzigkeit geschätzt werden. Im Ritual gehen sie gebückt oder sitzen auf einem kleinen Bänkchen, rauchen Pfeife und hören dem Fragesteller andächtig zu. Sie kurieren bei gesundheitlichen Problemen und geben Ratschläge. Als ihr Festtag gilt bis heute der 13. Mai, also der Tag der Abschaffung der Sklaverei (Hofbauer 1995:187).

Psychopictographie

Mediunische Malerei: ein Medium malt unter Geistereinfluss.

Quimbanda

Der Begriff stammt aus dem Kimbundu und Quikongo, wo es für Zauberer und Arzt steht. Es bezeichnet die so genannte „linke“ und „schwarze“ Seite der Umbanda, die ausschließlich mit *Exus* und *Pombagiras* arbeitet, um Böses damit zu bewirken.

sessão

Es steht für Sitzung Session mit den Geistwesen.

Spiritismus/Kardecismus

Der Spiritismus wird von seinen Anhängern als Wissenschaft und Philosophie definiert, die sich mit der Erforschung der geistigen Sphäre und mit ihrer Beziehung zur körperlichen Welt beschäftigt. Als Begründer des Spiritismus gilt der Franzose Allan Kardec, deshalb die Bezeichnung Kardecismus.

Umbanda

Umbanda ist eine synkretistische Religion, die am Anfang des 20. Jahrhunderts in Brasilien entstand. In ihrer Lehre und rituellen Praxis wurden afrikanische, spiritistische, katholische und indianische Elemente vereint. Das Hauptelement des Rituals ist die Inkorporation, wobei Medien spirituelle Entitäten (die in Linien eingeteilt sind) in sich aufnehmen (vgl. Cantor Magnani 1986: 61).

tenda

Übersetzt aus dem brasilianischen steht es für Bude: der religiöse Kultort der Umbanda.

terreiro

Der *Terreiro* versteht sich als eine religiös definierte Familie. Es ist ein Kultzentrum, das ein soziales und religiöses Netz bietet. In ihrer Organisation, ihrer Philosophie, ihrem traditionellen Wissen und ihrer rituellen Praxis weisen sie oft große Unterschiede auf (Hofbauer 1995: 181).

Xangó

Xangó ist der *Orixá* des Donners und der Gerechtigkeit, der in Brasilien mit dem Heiligen *Jerônimo* synkretisiert wird (Prandi 1996:25).

Zâmbi

Die bantische Bezeichnung für das höchste Wesen. Im Candomblé-de-Angola und in der Umbanda steht es für den höchsten Gott.

Abbildungsverzeichnis

- Abbildung 1-3:** Die Fox Schwestern: Kate Fox, Leah Fox und Margaret Fox. Bildquelle: www.prairieghosts.com/foxsisters.html
- Abbildung 4:** Das Haus der Fox Familie in Hydesville (New York). Bildquelle: www.prairieghosts.com/foxsisters.html
- Abbildung 5:** Die Untersuchung der Fox-Schwestern. Bildquelle: www.prairieghosts.com/foxsisters.html
- Abbildung 6-7:** Tischrücken als Modeerscheinung
- Abbildung 8:** Portrait von Allan Kardec. Bildquelle: www.wegbegleiter.ch 10.05 2004
- Abbildung 9:** Brasilianische Briefmarke mit dem Portrait von Allan Kardec. Bildquelle: ¹ www.correis.com.br
- Abbildung 10:** Darstellung der Dreiteilung des Menschen. Bildquelle: Illustration von Rudolf Steiner: www.dreigliederung.de/image/340-022022-1979-2 19.Okt. 2004
- Abbildung 11:** Darstellung der Reinkarnation. Bildquelle: www.vridavan.org/.../5Reinkarnationkarma.html 19.Okt.2004
- Abbildung 12:** Chico Xavier. Bildquelle: www.editoraideal.com.br/chico/cap_05htm 19.Okt. 2004
- Abbildung 13:** Spiritistische Buchhandlung in Santo André. Bildquelle: Eigene Fotoaufnahmen
- Abbildung 14:** Weihnachtsbasar der *Casa Joanna de Ângelis*. Bildquelle: Eigene Bildaufnahme
- Abbildung 15-27:** Mediunische Malerei in der *Casa Joanna de Ângelis*. Bildquellen: Eigene Bildaufnahmen 9.11.2003
- Abbildung 28:** *Passe*. Bildquelle: Eigene Aufnahme vom *Centro Espírita Seara das Fraternidades*
- Abbildung 29-30:** Räumlichkeiten für die Untersuchung. Bildquelle: Eigene Aufnahmen von der *Casa Joanna de Ângelis*
- Abbildung 31-32:** Behandlungsräume. Bildquelle: Eigene Aufnahmen von der *Casa Joanna de Ângelis*
- Abbildung 33-34:** Das kleine Tischchen mit Operationsinstrumenten. Bildquelle: Eigene Fotos vom *Centro Espírita Seara das Fraternidades*
- Abbildung 35:** Edson Dr. Hans inkorporierend. Bildquelle: Eigenes Foto vom *Centro Espírita Seara das Fraternidades*
- Abbildung 36-37:** Operationen am Perispirit. Bildquelle: Eigene Fotos vom *Centro Espírita Seara das Fraternidades*
- Abbildung 38-39:** Handauerlegung von Dr. Hans. Bildquelle: Eigene Fotos vom *Centro Espírita Seara das Fraternidades*
- Abbildung 40:** Nachbehandlung der Medien. Bildquelle: Eigenes Foto vom *Centro Espírita Seara das Fraternidades*
- Abbildung 41:** Eine Zuckerrohrplantage in Brasilien. Bildquelle: www.gmcweb.org/artigos/sugar.html
- Abbildung 42:** Opfertagen im *Santuário* von São Paulo. Bildquelle: Eigenes Foto

- Abbildung 43-47:** Xangó, Yemanjá, Omolu, Ogum. Bildquelle: <http://planeta.terra.com.br/arte/candomble/html/martinez.html>
- Abbildung 48:** Statuette Ogums. Bildquelle: Eigene Aufnahme von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 49:** Altar der „rechten Seite“. Bildquelle: Eigenes Foto von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 50:** Altar der „linken Seite“. Bildquelle: Eigenes Foto von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 51:** Statuetten von Exus. Bildquellen: Eigenes Foto von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 52:** Oxossi inkorporiert von Dona Olga. Bildquelle: eigene Aufnahme von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 53-54:** Statuetten von *Caboclos* als nordamerikanische Indianer. Bildquelle: *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 55:** Pai Benedito. Bildquelle: *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 56:** Statuetten von *Preto Velho* und *Preta Velha*. Bildquelle: eigenes Foto vom *Santuário da Umbanda (Santo André)*
- Abbildung 57:** Statuette von Exú, der als Lucifer dargestellt wird. Bildquelle: Eigenes Foto von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 58:** Exú. Bildquelle: Eigenes Foto von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 59:** Pombagira. Bildquelle: Eigenes Foto von *Centro Espírita Umbandista Pai Joaquim de Luanda –Casa dos Pretos Velhos*
- Abbildung 60:** Spielzeuge der Kindergeister. Bildquelle: Eigenes Foto von *Centro Espírita Umbandista Pai Joaquim de Luanda –Casa dos Pretos Velhos*
- Abbildung 61:** Fest der *Crianças*. Bildquelle: Eigenes Foto von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 62-63:** *Baianos* während der Konsultation, *Batida de coco* trinkend und Kokos essend. Bildquelle: Eigene Aufnahmen von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 64:** *Boiadeiro* von Dona Olga. Bildquelle: Eigenes Foto von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 65:** Sr. Osvaldo und Dona Olga. Bildquelle: Eigenes Foto von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 66:** Altar der „rechten“ Seite. Bildquelle: Eigenes Foto von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 67:** Altar der „linken“ Seite. Bildquelle: Eigenes Foto von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 68-69:** Kostüme der Kindergeister und Pombagiras. Bildquelle: Eigenes Foto von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 70:** *adja*. Bildquelle: www.ivic.ve/.../nombre_de_instrumento/adja.html
- Abbildung 71:** *Atabaques*. Bildquelle: Eigenes Foto von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 72:** *Ogãs* – Die Trommler. Bildquelle: Eigenes Foto von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*

- Abbildung 73:** Spirituelle Reinigung mit *pemba*. Bildquelle: Eigenes Foto von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 74:** *defumação*- Reinigung mit Weihrauch. Bildquelle: Eigenes Foto von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 75-79:** Habitusänderung bei Dona Olga vom Wachbewusstseinszustand bis zur Inkorporation. Bildquelle: Eigene Fotos von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 80-84:** Konsultationen mit Geistern. Eigene Fotos von *Tenda da Umbanda N. Sra. da Penha e Pai Benedito Abaluãe*
- Abbildung 85:** Das *centro* in Paraty. Bildquelle: Eigenes Foto von *Centro Espírita Umbandista Pai Joaquim de Luanda –Casa dos Pretos Velhos*
- Abbildung 86:** Der Altar in Paraty. Bildquelle: Eigenes Foto von *Centro Espírita Umbandista Pai Joaquim de Luanda –Casa dos Pretos Velhos*
- Abbildung 87-90:** *pontos riscados*. Bildquelle: http://usuarios.lycos.es/obalufon/pontos_riscados.htm
- Abbildung 91:** *Ponto riscado* an einer Holztafel. Bildquelle: Eigenes Foto von *Centro Espírita Umbandista Pai Joaquim de Luanda –Casa dos Pretos Velhos*
- Abbildung 92:** Ritualgegenstände eines Mediums. Bildquelle: Eigenes Foto von *Centro Espírita Umbandista Pai Joaquim de Luanda –Casa dos Pretos Velhos*
- Abbildung 93:** Medien im *centro espírita umbandista* in Paraty. Bildquelle: Eigenes Foto von *Centro Espírita Umbandista Pai Joaquim de Luanda –Casa dos Pretos Velhos*
- Abbildung 94-95:** Konsultation der *pretos velhos*. Bildquelle: Eigenes Foto von *Centro Espírita Umbandista Pai Joaquim de Luanda –Casa dos Pretos Velhos*

Bibliographie

Bastide, Roger

1953 Estudos Afro – Brasileiros. São Paulo: USP

Bastide, Roger

1971 As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a Uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo

Beer, Bettina und Fischer, Hans

2000 Wissenschaftliche Arbeitstechniken in der Ethnologie. Berlin: Dietrich Reimer Verlag

Birman, Patricia

1995 Fazer Estilo criando Gêneros. Possessão e Diferenças de Gênero em Terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora da Universidade de São Paulo

Brandão, Carlos Rodrigues

1987 Festim dos Bruxos. Estudos sobre a Religião no Brasil. São Paulo: Editora da UNICAMP

Bui, José Jefferson

1996 Estudo da Filosofia Espírita. São Paulo: Edições FEESP

Cantor Magnani, José Guilherme

1986 Umbanda. São Paulo: Editora Atica S. A.

Cantor Magnani, José Guilherme

2002 Duença mental e cura na Umbanda. Artikel publiziert in "Teoria e Pesquisa": Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos. Nr.40/41

Caroso, Carlos & Bacelar, Jeferson (Hrsg.)

1999 Faces da Tradição Afro Brasileira. Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida. Rio de Janeiro: Pallas Editora

Da Silva, Fábio Luiz

2003 Espiritismo á brasileira. Artikel: www.espacoacademico.com.br

Dias Câmara, Olinda A. und Da Silva, Carlos Eduardo (Hrsg.)

2001 O Centro Espírita por fora e por dentro. Roteiro e modelos de Documentos para a fundação e administração de uma Casa Espírita. São Paulo: Edições FEESP

Duden

1996 Deutsches Universal Wörterbuch. 3. Aufl. Mannheim; Leipzig; Wien; Zürich: Dudenverlag

Glazier, Stephen O. (Hrsg.)

2002 Encyclopedia of African and African-American Religions. New York, London: Routledge

Gonçalves da Silva, Vagner

1992 O Candomblé na Cidade. Tradição e Renovação. São Paulo: Dissertação de Mestrado/USP

Gruber, Stefan

1997 Afrobrasilianische synkretistische Religionen – eine Literatur und Feldstudie. Diplomarbeit an der Universität Wien

Herndl, Harald

2002 Synkretismus, Anti-Synkretismus und Reafrikanisierung im Candomblé von Bahia. Diplomarbeit an der Universität Wien

Hofbauer, Andreas

1995 Afro-Brasilien. Vom weißen Konzept zur schwarzen Realität. Wien: Promedia Druck- und Verlagsgesellschaft m.b.H.

Kardec, Allan

2000 Das Buch der Geister. Grundsätze der spiritistischen Lehre. 9. Aufl. Freiburg: Hermann Bauer Verlag

Kardec, Allan

2000 Das Buch der Medien. Ein Wegweiser für Medien und Anrufer über Art und Einfluss der Geister. 3. Aufl. Freiburg: Hermann Baumann Verlag

Kremser, Manfred

2001 Shangó Transformationen. Vom traditionellen Donnergott der Yoruba Zum digitalen Blitzgewitter im Cyberspace. Wien: Universitätsbibliothek (Habilitationsschrift)

Kremser, Manfred; Keller, Wittigo; Lechleitner, Hermann (Hrsg.)

1998 Selbstheilungskräfte. Die Quelle zur Stärkung und Heilung im eigenen Ich. Augsburg: Midena

Kreszmeier, Astrid Habiba

2002 Schritte des Lernens. Lehrjahre einer afrobrasilianischen Einweihung. St. Gallen: analog publications

Lewis, Ioan M.

1971 Extase religioso. Um Estudo Antropológico da Possessão por Espírito do Xamanismo. São Paulo: Editora Perspectiva

Lewgoy, Bernardo

2000 Os Espiritas e as Letras: Um Estudo Antropológico sobre Cultura Escrita e Oralidade no Espiritismo Kardecista. São Paulo: Tese de Doutorado da Antropologia/USP

Machado, Ubiratan Paulo

1999 Os Intelectuais e o espiritismo. Rio de Janeiro: Editora Ltda

Moos, Ute

2001 Spirituelles Heilen. Der schamanische Weg zur Gesundheit. München: Wilhelm Heyne Verlag

Negrão, Lísias Nogueira

Entre a Cruz e a Encruzilhada. Formação do Campo Umbandista em São Paulo. São Paulo: Ed. USP

Ortiz, Renato

1978 A Morte Branca do Feiticeiro Negro. Umbanda: Integração de uma Religião numa Sociedade de Classes. Petrópolis : Editora Vozes Ltda

Pai Cido de Òsun Eyin

2003 Acaçá. Onde Tudo começou. São Paulo: Editora Arx

Pavese, Armando

1998 Kontakt mit dem Jenseits. Augsburg: Weltbild Verlag

Prandi, Reginaldo

2001 Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras

Prandi, Reginaldo

1991 Os Candomblés de São Paulo. Avelha Magia na Metrópole nova.
São Paulo: Editora Hucitec

Prandi, Reginaldo

1995 Herdeiras do Axé. Sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo:
Editora Hucitec

Prandi, Reginaldo und Pierucci, Antônio Flávio

1996 A Realidade Social das Religiões no Brasil. Religião, Sociedade e
Política. São Paulo: Editora Hucitec

Rocha, Alexandre Caroli

2002 Poesia transcendente de Parnaso de além-túmulo. Unicamp
(Instituto de Estudos da Linguagem) www.feparana.com

Scharf da Silva, Inga

2004 Umbanda. Eine Religion zwischen Candomblé und Kardezismus – Über
Synkretismus im städtischen Alltag Brasiliens. Münster: LIT Verlag

Schmidt, Bettina E.

1995 Von Geistern, Orichas und den Puertoricanern. Zur Verbindung von Religion
und Ethnizität. Marburg: Förderverein für Völkerkunde in Marburg

Stoll, Sandra Jacqueline

1999 Entre dois Mundos. O Espiritismo da França e no Brasil. São Paulo:
Tese de Doutorado da Antropologia/USP

Teixeira, Antonio Alves

1974 Despachos e Oferendas na Umbanda. 3. Aufl. Rio de Janeiro: Editora
ECO

Trindade, Liana Maria Salvia

1985 Exu: símbolo e função. São Paulo: Tese de Doutorado de Ciências
Sociais

Valente, Aurélio A.

1938 Sessões práticas e Doutrinárias do Espiritismo. Rio de Janeiro :
Federação Espírita Brasileira

Vallado, Armando

2005 Iemanjá. A Grande Mãe Africana do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas

Vilas Boas Concone, Maria Helena

1987 Umbanda: uma religião brasileira. São Paulo: Tese de Doutorado á
PUC/SP

Wantuil, Zeus

1958 As Mesas Girantes e o Espiritismo. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira

Wantuil, Zeus und Thiesen, Francisco

1973 Allan Kardec. Meticulosa Pesquisa Biobibliográfica. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira

Wath, Cristina Fernandes (Hrsg.)

2006 3333 Pontos Riscados e Cantados. 5. Aufl. Rio de Janeiro: Pallas

Yamunisiddha Arhapiagha

1989 Umbanda. A Proto-Síntese Cósmica. Epistemologia, Ética e Método da Escola de Síntese. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix Ltda

Zeitschriften

Espaço Aberto. Boletim Informativo da USE Municipal de Santo André.
November/Dezember 2003

Espiritismo & Ciência

Ano 2, Nr. 9. São Paulo: Mythos Editora

Folha Espírita

November 2003. São Paulo: Editora Jornalística Ltda.

Jornal Espirita

November 2003. São Paulo: Federação Espírita do Estado de São Paulo

O Clarim. Órgão mensal de divulgação da Doutrina Espírita.

November 2003. Matão: Casa Editora O Clarim

O Trevo. Difusão do Espiritismo Religioso.

Ano XXXI – n°349 November 2003. São Paulo: Editora Aliança

Revista Espiritual de Umbanda

Ano 1- N°3. São Paulo: Editora Escala

Revista Internacional de Espiritismo

September 2003. Matão: Casa Editora O Clarim

Reformador. Federação Espírita Brasileira

November 2003. Brasília: Federação Espírita Brasileira

www - Bibliographie

www.spiritis.org

www.spiritis.org.de

www.lumiaresaopedro.com.br

www.occultopedia.com

www.macumba.de

www.paimaneco.com.br

www.prairieghosts.com/foxsisters.html

www.wegbegleiter.ch

www.espacoacademico.com.br/017/17cluiz.htm

www.correis.com.br

www.dreigliederung.de/image/340-022022-1979-2

www.vridavan.org/.../5Reinkarnationkarma.html

<http://sef.feparana.com.br/apost/unid49.htm>

<http://radioboanova.com.br>

www.feparana.com.br

www.espiritito.com.br/portal/artigos/gebm/o-tratamento-da-obsessao.html

www.novavoz.org.br/prg-008.htm

www.espirito.org.br/portal/artigos/diversos/mediunidade/tecnicas-de-curas.html

www.staette-der-heilung.de

www.gmcweb.org/artigos/sugar.html

<http://planeta.terra.com.br/arte/candomble/html/martinez.html>

www.pierreverger.org/en/pierre_verger/pesquisas_candomble.htm

www.ivic.ve/.../nombre_de_instrumento/adja.html

http://usuarios.lycos.es/obalufon/pontos_riscados.htm

www.yle.iya.nom.br/pontosRisc.html