

Das allgemeine Priestertum und die kirchliche Autorität bei Luther

von Ivar Asheim

1. Der Gedanke eines allgemeinen Priestertums der Gläubigen ist nicht nur als ein Hauptgedanke der Reformation zu bezeichnen, mit ihm verband sich vielmehr in der Reformation in einer ganz besonderen Weise die praktische Möglichkeit einer Reformation überhaupt. Sehr deutlich wird dies in Luthers bekannter Flugschrift "An den christlichen Adel" (1520), die für unser Thema eine Hauptquelle darstellt. In dieser Schrift begründet Luther geradezu die Möglichkeit einer Reformation in dem allgemeinen Priestertum. Das erste und grösste Hindernis, das Reformen im Wege stand, sah Luther darin, dass sich die Geistlichkeit gegen jede Reform versperrte. Ein fast unüberwindbares Hindernis wurde diese Haltung durch die allgemein verbreitete These, Reformen durchzuführen sei alleiniges Recht des geistlichen Standes. Dagegen gab es schliesslich nur *eine* Waffe und zu dieser Waffe greift Luther dann in seiner Flugschrift, um in diese äusserste "Mauer der Romanisten", wie er sich ausdrückt, eine Bresche zu schlagen: "alle Christen sind wahrhaftig geistlichen Standes"; kein Christ ist daher von der Teilnahme an einer Reformation ausgeschlossen; vielmehr ist es die *Pflicht* jedes Christen, die Initiative zu ergreifen, wo eine "Besserung" notwendig ist.¹⁾ Praktisch wird hiermit die Lehre vom allgemeinen Priestertum zur Basis der Reformation gemacht, ein historischer Sachverhalt, der dieser Lehre gerade in unserer Zeit, wo der Reformationsgedanke die Christenheit wieder zu erfassen scheint, neue Aktualität verleiht. Vielleicht wäre heute wie damals die Vorbedingung einer wirklich an die Wurzel gehenden Reformation, dass diese als Verantwortung und Aufgabe des *ganzen* Volkes Gottes²⁾ gesehen würde, und dass Laien und Geistliche in neuer Weise lernen würden, gemeinsam um die Erneuerung zu ringen.

2. Wenn man sich — mit dieser geschichtlichen Bedeutung der Lehre vom allgemeinen Priestertum frisch im Gedächtnis — an ein näheres Studium unseres Themas heranbegibt, muss man auf einige Überraschungen gefasst sein. Die erste betrifft die lutherischen Bekenntnisschriften. Die Vorstellung eines allgemeinen Priestertums der Gläubigen kommt in den Bekenntnisschriften so gut wie nicht vor. Wenn ich recht sehe, ist sie nur ein einziges Mal ausdrücklich genannt. Und diese eine Stelle findet sich nun

1) Cl. 1, 366 ff.

2) vgl. Cl. 1, 368, 15 ff. 30 ff.

ausgerechnet im *Tractus de potestate papa*³⁾, also in einer von Melanchthon verfassten Schrift — eine zweite Überraschung, wenn man sich erinnert, dass diese Vorstellung in der Theologie Melanchthons eine weit geringere Rolle spielt als bei Luther, ja dass Melanchthon sich gelegentlich über sie recht abschätzig äussern kann: die Lehre vom allgemeinen Priestertum gehöre zu den „gehässigen und unnötigen Artikeln, davon man in den Schulen zu diskutieren pflegt“.⁴⁾ Untersucht man nun diese eine Stelle etwas genauer, so muss man dazu sagen, dass sie (und mit ihr also die Bekenntnisschriften überhaupt, da sie ja die einzige Stelle in den Bekenntnisschriften darstellt) nur noch einen sehr reduzierten berührt wird, durchgehend nur sehr wenig von dem mit der Lehre hat, wiedergibt. In diesem Fall erklärt sich dies jedoch vom Textzusammenhang her, in dem ganz spezifische und klar abgegrenzte Themen wie Pfarrerwahl und Ordination zur Diskussion stehen. Unsere Lehre hat Aspekte, die in einem solchen Kontext nicht zum Vorschein kommen können. Wesentlicher im Rahmen unserer Überlegungen ist daher die Beobachtung, dass dort, wo in den Bekenntnisschriften das Verhältnis von Prediger und Gemeinde berührt wird, durchgehend nur sehr wenig von dem mit der Lehre vom allgemeinen Priestertum verbundenen reichen Vorstellungskomplex sichtbar wird.⁵⁾ Wenn man die Texte isoliert und abgesehen von ihrem geschichtlichen Hintergrund in der viel reicheren Reformationstheologie liest, wird man sagen müssen es ist eher das Bild einer typischen „Obrigkeitskirche“ als das Bild einer Kirche des allgemeinen Priestertums, welches einem hier entgegentritt. So begegnet uns z. B. in CA 28 das reformatorische ministerium verbi in der Gestalt der „geistlichen Obrigkeit“, wobei es für den Laien, genauso wie in seinem Verhältnis zu der weltlichen Obrigkeit, um die Alternative Gehorsam — Gehorsamsverweigerung geht.⁶⁾ Mehr als das, was mit diesen beiden Stichworten angedeutet ist, scheint man hier nicht über das Verhältnis von Prediger und Gemeinde auszusagen zu haben. — Nun wird selbstverständlich jeder, der sich der Situationsgebundenheit der Aussagen der Bekenntnisschriften bewusst ist und sich um eine historisch korrekte Interpretation bemüht, dieses Bild von dem historischen Kontext her mit eventuellen im Wortlaut des Textes fehlenden, jedoch stillschweigend vorausgesetzten Zügen ergänzen. So ist es in der Forschung üblich, zu sagen, die Lehre vom allgemeinen

3) Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, Göttingen 1952², S. 491 (*Tractatus* 69)

4) CR II, S. 183. Zit. nach *H. Storck*, *Das Allgemeine Priestertum bei Luther*, Th. Ex. heute, N.F. 37, München 1953, S. 3. Vgl. ferner *H. Lieberg*, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*, Göttingen 1962, S. 259 f., und *H. Fagerberg*, *Die Theologie der luth. Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965, S. 260 f.

5) Zur Kritik der Bekenntnisschriften an diesem Punkt vgl. *R. Prenter*, *Kirchens embede, Aarkus og Københava* 1965, S. 123; *E. Schlögl*, *Theologie der luth. Bekenntnisschriften*, München 1948³, S. 336; *E. Sommerlath*, *Amt und allgemeines Priestertum*, Schriften des Theol. Konvents Augsburgischen Bekenntnisses, 5, Berlin 1953, S. 40.

6) Siehe Bekenntnisschriften S. 123 f.

Priestertum sei, ohne *expressis verbis* genannt zu sein, in den Bekenntnisschriften doch überall *implicite* enthalten.⁷⁾ Dies mag zweifelsohne zutreffen. Trotzdem fragt man sich jedoch, was wohl das relative Schweigen der Bekenntnisschriften zu diesem Thema bedeutet. Und vor allem fragt man sich, welche geschichtlichen Auswirkungen dieses Schweigen in dem Gestaltwerden lutherischen Kirchentums gehabt haben mag. Hier ist nicht nur an die bekannten, schon früh nach dem Bruch mit Rom auftauchenden Anzeichen einer beginnenden neuen Klerikalisierung auf reformatorischem Boden zu erinnern.⁸⁾ Vielmehr fragt man nach den Faktoren, die insgesamt den allgemeinen Umgangsstil zwischen Pfarrer und Gemeinde in den Kirchen der Reformation⁹⁾ auch dort geprägt hat, wo man von direkter Klerikalisierung nicht reden kann. Selbstverständlich Vorausgesetztes, aber nicht ausdrücklich Ausgesprochenes geht der Nachwelt leicht verloren. Dies könnte auch im Blick auf wichtige Elemente des mit der Lehre vom allgemeinen Priestertum bei Luther verbundenen und im lutherischen Bekenntnis vorausgesetzten Gedankenkomplexes der Fall sein. Wenn es so wäre, dann bestünden gute Gründe, gerade nach diesen Elementen heute zu fragen und sie neu zu akzentuieren, um hierdurch womöglich etwas von der Frische und von der Dynamik des kirchlich-gesellschaftlichen Durchbruchs der Reformation zurückzugewinnen.

3. Welche Elemente sind nun aber in Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum enthalten? Nach einer klar abgegrenzten Systematik und einer nach der Ausarbeitung dieser Lehre ein für allemal feststehenden Begrifflichkeit darf man bei Luther nicht suchen. Die Situationsgebundenheit seiner theologischen Äusserungen lässt aus unserem Fragenkomplex bald dieses, bald jenes Moment hervortreten, und die bekannte Formulierungskunst des Reformators vermag es, immer neue Facetten sichtbar werden zu lassen. Wenn man versucht, alles in *einem* kurzen Satz zusammenzufassen, dann wird man mit Hans Storck, dem wir immer noch die umfassendste Darstellung unserer Thematik verdanken, sagen: die Funktionen des allgemeinen Priestertums decken sich bei Luther im Umkreis mit denjenigen des geistlichen Amtes.¹⁰⁾ Eine Funktionsverteilung zwischen Amt und allgemeinem Priestertum liegt bei Luther nicht vor. Der Versuch, die betreffenden Texte so zu interpretieren, lässt sich nicht durchführen. Sehr deutlich wird die beispielsweise in der Schrift "De instituendis ministris ecclesiae" (1523), wo Luther sieben Ämter aufzählt, die allen Christen gemeinsam sind: *verbi ministerium, baptizare, consecrare aut*

7) Siehe z. B. R. Prenter, o. a. O. S. 42

8) Vgl. hierzu W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, Bd. 1, München 1952, S. 311 ff.

9) Vgl. was R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. IV 2, Darmstadt 1959 (Lizenzausgabe), S. 456-462 über die aristokratische Verfasstheit sagt, welche die lutherischen Kirchen unter dem Einfluss der melanchthonschen Theologie erhielten.

10) o. a. O. S. 41

ministrare sacrum panem et vinum, ligare et solvere peccata, sacrificare, orare pro aliis, iudicare et decernere de dogmatibus.¹¹⁾ Luther sagt auch ausdrücklich, dass "wo ein Christ den Glauben hat, so mag er absolvieren, predigen und *alle andere ding thun* die einem Prediger zustehen."¹²⁾ Verkündigung, Sakramentsverwaltung, Fürbitte, Beichtthören — alle diese für uns so typisch "pfarramtlichen" Funktionen gehören bei Luther ebenso selbstverständlich mit zum Inhalt des *allgemeinen* Priestertums wie zum Inhalt des *besonderen* Amtes und stellen wesentliche Elemente unseres Sachkomplexes dar. Beachtenswert ist, dass der Reformator zu diesen "Funktionen" auch das *Leiden* hinzuzählt, als diejenige Form priesterlichen Opfern, für welches auf evangelischem Boden noch Platz ist. Er kann in dieser Beziehung eine einfache Gleichung vornehmen: "Wenn wir auch Priester sind, sollen wir auch opfern, *nämlich leiden*".¹³⁾ Eine charakteristische Zusammenfassung des haben wir z. B. in einem kurzen Satz aus einer Auslegung des 1. Petrusbriefes (1523). Hier heisst es, alle Christen haben "Macht und Befehl... , dass sie predigen und vor Gott treten, einer für den anderen bitte und sich selbst Gott opfern".¹⁴⁾ Das Vor-Gott-Treten, der Zugang zu Gott in Jesu Christi Namen und ohne geistliche Vermittlung, dieser konsequente Bruch mit jedem hierarchischen Prinzip also, ist zweifellos eines der wesentlichsten Elemente des allgemeinen Priestertums bei Luther. Man beachte jedoch den besonderen Rahmen, in den hinein dieses Element bei ihm — etwa in dem soeben zitierten Text — hineingehört und der eine allgemein-protestantische Deutung in Richtung einer blossen "religiösen Befreiung des Individuums" ausschliesst. Das Vor-Gott-Treten ist hier unlöslich mit der Aufgabe, "für den anderen" zu beten verbunden. Es erscheint in einem fast liturgisch klingenden Kontext, wobei der Dienst für andere im Mittelpunkt steht. Wie Paul Althaus treffend bemerkt: Priester ist man nach Luther immer für andere.¹⁵⁾ Dieser Dienstcharakter des allgemeinen Priestertums wird auch dort sichtbar, wo Luther — wie so oft — den Verkündigungsauftrag als das für das allgemeine Priestertum Wesentlichste kennzeichnet. Beispielsweise heisst es in der für unser Thema so zentralen Schrift "Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Macht und Recht habe, alle Lehre zu urteilen" (1523), dass alle Christen, weil sie Gottes Wort haben und "von Gott gesalbt sind", "so *sind sie auch schuldig*, das selb zu bekennen, leren und ausbreytten..."¹⁶⁾ Oder aber anderswo noch deutlicher: Die erste Aufgabe eines Priesters ist, dass er das Wort verkündige, "also sehen wyr, dass das erst und furnehmist ampt sey so wyr Christen thun sollen, das man verkundige die thugent Gottis."¹⁷⁾

11) WA 12, 180, 1-4

12) WA 10, 3, 395 (Predigt 1522)

13) WA 49, 714, 38 (Predigt 1545). Vgl. H. Störck, o. a. O. S. 18

14) WA 12, 308. Vgl. auch WA 15, 720 (Predigt 1524) und WA 10, 3, 395 (Predigt 1522)

15) Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1963², S. 271

16) WA 11, 412, 5-7 (Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen... 1523)

17) WA 12, 318 f. (Auslegung des 1. Petrusbriefes 1523)

Wenn man solche Texte betrachtet, muss einem auffallen, wie stark doch in ihnen allen das *aktive* Moment hervortritt. Man würde unmöglich diesen Texten gerecht werden, würde man im allgemeinen Priestertum eine mehr oder weniger *passive* Qualifikation oder aber ein Recht sehen, das je nach den Umständen in Anspruch oder nicht in Anspruch genommen werden kann. In diese Richtung hat man in lutherischen Arbeiten zur Theologie des Amtes bekanntlich bisweilen tandiert, indem man sich etwa das Verhältnis von Amt und allgemeinem Priestertum mit Hilfe von Distinktionen wie denjenigen zwischen "Fähigkeit" und "Würde" einerseits, "Vollmacht" und "Auftrag" anderseits zurechtzulegen versuchte.¹⁸⁾ Allerdings geht die gelegentlich vertretene These, dass das allgemeine Priestertum bei Luther "Amtscharakter" habe,¹⁹⁾ zu weit und entspricht weder Luthers Terminologie noch dem Sachverhalt. Es liegt bei ihm zwischen Amt und allgemeinem Priestertum eine echte Polarität vor, die damit gegeben ist, dass zum Amt eine besondere, äusserliche Berufung gehört: "Es ist war, alle Christen sind priester, aber nicht alle Pfarrer. Denn über das, das er Christen und priester ist, mus er zuch ein Ampt und ein befohlen Kirchspiel haben. Der beruff und befehl macht Pfarher und Prediger".²⁰⁾ Diejenigen neuen Untersuchungen, die behaupten, Luther habe immer eine besondere, göttliche Einsetzung des Amtes gelehrt,²¹⁾ dürften insofern recht haben, als Luther schon von Anfang an eine solche Einsetzung wenigstens stillschweigend vorausgesetzt hat, obwohl er sie erst seit dem Streit mit den Schwärmern betont und sich zu dieser Frage überhaupt ausführlicher und klar ausgesprochen hat.²²⁾ Aber mit der Hervorhebung der Notwendigkeit eines besonderen Amtes des Wortes und auch mit dessen Verankerung in einer göttlichen Einsetzung dürfte bei Luther das allgemeine Priestertum (und zwar auch nicht im Bezug auf die öffentliche Verkündigung!) keineswegs zu einer "grundsätzlichen Fähigkeit" reduziert sein. "Inhaber" des allgemeinen Priestertums zu sein, umfasst auch in dieser Hinsicht mehr als blosser Wählbarkeit für das Amt. Man kann das nicht bestreiten, wenn man wirklich auf den Grundton in Luthers Aussagen hört: Alle Christen haben "Macht und Befehl und *müssen thun*", heisst es z. B., "dass sie predigen und vor Gott treten..."²³⁾. Haben die Christen Gottes

18) Vgl. beispielsweise W. Brunotte, Das geistliche Amt bei Luther, Berlin 1959, S. 143 und 156

19) So J. W. F. Höfling, vgl. hierzu W. Brunotte, o. a. O. S. 145. Luther kann jedoch (was allerdings nicht ganz dasselbe ist) von einer in der Kirche zwischen dem Laien und der Geistlichkeit bestehenden "Gemeinschaft des Amtes" in der Kirche reden, siehe WA 8, 459, 21 ff. (Vom Missbrauch der Messe 1521)

20) WA 31, 1, 211, 17-20 (82. Psalm 1530). Vgl. WA 8, 250, 31-35 (Eyn widderspruch 1521)

21) Vgl. beispielsweise die oben angeführten Arbeiten von W. Brunotte und H. Lieberg

22) Siehe die Hinweise bei W. Elert, o. a. O. S. 299-301. Die Belege, die W. Brunotte, o. a. O. S. 118 ff. für die Frühzeit bringt, sind zwar für seine These überzeugend, zeigen jedoch auch, wie wenig die Einsetzung des Amtes in der Anfangszeit für Luther von Interesse war.

23) WA 12, 308, 4 (Auslegung vom 1. Petrusbrief 1523)

Wort und sind sie von ihm gesalbt, hörten wir vorhin, „so *sind sie auch schuldig*, das selb zu bekennen, leren und ausbreythen...“²⁴⁾. Es handelt sich ganz eindeutig nicht bloss um eine Fähigkeit, ein Können, sondern um eine Schuldigkeit, ein *Müssen*. Und dann um ein *evangelisches* Müssen, um einen mit dem neuen Leben gegebenen, unwiderstehlichen inneren Drang. Denn ein Mensch, der von Gott so reich beschenkt worden ist, dass er den Glauben empfangen hat, „ein solcher Mensch *kann nicht schweigen*,“ sagt Luther, „er muss den andern verkündigen und sagen, wie es ihm gungen ist, und bricht also heraus ins Evangelium“.²⁵⁾ Wo der „rechtschaffene Glaube“ ist, „da lässt der Geist dich nicht ruhen. Du brichst heraus, wirst ein Priester und lehrest ander Leute auch“.²⁶⁾

In Lutherinterpretationen, wo die gewaltige Dynamik solcher Texte nur gleichsam hinter einem Gitter von Abschirmungen, Abgrenzungen und Vorbehalten sichtbar ist, dürfte irgenwo eine Entgleisung vor sich gegangen sein, die ein unbefangenes Textlesen verhindert hat. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen scheint mit bei Luther, obschon keinen Amtscharakter, so doch ganz eindeutig einen *Auftragscharakter* zu haben. Wer Priester vor Gott ist, hat — und zwar in einem ganz allgemeinen und umfassenden Sinn — einen Verkündigungsauftrag. Zu dieser Feststellung zwingen Wortlaut und Grundton der Texte. Wenn man dies feststellt, muss man aber zusehen, dass man es im gleichem Augenblick nicht wieder zurücknimmt, wie es allzu oft geschieht. Es wäre eine Verkürzung der Ideen Luthers, wenn man sofort wieder eine Abgrenzung hinzufügen würde, wie etwa diejenige auf „den privaten Bereich“.²⁷⁾ Mit dem Schema „öffentlich“ — „privat“ wird man den Texten ebensowenig gerecht wie mit dem Schema „Fähigkeit“ — „Vollmacht“ oder auch mit einer Aufteilung in verschiedene Funktionsgruppen, welche auf das Amt bzw. das allgemeine Priestertum zu verteilen wären. Es gibt nämlich auch Texte, wo ausdrücklich „*öffentliche* Verkündigung“ mit dem allgemeinen Priestertum verbunden wird. Ein Beispiel findet sich in Luthers Auslegung des 1. Petrusbriefes und dann ausgerechnet dort, wo Luther den locus classicus unseres Lehrartikels, 1. Petr. 2,9, behandelt. In einem Textzusammenhang, der eindeutig vom allgemeinen Priestertum spricht, heisst es hier, dass er für uns „das furnemlichst werck“ sein soll, das yhr solchs *öffentlich verkündigt* und yderman ruffet zu dem licht, dazzu yhr beruffen seit“.²⁸⁾ Wie wäre es auch denkbar, dass Luther das „Herausbrechen des Neuen Menschen“, von dem wir vorhin hörten, sofort auf die private Sphäre wieder eingengt hätte? Es liegt in der Natur der Sache, dass sich ein solch lebendiger, innerlicher Drang nicht einengen lässt. Zum allgemeinen Priestertum bei Luther gehört zweifelsohne

24) WA 11, 412, 5-7 (Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen 1523)

25) WA 10, 3, 234 (Predigt 1522)

26) WA 10, 3, 311, 27 ff. (Predigt 1522)

27) So W. Brunotte, o. a. O. S. 138 und 142 und mehrere Stellen

28) WA 12, 319, 1-4 (1523)

auch die vollkommene Freiheit des christlichen Zeugnisses, welche keiner anderen Motivierung und Berufung als der biblischen bedarf, die Luther selber in solchen Zusammenhängen gern anführt: "Ich bin gleubig geworden, darumb rede ich".²⁹⁾

Diese These ist auch angesichts derjenigen Texte, wo Luther von der "Vollmacht im Notfalle" redet, gültig. Bekanntlich gibt es eine Reihe solcher Texte, wo dem Christen kraft des allgemeinen Priestertums das Recht zugesprochen wird, "im Notfall" (in necessitate) zu taufen, zu absolvieren und zu verkündigen.³⁰⁾ Gelegentlich kann Luther sich dabei darauf berufen, dass "Not alle Gesetze bricht"³¹⁾ Man würde jedoch seine ganze Art und Denkweise nicht treffen, wenn man solche Äusserungen juristisch und eng kirchenregimentlich auslegen würde. Luthers ganze Weise, sich auszudrücken, ist in diesen Äusserungen von einer Freiheit und Selbstverständlichkeit gekennzeichnet, die unvorstellbar wäre, wenn es sich für ihn dabei um die Frage gehandelt hätte, ob nicht dem Christen in bestimmten seltenen Ausnahmefällen das Recht zugebilligt werden müsse, etwas zu tun, was er eigentlich nicht tun darf. Nicht um eine notfalls zugebilligte streng kontrollierte und abegesicherte Dispensation handelt es sich bei Luther, sondern um die spontane Wahrnehmung einer selbstverständlichen Verantwortung. Die allgemein anerkannte Vorstellung von einem Notrecht ist für Luther bloss ein Mittel, auf etwas hinzuweisen, was viel grösser und umfassender als das Notrecht ist, nämlich auf die allgemeine Christenpflicht, dafür zu sorgen, dass das Evangelium seinen freien Lauf haben kann. Wo das Evangelium in seinem freien Lauf behindert wird, dort herrscht Not. Das Recht und die Pflicht des Christen ist, dasjenige zu tun, was für den freien Lauf des Evangeliums *notwendig* ist. Wenn man die Texte genau liest, spürt man, wie für Luther "Not und "Notwendigkeit" in dem genannten Sinne ineinander übergehen. Daraus ergibt sich mit Selbstverständlichkeit, dass der Verkündigungsauftrag des allgemeinen Priestertums nicht grundsätzlich auf den privaten Bereich abgegrenzt werden kann. Denn vielleicht verhält es sich in der aktuellen Situation so, dass das Evangelium gerade in der *Öffentlichkeit* in seinem Lauf behindert wird oder nicht dorthin hinausreicht, wohin es hinausreichen sollte. Gerade mit dieser Möglichkeit rechnet Luther. Es ist die Pflicht jedes Christen, sagt er, das Evangelium "öffentlich" zu verkündigen, und dies nämlich in dem Sinne, dass "wo ihr sehet, die das (scil. Gottes Wohltaten) nicht wissen, die selbigen sollt yhr unterwesen und auch lehren..."³²⁾

Nimmt man seinen Ausgangspunkt in der "Notwendigkeit" im eben genannten Sinn, dann versteht man auch besser, wie Luther

29) WA 11, 412, 8 f. (Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen 1523)

30) Siehe z. B. Cl. 1, 367, 23 (An den Adel 1520); WA 12, 191, 25 f. (De instituendis ministris 1523); WBR 7, 339, 31-33

31) WA 11, 412, 27 ff. (Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen 1523)

32) WA 12, 319, 1-4, 28 f. (Auslegung des 1. Petrusbriefes 1523)

dennoch dagegen polemisieren kann, dass jeder meint, er habe das Recht, in der öffentlichen Versammlung der Gemeinde das Wort zu ergreifen.³³⁾ Hier ist es nämlich nicht notwendig, dass jeder spricht, vielmehr würde daraus eine Unordnung resultieren, die den Lauf des Evangeliums nur stören würde. Es ist interessant festzustellen, wie oft Luther sich, wenn er von der *göttlichen* Einsetzung des Amtes spricht, gerade auf 1. Kor. 14,40 beruft, wo ja der *Ordnungsgesichtspunkt* vorherrscht, während er andere Stellen, die man eher für den Stiftungsgedanken anführen könnte, wie etwa Mt. 16,18 und die beiden Sendungsstellen Joh. 20,22f und 21,17, nicht auf das Amt, sondern auf das allgemeine Priestertum überträgt.³⁴⁾ Nur kurzschlüssig findet man hier ein Problem der Interpretation, und zwar dann, wenn man es für unklar hält, ob denn für Luther das Amt auf Zweckmässigkeitsüberlegungen beruht (es muss Ordnung herrschen) oder aber, unabhängig davon, auf der göttlichen Einsetzung. Für Luther fällt beides zusammen. Das Amt ist *mehr* als eine im Prinzip und in der Praxis diskutable Zweckmässigkeitseinrichtung; es hat sein Fundament in der Stiftung Gottes. Gott hat aber gerade das Amt *als zweckmässige Einrichtung* für die der ganzen Kirche aufgetragenen Verkündigung des Evangeliums gestiftet. Ohne dass dadurch eine prinzipielle Spannung entsteht, handelt daher das Amt im Auftrag Gottes und im Auftrag der Gemeinde.

Der Verkündigungsauftrag des Amtes erscheint so bei Luther in dem umfassenderen Verkündigungsauftrag, den die ganze Gemeinde hat, eingebettet. Wo "notwendig", in dem obengenannten Sinn, wird der Verkündigungsauftrag ohne weitere Legitimierung von jedem getauften Christen wahrgenommen. In der öffentlichen Versammlung liegt jedoch normalerweise kein solches Bedürfnis vor. Vielmehr würde man sich unnötig seinem Bruder aufdrängen, wenn man hier unberufen das Wort ergreifen würde. Luther sagt hier: wenn man sich an einem Orte befindet, wo *keine* anderen Christen sind, bedarf man keines anderen Berufes als des inneren Berufenseins von Gott; wo aber *auch andere* Christen sind, "da soll er sich selb nicht erfur thun, sondern sich beruffen und erfurzihen lassen, das er an stad und befelh der andern predige und lere".³⁵⁾ Man merkt, wie hier die Gefahr der Störung der Gemeinschaft durch eigenmächtiges Auftreten Luthers Perspektive bestimmt. Um diese Gefahr zu vermeiden und dem Evangelium freien Lauf zu lassen, ist das Amt von Gott gestiftet. Deswegen muss sich das Amt sowohl auf den Befehl Gottes als auch auf den consensus communitalis³⁶⁾ bei seinem Auftreten gründen. Auch das letztere ist für Luther wichtig. Niemand darf sich anmassen, ohne

33) Vgl. beispielsweise WA 30, 3, 522, 25-27 (Von den Schleichern und Winkelpredigern 1523)

34) Belege bei W. Brunotte, o. a. O. S. 127 und S. 135 f.

35) WA 11, 412, 15-34 (Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen 1523)

36) Vgl. Cl. 1, 504, 12 f. (de captivitate 1520) und WA 12, 191, 24 (De instituendis ministris 1523)

das Einverständnis der anderen den Auftrag auszuführen, der zugleich Recht und Pflicht aller ist.³⁷⁾

Daraus ergibt sich nun auch die Eigenart der Autorität des Amtes. Zweierlei ist hier zu beachten. Erstens: der Pfarrer ist nicht bloss ein Exponent der Gemeinde, er steht der Gemeinde gegenüber, da seine Vollmacht in der göttlichen Einsetzung seines Amtes ihr Fundament hat. Zweitens: trotzdem steht der Pfarrer nicht *über*, sondern *in* der Gemeinde, da keine seiner Funktionen und Vollmachten über das hinausgeht, was kraft des allgemeinen Priestertums der ganzen Gemeinde aufgetragen ist. Mit der ersten These ist eine Abgrenzung gegen voreiliges Übertragen von Analogien aus dem modern-demokratischen Denken auf die Ekklesiologie vorgenommen.³⁸⁾ Mit der zweiten wird eine deutliche Grenze gegenüber jeder auch noch so abgeschwächten hierarchischen Vorstellungsweise gezogen. Die erste Abgrenzung war für Luther nur in seiner Frontstellung gegen das aufkommende Schwärmertum aktuell. Die andere schärft er immer wieder ein. Man vergegenwärtige sich seine wiederholten, emphatischen Erklärungen, alle Christen seien gleicher Gewalt und es komme den Amtspersonen keine andere Gewalt über die Gemeinde zu, als diejenige, die diese freiwillig delegiere.³⁹⁾ Eine *eigene* Autorität, welcher die Gemeinde zu weichen verpflichtet wäre, besitzt das Amt nicht. In dieser Beziehung stehen Amt und Gemeinde vollkommen auf ein und derselben Ebene.⁴⁰⁾ Für Laien und Geistliche gilt: „eiusdem iuris sumus omnes“, Amtstautorität und Gemeindeautorität decken sich.

4. Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum enthält ein Element, dass das so bestimmte Verhältnis von Amtsautorität und Gemeindeautorität besonders deutlich macht, nämlich seine Vorstellung von einer *Vollmacht der Gemeinde, die Lehre zu beurteilen*. Da dieses Element in der Literatur oft übersehen oder ungenügend beachtet wird, wollen wir es jetzt etwas näher betrachten.

Wenn ich recht sehe, geht die Vorstellung, die Gemeinde habe Recht und Aufgabe, die Lehre zu überprüfen, hauptsächlich aus zwei Motiven hervor. Das eine Motiv bezieht sich auf den einzelnen Christen und liegt in dem reformatorischen Glaubensbegriff, der zwischen dem Glaubenden und Gott keine vermittelnde menschliche Instanz erlaubt. Mit dem tief persönlichen Charakter

37) Siehe z. B. Cl. 1, 367, 11 ff. 36-39 (An den Adel 1520); WA 8, 253, 29, 33 (Eyn widderpruch... 1521); WA 10, 3, 395, 40-396, 1 (Predigt 1522); WA 12, 191, 23 ff. (Die instituendis ministris 1523); Cl. 4, 270, 38-271, 3 (Von der Winkelmesse 1533)

38) Vgl. hierzu R. Prenter, o. a. O. S. 52 und G. Pedersen in Evangelium og sakramente, Festskrift til K. E. Skydsgaard, København 1962, s. 132

39) Siehe beispielsweise Cl. 1, 501, 25 f. (De capitivitate 1520); Cl. 1, 367, 35-39 (An den Adel 1520); WA 12, 189, 8-11 (De instituendis ministris 1523); Cl. 2, 385, 28-33 (Von weltlicher Obrigkeit 1523)

40) Siehe hierzu P. Althaus, o. a. O. S. 282

41) WA 12, 189, 8-11 (De instituendis ministris 1523)

42) Siehe hierzu K. G. Steck, Lehre und Kirche bei Luther, München 1963, S. 101

des Glaubens ist zugleich seine Unvertretbarkeit gegeben.⁴²⁾ „Ein Christ ist eine Person für sich selbst, er glaubt für sich selbst und sonst für niemand“.⁴³⁾ Damit ist gesagt, dass man in Glaubenssachen weder in eigener Person als Autorität auftreten darf noch umgekehrt irgendwelchen Autoritäten allein auf Grund der Autorität etwas abnehmen kann. Und das ist eine Frage von Heil oder Unheil, denn „Du wirst nicht durch wahre oder falsche Lehre eines anderen verdammt, oder gerettet, sondern allein durch deinen eigenen Glauben“.⁴⁴⁾ Der rechte Glaube „steht auf dem blossen Wort mit Verachtung aller Personen“.⁴⁵⁾ Als direktes, unvermitteltes Gottverhältnis muss er das. „Denn du musst nicht Luthers sondern Christus Schüler sein, und dist nicht genug, dass du sagest, Luther, Petrus oder Paulus hat das gesagt, sondern du musst bei dir selbst im Gewissen fühlen, Christum selbst und unerschütterlich empfinden, dass es Gottes Wort sei, wenn auch alle Welt dawider stritte...“⁴⁶⁾ Im Gewissen „will Gott allein sein, und sein Wort allein regieren lassen...“⁴⁷⁾ Damit ist für jeden Christen die Notwendigkeit eigener Überprüfung der Lehre im Lichte des Wortes Gottes gegeben. Luther begründet das gern mit dem Hinweis auf Joh. 6,45: „Sie werden alle von Gott gelehrt sein“⁴⁸⁾ oder aber er weist auf Joh. 10,27 hin: „Meine Schafe kennen meine Stimme“. Gegenüber allen Autoritäten ist es die Pflicht der Christen, zu „urteilen, ob sie Christus Stimme lehren oder des Fremden Stimme“.⁴⁹⁾

Das andere Motiv hinter diesem Element in der Lehre vom allgemeinen Priestertum bezieht sich auf die *Gemeinschaft* der Christen und ist mit der Vorstellung einer allen Christen gemeinsamen Verantwortung für die Verkündigung verbunden. Luther weist in diesem Zusammenhang gern auf 1. Kor. 14,30 hin: Wenn einer in der Gemeinde redet, und „jemand etwas bessers offenbart wird“, dann soll der erste schweigen und zuhören.⁵⁰⁾ Es ist eine Pflicht in der christlichen Kirche, aufeinander zu hören und sich voneinander gegenseitig korrigieren zu lassen. Davon sind auch die Geistlichen nicht ausgenommen. Gerade im Hinblick auf das Verhältnis von Geistlichen und Laien meint Luther, dass, wenn „ein geringen Mensch den rechten Verstand“ hat, „warumb soll

43) WA 19, 648, 19 (Ob Kriegsleute in seligem Stande sein können 1526). Siehe hierzu P. Althaus, o. a. O. S. 57

44) WA 12, 188, 16-19 (De instituendis ministris 1523)

45) WA 10, 1, 1, 131, 2 (Kirchenpostille 1522)

46) WA 10, 2, 23, 4-8 (Von beider Gestalt des Sakraments 1523). Siehe zu dieser Stelle K. G. Steck, o. a. O. S. 121

47) WA 8, 152, 1 f. (Von der Beicht 1521). Vgl. Cl. 2, 396, 29 ff. (Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen 1523)

48) Cl. 2, 399, 14 (Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen 1523); Cl. 1, 371, 4 f. (An den Adel 1520)

49) Cl. 2, 397, 9 (Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde... 1523); WA 12, 187 f. (De instituendis ministris 1523); WA 10, 3, 123, 11 ff. und 122, 20-24 (Predigt 1522)

50) Cl. 1 370, 39-371, 4 (An den Adel 1520)

man ihm denn nicht folgen?"⁵¹⁾ Dahinter liegt die biblische Vorstellung von dem einen Lieb mit den vielen, zum gegenseitigen Dienst berufenen Gliedern,⁵²⁾ von der *communitas christiana*,⁵³⁾ der christlichen Bruderschaft,⁵⁴⁾ in dessen Rahmen auch der Pfarrer seine Aufgaben ausrichten muss.

Die Notwendigkeit einer gegenseitigen Überprüfung ist mit der in der Kirche für keines ihrer Glieder ausgeschlossenen Möglichkeit des Irrtums gegeben, gegen die jeder Christ seine Hilfe aufzubieten verpflichtet ist.⁵⁵⁾ Angesichts dieser Möglichkeit ist das Vorhandensein oder Fehlen einer äusserlichen Berufung unwesentlich. "Ein Christ hat so viel Macht", sagt Luther, "dass er auch mitten unter den Christen ungerufen durch Menschen mag und soll auftreten und leren, wo er siehet, dass der Lehrer daselbst irrt".⁵⁶⁾ Die Gemeinde hat "nicht allein Recht und Macht... sondern (ist) schuldig bei der Seelen Seliggkeit", sich Irrlehrern zu entziehen und sie abzusetzen.⁵⁷⁾

Es kann auf den ersten Blick fast so aussehen, als nivelliere Luther damit den Unterschied von Amt und allgemeinem Priestertum, so dass am Ende Autorität und Bedeutung des Amtes sich vollkommen auflösen drohen. Das ist jedoch nicht der Fall. Bekanntlich gibt es bei Luther genug Stellen, wo er z. B. die grosse Bedeutung der *besonderen Berufung* in das Amt hervorhebt. Man denke etwa an die bekannte Stelle, wo er von sich selber sagt, er "müsste warlich zuletzt verzagen und verzweifeln in den grossen schweren Sachen, so auf mir liegt, wo ich sie als Schleicher hätte ohne Beruf und Befehl angefangen."⁵⁸⁾ Die äussere Berufung ist für den Diener des Wortes ein Anhaltspunkt in seinem Verhältnis zu sich selber und im Verhältnis zur Gemeinde. Luther misst dem grosse Bedeutung zu, dass sich der Prediger gegenüber der Gemeinde legitimieren kann.⁵⁹⁾ Auch hebt Luther hervor, dass der Prediger mit Vollmacht auftreten soll. Wir erinnern uns seines bekannten Satzes aus der Schrift "Wider Hans Worst", dass ein Prediger nach der Predigt nicht um Vergebung der Sünden beten soll, sondern "mit S. Paulo, allen Aposteln und Propheten trotzlich sagen: Hæc dixit Dominus."⁶⁰⁾ Des Predigers Wort ist als Gottes Wort ist als Gottes Wort zu empfangen. "Gottes Mund ist der

51) *ibid.* 371, 4-8

52) *ibid.* 368, 14 ff.

53) Cl. 1, 504, 13 (*De capitivitate* 1520)

54) WA 12, 189, 8-11; 191, 26 f. (*De instituendis ministris* 1523)

55) Cl. 1, 371, 8-10; 372, 12-14 (*An den Adel* 1520)

56) Cl. 2, 400, 9-11 (*Dass eine christliche Versammlung...* 1523)

57) *ibid.* 398, 33 ff.

58) WA 30, 3, 522, 3 (*Von den Schleichern und Winkelpredigern* 1523); vgl. WA 33, 551, 8-19 (*Wochenpredigten über Joh. 6-8* 1530-32)

59) Siehe z. B. WA 30, 3, 519 (*Von den Schleichern und Winkelpredigern* 1523)

60) Cl. 4, 347, 10-18 (1541)

Kirchen Mund".⁶¹⁾ Dies wird dann aber von Gottes Verheissung her ausgesagt. Es gilt kraft Gottes Wille und Versprechen, sich zu seinem Worte zu bekennen. Damit ist die Amtsautorität schon im Ansatz grundsätzlich relativiert. Nicht nur gilt sie nämlich dann selbstverständlich von der Voraussetzung aus, dass die Verkündigung mit Gottes Wort im Einklang ist.⁶²⁾ Vielmehr ist sie, so verstanden, eigentlich überhaupt nicht die Autorität derjenigen Person, die das Amt führt. Der Prediger ist nun "ein Knecht und Diener, nicht der Herr selbst".⁶³⁾ Wir sind nicht "magistri sacrae scripturae, sed simplices testes, discipuli et confessores".⁶⁴⁾ Wie K. G. Steck den Sachverhalt treffend zusammenfasst: "Die Herrschaft der Hl. Schrift in der Kirche lässt nach Luther denen, die sie weitergeben im Hören und Lehren, keine eigene Autorität, die sich als selbständiges Lehr-, Richter- und Entscheidungsamt bezeichnen liesse."⁶⁵⁾ Man könnte es auch so ausdrücken, dass es sich hierbei um eine Amtsautorität handelt, für welche bei ihren Äusserungen die *formale* Legitimierung gegenüber der *inhaltlichen* untergeordnet und nebensächlich bleibt. Denn diese Form von Autorität kann sich nur betätigen als Hinführung zur Heiligen Schrift, von der her alle Aussagen, die autoritative Geltung haben sollen, nachweisbar sein müssen.

Eingentlich ist es unverständlich, wie man mit einer solchen Lehre vom Amt dennoch an Begriffen wie "geistliches Regiment" oder "geistliche Obrigkeit" festhalten konnte — erwecken sie doch ganz andere Assoziationen hinsichtlich des Verhältnisses von Amt und Gemeinde als die soeben aufgedeuteten Grundgedanken. Autoritätsübung in der Gestalt von Hinführung zur Heiligen Schrift als einzige Norm und Quelle wird etwas ganz anderes als ein "Regiment" sein müssen, was man auch unter diesem Begriff verstehen mag; wesensgemäss muss sie ja auf Freiheit vor dem Worte Gottes auf der Seite des Hörenden, auf ein Überantworten zur inneren Mächtigkeit der vertretenen Sache selber auf der Seite des Lehrenden hinauslaufen. Autorität kann sich in diesem Rahmen nur als Hilfe zur Mündigkeit betätigen. — Eine Reihe von Stellen, sowohl bei Luther wie in den Bekenntnisschriften, machen denn auch klar, dass nur in einer sehr uneigentlichen Weise von "Oberkeit" und "Regiment" gesprochen wird. So heisst es im Tractatus unter Hinweis auf Mt. 18, 1-4 geradezu, die Prediger sollen "*nicht* Oberkeit suchen noch brauchen".⁶⁶⁾ Nach Luther heisst "regieren", "mit dem Evangelium dienen". Der Pfarrer "regiert über die Sünde", indem er die Sündenvergebung zusagt.⁶⁷⁾ Dies setzt klare Grenzen für die "Gewalt" des Pfarrers: sie reicht nicht weiter als

61) *ibid.* 347, 3 f. Vgl. WA 47, 227 f. (Auslegung von Joh. 3 und 4 1538-40). Zu diesen Stellen siehe K. G. Stecks Ausführungen o. a. O. S. 44 ff.

62) Vgl. hierzu WA 10, 3, 122, 20-24 (Predigt 1522)

63) WA 46, 500, 35 f. (Auslegung von Joh. 1 und 2 1537-38)

64) WA 40, 1, 120, 6 f. (Galaterkommentar 1531)

65) o. a. O. S. 63

66) Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, Göttingen 1952², S. 473, 20 (unter Hinweis auf Mt. 18, 1-4)

das Evangelium.⁶⁸⁾ Im Grunde kann und soll es unter den Christen *keine* Obrigkeit geben; die Christen sollen einander alle Untertan sein.⁶⁹⁾ Das Regiment der Priester und Bischöfe ist "nicht eine Obrigkeit oder Gewalt, sondern ein Dienst und Amt, denn sie sind nicht höher oder besser denn andere Christen".⁷⁰⁾ Wie konsequent und ernst Luther diesen Satz auffasst, dass Pfarrer und Gemeinde sich also auf derselben Ebene befinden — der Pfarrer ist nichts "Höheres" oder "Besseres" — geht daraus hervor, dass er es streng verbietet, dass jemand in der Beichte dem Pfarrer anders als "einem gemeinen Bruder" beichtet.⁷¹⁾ Wenn irgendwo, dann müsste es nach Luthers gesamtertheologischer Grundanschauung an diesem Punkt zum Ausdruck kommen, dass der Pfarrer *doch* eine grössere Autorität hat als das allgemeine Gemeindeglied. Denn wo die Sündenvergebung ist, dort "ist Leben und Seligkeit". Aber grössere Autorität — oder, wie sich Luther selber ausdrückt: grössere "Gewalt" — hat der Pfarrer nach seiner Auffassung gerade nicht. Hinsichtlich "Gewalt" sind alle Christen gleich, sie unterscheiden sich nur hinsichtlich des "Amtes", oder, wie es in der lateinischen Terminologie noch deutlicher wird hinsichtlich des *ministerium*.⁷²⁾ Die *Dienstfunktion selber*, die Aufgabe des Hinführens zum Worte Gottes, ist es, was der Pfarrer der Gemeinde voraus hat. Anders kann es nach Luthers nicht sein, wenn man es mit Mt. 23 ernst nehmen will, dass in der Kirche *einer* unser Lehrer ist, während wir alle *Brüder* sind. Worum es Luther geht, ist, dass der Pfarrer nicht aus der "christlichen Bruderschaft" heraustritt, als die er die Kirche versteht.⁷³⁾ Dies war die Anklage, die er in "De captivitate babilonica" gegen das römische hierarchische System richtete,⁷⁴⁾ und hier wird auch heute noch die Entscheidungslinie zwischen reformatorischen Glauben und jedem auch noch so versteckten Hierarchismus verlaufen.

5. Wir haben bisher das Autoritätsproblem wesentlich im Blick auf den mit der Einzelgemeinde gegebenen Rahmen erörtert. Diese Frage ergibt sich jedoch auch im grösseren Rahmen der Gesamtkirche. Vielleicht wird in diesem *letzteren* Rahmen das Problem heute, in einer Zeit, wo in den grossen weltbewegenden Fragen der Ruf nach der Stimme der Kirche in neuer Weise zu hören ist, *besonders* aktuell. Versuchen wir deswegen unseren Ge-

67) WA 34, 1, 320, 5; 323, 5-13 (Predigt 1531)

68) WA 10, 3, 121 F. (Predigt 1522). Siehe hierzu W. Elert, o. a. O. S. 302

69) Cl. 2, 385, 14 ff. (Von weltlicher Obrigkeit 1523)

70) *ibid.* 385, 28-30; vgl. WA 12, 189, 8-11 (De instituendis ministris 1523)

71) WA 8, 184, 27-29 (Von der Beicht 1521). Siehe hierzu P. Althaus, *Communio Sanctorum*, München 1929, S. 72

72) Cl. 1, 368, 9 ff. (An den Adel 1520); Cl. 1, 501, 22 ff. (De captivitate 1520)

73) Zu dieser Anwendung des Bruderschaftsgedankens unter Hinweis auf Mt. 23, 8-10, siehe WA 12, 189, 8-11 (De instituendis ministris 1523)

74) Cl. 1, 501, 19-21: "Hic perit fraternitas christiana". In der Stelle, auf die in der vorigem Anm. hingewiesen wurde, heisst es ähnlich: "Neque enim prmitit fraternitatis nomen et communio..." Vgl. auch Cl. 1, 367, 14 ff. (An den Adel 1520)

genstand auch von dieser Seite her in den Griff zu bekommen, indem wir Luthers Haltung zur Konzilsidee nachgehen. Vergegenwärtigen wir uns zunächst allbekannte geschichtliche Tatbestände.⁷⁵⁾ Wir wissen, wie Luther zuerst an das Konzil als höchste kirchliche Autorität appellierte, sodann aber von seinem theologischen Ansatz her und durch kirchengeschichtliche Studien zu der Einsicht gezwungen wurde, Konzile können irren und haben auch tatsächlich geirrt. Wieder ist es die alleinige Autorität der Heiligen Schrift, die Luther gegen jede kirchliche Instanz geltend macht, und zwar kann er auch in diesem Kontext von der Unvertretbarkeit des persönlichen Glaubens her argumentieren: wir "müssen auch *etwas mehr und Gewissers* haben für unsern Glauben, weder die Concilia sind; dasselbige Mehr und Gewissers ist die heilige Schrift."⁷⁶⁾ Demgegenüber wird die Frage nach Mehrheit oder Minorität, so quälend sie auch in der Praxis für denjenigen sein können, dem an der Gemeinschaft des Glaubens gelegen ist, doch nebensächlich; die wahre Kirche kann sich genausogern bei dem Einzelnen wie bei der Mehrheit befinden: "si enim solus essem in toto orbe terrarum, qui retinerem verbum, solus essem ecclesia et recte iudicarem de reliquo toto mundo, quod non esset ecclesia."⁷⁷⁾

Dieser Einzelne, der also eventuell als einziger die wahre Kirche ausmacht, braucht auch nicht ein Geistlicher zu sein. Wie in seiner Amtslehre so hat Luther auch in seiner Konzilslehre konsequent mit dem hierarchischen Denken gebrochen. Man soll, sagt er, "mehr einem Laien glauben, der Gschriff hat, denn dem Papst und Concilia ohne Gschriff."⁷⁸⁾

Es ist bekannt, wie die Notwendigkeit der Teilnahme von Laien in dem zu erwartenden Konzil von Luther im Zuge der Entwicklung seiner Konzilsideen immer mehr hervorgehoben wurde.⁷⁹⁾ Dabei konnte er an Ansätze bei mittelalterlichen Konziliaristen anknüpfen, die eine solche Teilnahme für möglich hielten; absolute Geltung hatte das hierarchische Prinzip also nicht im vorreformatischen Katholizismus. Auf dieser Linie gingen nun aber die Reformatoren weiter. So machte z. B. Melanchthon geltend, dass auf einem Konzil sowohl Laien wie Gelehrte zugegen sein müssten, da die Kirche aus Gelehrten *und* Laien besteht, und auf dem Konzil *alle* Glieder des kirchlichen Coetus vertreten sein sollten.⁸⁰⁾ Solche Forderungen einer "demokratischeren" Repräsentation, hinter denen natürlich das Motiv vom allgemeinen Priestertum der Gläubi-

75) Siehe zum Folgenden M. Seils, Das ökumenische Konzil in der lutherischen Theologie, in: Die ökumenischen Konzile der Christenheit, hersg. von H. J. Margull, Stuttgart 1961, S. 333 ff. und der Aufsatz von P. Meinhold in demselben Sammelband S. 201 ff: Das Konzil im Jahrhundert der Reformation.

76) WA 50, 604, 24-26. Siehe hierzu K. G. Steck, o. a. O. S. 90 f.

77) WA 42, 334, 30-32 (Genesisvorlesung 1535-45); vgl. WA 39, 1, 187, 21-24 (Die Disputation de potestate concilii 1536)

78) WBR 1, Nr. 192, 261-63 (1519)

79) Zum Folgenden siehe M. Seils, o. a. O. S. 337 f. und 333.

80) ibid. 341 f. und 368

gen steht, wurden seither ein selbstverständlicher Restanteil jeder lutherischer Konzilstheologie.⁸¹⁾

Trotzdem wäre es ein Irrtum, die Bedeutung der Lehre vom allgemeinen Priestertum für die Konzilstheologie *ausschliesslich* oder gar *vor allem* in der Forderung einer ekklesiologisch gesehen adäquateren Repräsentation erblicken zu wollen. Luthers Konzilskritik geht viel tiefer und macht die Konzilsidee zu einem weit komplizierteren und schwerer zu bewältigenden kirchlichen Problem als dasjenige der Einführung kirchlicher Demokratie. Man kann den Sachverhalt so formulieren, dass Luther, weit davon entfernt bloss eine sachgemässe Repräsentation zu verlangen, von seinem theologischen Ansatz her konsequenterweise zu einem *absoluten Bruch mit dem repräsentativen Prinzip überhaupt* geführt wird, wie er dies in kaum zu überbietender Strenge und Klarheit in der Disputation de potestate concilii (1536) darstellt.

In dieser Disputation, mit der wir uns daher etwas näher befassen müssen, unterscheidet Luther prinzipiell zwischen der *ecclesia repraesentans* einerseits und der *ecclesia vera* andererseits. Nur durch Zufall decken sich gelegentlich repräsentative Kirche und wahre Kirche; sie sind keineswegs von vornherein als identische Grössen zu betrachten: *Concilium est semper repraesentans Ecclesia... Sed per accidens est Ecclesia vera.*⁸²⁾

Damals wie heute wurde die Autorität des Konzils wie überhaupt der kirchlichen Instanzen mit der Verheissung eines besonderen Beistandes des Heiligen Geistes begründet. Diese Verheissung will nun aber Luther nur ganz allgemein auf die heilige, christliche Kirche des dritten Glaubensartikels gerichtet verstanden wissen. Die Vorstellung von eines auf besondere Individuen innerhalb der christlichen Kirche zum Unterschied von anderen bezogenen Verheissung lehnt er schlechtweg ab.⁸⁴⁾ Einzige Ausnahme bilden die Apostel. Ausser ihnen können niemand, also auch nicht etwa die *ecclesia repraesentativa*, sich auf eine *certa promissio* berufen, d. h. auf eine Verheissung, deren Erfüllung nicht nur im Blick auf die Kirche *generell*, sondern gerade im Blick auf *ihre* persönlichen Worte und Taten gewiss sei, so dass hierdurch die Unfehlbarkeit garantiert wäre.⁸⁵⁾ Wie alle anderen Christen nach den Aposteln, im Amt oder ausserhalb des Amtes, können auch die Bischöfe in ihrer Versammlung irren; wenn sie dies nicht tun, dann geschehe dies entweder durch den Verdienst irgendeines Heiligen unter ihnen oder aber durch Verdienst der Kirche, es ist keineswegs schon durch die Autorität ihrer Versammlung (*autoritate congregationis eorum*) gegeben.⁸⁶⁾ Denn auch die Heiligen können fallen, und Gott will nicht, dass wir unseren Glauben auf Menschen bauen sollen.⁸⁷⁾

81) Vgl. M. Seils Darstellung, o. a. O. S. 342 ff.

82) WA 39, 1, 187, 7-10

83) *ibid.* 187, 3-6

84) *ibid.* 184, 18-20

85) *ibid.* 184, 10-185, 7; 186, 5 ff.

86) *ibid.* 185, 28-35

87) *ibid.* 190, 7-17

Kirchliche, noch so demokratische Repräsentativität löst keine Probleme. "Congregari facile est", sagt Luther, aber etwas anderes ist, im *Heiligen Geiste* sich versammeln: ... in Spiritu Sancto congregari non possunt, nisi Apostolorum fundamentum secuti non suas cogitationes, sed fidei analogiam tractarint.⁸⁸⁾ Wir kommen also zurück auf das in der Heiligen Schrift überlieferte apostolische Wort als Grundlage und Horm der Kirche: "Nulla auctoritas post Christum est Apostolis et Prophetis aequanda". Im Verhältnis hierzu werden alle "Nachfolger" bloss Schüler, die sich am "fundamentum apostolorum halten müssen.⁸⁹⁾ Die Heilige Schrift ist, sagt Luther, "das unfehlbare Wort Gottes, das Konzil aber eine Kreatur dieses Wortes",⁹⁰⁾ weswegen Konzilsbeschlüsse bloss "ius humanum" sind, die man nicht als "ius divinum" mit einer besonderen Autorität ausstatten darf, welcher sich jeder fügen muss.⁹¹⁾

Man kann sich nach solchen prinzipiellen Ausführungen — ich habe sie gerade deswegen ziemlich breit dargestellt, damit wir diese Spannung empfinden sollten — und nach den sehr scharfen Urteilen, die Luther über manche Vorkommnisse und Ergebnisse aus der Geschichte der Konzile fällt, wundern, dass der Reformator in den Verhandlungen über die Einberufung eines Konzils in dem dritten Jahrzehnt des Reformationsjahrhunderts eine wenn auch vorsichtige, so doch positivere Haltung einnahm, als viele andere im evangelischen Lager, ja dass er auch in seiner späten grossen Konzilsschrift "Von den Konzilien und Kirchen" (1539) an der möglichen Bedeutung eines Konzils festhält.⁹²⁾ Wie kann Luther noch so spät und nach so vielen schweren Enttäuschungen nicht sondern sogar das Konzil den "grössten oder "höchsten" "Richter nur immer noch an einem Konzil ein gewisses Interesse zeigen, in der Kirche" nennen?⁹³⁾ Man muss beachten, wen Luther mit dem "höchsten Richter" meint. Selbstverständlich gilt dies, nach allem, was soeben ausgeführt ist, erstens nur iure humano, nicht iure divino. Aber auch innerhalb dieser Begrenzung denkt Luther nicht etwa in dem Sinne an ein höchstes Gericht, dass es dem Konzil vorbehalten sein sollte, gewisse Dinge zu *entscheiden*. Die Struktur der Ekklesiologie Luthers schliesst jeden Gedanken an gestufte kirchliche Entscheidungsvollmachten aus. Dies würde gegen seinen Grundsatz streiten, alle Christen seien "gleicher Gewalt". Aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist der Vergleich, den Luther in "Von den Konzilien" zwischen den verschiedenen "Ebenen" in der Kirche anstellt: Das Konzil, die Pfarrei und die Schule. Luther stellt sie im Prinzip auf *eine* Linie auf dieselbe Ebene.⁹⁴⁾ Es kann auf den ersten Blick nach Rhetorik aussehen, ist dem ganzen Textzusammenhang jedoch als ernst gemeinte, nur

88) *ibid.* 186, 18-22

89) *ibid.* 184, 7-23

90) WA 2, 288, 32 (Leipziger Disputation 1519)

91) WBR 1, Nr. 192, 126 f. (1519)

92) Siehe zu Luthers Haltung *M. Seils*, a. a. O. S. 337 f.

93) WA 50, 616, 27 ff; 617, 14 ff. (Von den Konziliis 1539)

94) *ibid.* 614-19; 651, 15, 35

sehr pointierte Darstellung eines grundsätzlichen Sachverhalts zu verstehen, wenn Luther hier diese Konsequenz seiner Gedanken ausdrücklich akzeptiert, ein Pfarrer, ja ein Schulmeister ("um von den Eltern zu schweigen") habe denn grössere Gewalt über seine Schüler als ein Konzil über die Kirche.⁹⁵⁾ So wie Luther denkt, liegen tatsächlich die Urteile, die ein Konzil über falsche Lehre fällt und die mit diesen Urteilen verbundene positive Bestimmung der rechten Lehre, auf vollkommen gleicher Ebene mit den entsprechenden Urteilen und Bestimmungen, die auf der Kanzel der Gemeindekirche oder aber in der Schulstube vom Lehrer ausgesprochen werden. Auf allen diesen "drei Ebenen" wird es sich doch zuguterletzt um ein und dieselbe Ebene handeln. Die Autorität, die in Funktion ist, ist in allen Fällen dieselbe, indem es sich in jedem Fall weder um mehr noch um weniger als um eine Hinführung zur Heiligen Schrift handeln kann. Der *Vorgang* ist also genau der gleiche, die entscheidende *Norm* oder *Inстанz* auch die gleiche und endlich ist das Gewicht des *Urteils* das gleiche, nämlich das Gewicht des Wortes Gottes selber. Voraussetzung ist dann natürlich — und hier fangen wohl für viele in unserer Zeit die Probleme an — die äussere Klarheit der Heiligen Schrift, die eigentlich nichts zu entscheiden übrig lässt und damit jeden Gedanken an kirchliche Entscheidungsvollmachten in Lehrfragen überflüssig macht.⁹⁶⁾ Die Lehre der Kirche ist für Luther nicht ein im Laufe der Jahrhunderte durch ständig neue Lehrentscheidungen erst zu errichtendes Gebilde. Sie ist etwas Gegebenes, sie liegt in der Heiligen Schrift schon vor und zwar in einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig lässt. Es kann sich in der Geschichte der Kirche deswegen nur darum handeln, diese vorgegebene Lehre zu verteidigen, und jede Instanz, die dies tut, steht hinsichtlich ihrer Autorität prinzipiell auf derselben Ebene.

Gerade in "Von den Konzilien" hebt Luther in sich wiederholenden Wendungen besonders klar hervor, die Aufgabe des Konzils sei nur, die alte Lehre zu verteidigen, dagegen keine neue Lehre zu beschliessen.⁹⁷⁾ In diesem Zusammenhang wird nun durch seine Bilder und der ganzen Austrucksweise klar, was er mit "höchstem Richter" meint. Luther denkt ganz einfach an die *grössere Reichweite*. Der Gedanke an einen Appell und die damit verbundene Vorstellung von höheren oder niedrigeren Entscheidungsvollmachten ist in dieser Schrift, wenn ich recht sehe, ganz und gar fallen gelassen. Luthers Fragestellung ist jetzt eine andere. Das Problem, welches er vor sich sieht und weswegen er immer noch an der Konzilsidee festhält, besteht darin, dass es Situationen geben kann, wo eine falsche Lehre eine so grosse Breitenwirkung erhalten hat, dass sie nur durch ein universalkirchliches Instrument bekämpft werden kann. Luther veranschaulicht es mit dem Bilde eines Feuerbrandes, der so gross geworden ist, dass die Nachbarn

95) *ibid.* 614, 28 ff.

96) Hierzu und zum Folgenden siehe K. G. Steck, a. a. O. S. 88

97) WA 50, 60, 7 ff; 618, 10 ff. (Von den Konziliis 1539)

hinzueilen müssen, um mitzulöschen.⁹⁸⁾ Luther denkt m. a. W. mehr in quantitativen als in qualitativen Kategorien, wenn er von einem "höchsten Gericht" spricht. Qualitativ stellt er das Konzil nicht etwa über die "lokalgemeindlichen Organe", Pfarrer und Lehrer. Und was die kirchliche Bedeutung betrifft, ist er eher geneigt, dasjenige, was auf Gemeindeebene geschieht, höher zu bewerten als die Arbeit eines Konzils. Dies gilt auch in Bezug auf die Lehre. Nach seinen Studien der Konzilsgeschichte ist Luther überzeugt, der "Kinderglaube", also der Katechismus enthalte mehr an christlicher Wahrheit als alle Konzilsbeschlüsse,⁹⁹⁾ und er meint, für die Verteidigung des wahren Glaubens sei nichts von so grosser Wichtigkeit als das, was Pfarrer und Schullehrer tun. Sie sind die "jungen, ewigen Konzilen", die "die Kirche erhalten".¹⁰⁰⁾ Dies ist auf dem Hintergrund seiner Theologie nur konsequent. Schon sein Glaubensbegriff *muss* zu dieser Folgerung führen. Denn, muss jeder "für sich selber Glauben", ist m. a. W. der Glaube unvertretbar, dann wird ja alles mit *denjenigen* Entscheidungen stehen und fallen, die dort geschehen, wo der einzelne Gläubige selber mit dem Worte Gottes konfrontiert wird. Demgegenüber sind Konzilsentscheidungen doch sekundär: sie können niemand seine eigene Entscheidung abnehmen, und sie haben auch als "Hilfe zum Glauben" nicht mehr beizutragen, als was die Predigt und der Unterricht beizutragen haben, ja, sie bedeuten *hierfür* eigentlich weniger. In der gegenwärtigen Debatte um die Einheit der Kirche wird bisweilen der fehlende Sinn für die Bedeutung des kirchlichen Amtes oder überhaupt das mangelnde Verständnis für die Notwendigkeit des Aufbaus autoritativer Instanzen in der Kirche als ein Hauptproblem und Hindernis auf dem Wege bezeichnet. Nach einer Vertiefung in unser heutiges Thema möchte man bezweifeln, ob protestantischerseits damit die Lage richtig beschrieben und beurteilt sein kann. Die Vorstellung von repräsentativen Instanzen, die im Namen der Kirche und für die Gläubigen Fragen der Lehre entscheiden, wäre mit Luthers Gedanken über das allgemeine Priestertum und die Autorität in der Kirche kaum zu vereinen. Vielmehr möchte man sagen, je mehr man sich im Protestantismus sei es in Bezug auf die Gemeindeebene, sei es in Bezug auf der Ebene des einzelnen Kirchentums oder in Bezug auf die *ecclesia universalis* — einer Vorstellungsweise und einer kirchlichen Struktur nähern würde, die mit repräsentativer Autorität rechnet, je weiter würde man sich von der Reformation entfernt haben. Allerdings sind nicht die Probleme und Schwierigkeiten zu verschweigen, die durch das Zuschliessen dieser Tür entstehen. Die eine Schwierigkeit, die im Bereich des Schriftverständnisses oder der Hermeneutik liegt, brauche ich nur anzudeuten. Es ist

98) *ibid.* 616, 23 ff.

99) *ibid.* 615, 3 ff.

100) *ibid.* 651, 36; 617, 20 f; 614, 31 ff. Zu dem Gedanken eines "Gemeindeaufbaus von unten her" als Voraussetzung für ein Konzil *F. W. Kantzenbach*, Auftrag und Grenze eines christlichen Konzils in der Sicht Luthers, in: Theologische Zeitschrift 1967, S. 130.

leicht zu sehen, wie dort, wo die eigene Überzeugungskraft der neutestamentlichen Botschaft in einem hermeneutischen Morast untergeht, die leere Stelle sofort durch allerlei andere Instanzen ausgefüllt wird, die der eizelne Gläubige mehr oder weniger auf Autorität hin zu akzeptieren angewiesen ist — sei es nur die durchschnittliche Volksreligiosität oder Gemeindefrömmigkeit. Das ist das Ende jedes reformatorisch verstandenen allgemeinen Priestertums. — Das andere Hauptproblem liegt in dem so oft gerügten, grenzenlosen neuzeitlichen Individualismus, welcher oft der Reformation als den geschichtlichen Ursprungs zur Last gelegt wird. Meines Erachtens jedoch nicht ganz zu Recht. Denn an diesem Punkt besass die Reformation eine Alternative, nur ist uns diese nachher verloren gegangen, vielleicht weil sie auch der Reformation mehr theoretisch als in der Praxis bekannt war. Die Alternative lag in der *gemeinschaftlichen* Seite des allgemeinen Priestertums. Diese war in der Reformation in voller Klarheit erkannt, nur gelang es nicht, sie in konkrete Lebensformen umzusetzen. Es ist in der Literatur mehrmals vermerkt worden, es fehle in den Bekenntnisschriften jede Andeutung, wie sich die Mitarbeiterschaft von Amt und Gemeinde realisieren könne. Was hier schriftlich fehlte, fehlte auch in der Praxis. Aber ohne jegliche Organe und Lebensformen kann eine Gemeinschaft, so klar sie auch theoretisch erkannt ist und so stark auch das gemeinschaftsbildende Motiv ansonsten ist, nicht existieren. Hier hätte der Protestantismus wohl heute die Aufgabe, was in der Reformation abgebrochen oder nicht entfaltet wurde, neu aufzugreifen. Vielleicht wäre hier ein Ausgangspunkt für die Überwindung von Schächen, sowohl auf der Ebene der Einzelgemeinde wie auf der Ebene der Gesamtkirche. Vielleicht wäre in der Einzelgemeinde ein wachsendes Verständnis für die Kirche als *communio*, als "christliche Bruderschaft", die Voraussetzung für das notwendige Wachstum im Blick auf Mitarbeiterschaft seitens der Gemeindeglieder einerseits und im Blick auf den neuen Umgangsstil des Pfarrers mit seiner Gemeinde, der heute gefunden werden muss, andererseits. Was die Gesamtkirche betrifft, dürfte ihr, etwa in Bezug auf das vorherrschende Lehrchaos, kaum durch irgendwelche auch noch so "protestantisch" verstandenen autoritative Instanzen geholfen sein. Anders sähen jedoch die Dinge aus, wenn ein neuer Sinn für die Notwendigkeit *gemeinschaftlichen* Ringens um die christliche Wahrheit und ein neuer Wille, gemeinsam für sie einzustehen, entstehen könnte.

Getraut im Namen des grossen Vaters Zambi

Eine Untersuchung zu den Amtshandlungen der sykretistischen Neureligion der Umbanda in Brasilien.

Am Sonntag, den 16. Juni 1968 griff der Bundestagsabgeordnete Jacinto Figueira Júnior in seiner Fernsehsendung "O Homem do Sapato Branco" in São Paulo den Fall einer umbandistischen Trauung in der "Liga Umbandista do Estado de São Paulo" auf, welche der Babalaô (Umbanda-Priester) Jau vollzogen hatte. Letzterem wurde in dieser Sendung der roemische Pater Julio Campo von der "Kirche zur Heiligen Familie von Vila Praia," konfrontiert, welcher behauptete, dass die Trauung bei der Umbanda keine rechtliche Gueltigkeit habe und dass er zukuenftig Umbandaanhaengern seine Kirche verbiete. Daraufhin kam es bei dem im Sendesaal anwesenden Publikum zu heftigen Tumulten und der Pater musste von der Polizei geschützt werden.

Damit ist die Problemlage gekennzeichnet, in welcher sich heute die christliche Kirche in Brasilien angesichts des ständigen Anwachsens der Umbanda befindet. Es ist ein gefährlicher Trugschluss, wenn man heute noch in christlichen Kreisen die Umbanda mit einem Achselzucken als folkloristisches brasilianisches Charakteristikum abtut, welches man besonders im Staat Bahia — dem Ursprungsort von Macumba und Candomblé — als Touristenattraktion pfllegt.

Es ist die Absicht dieser Untersuchung, an einem bestimmten Punkte aufzuzeigen, dass sich der sog. Umbandakult seit einigen Jahren in einer neuen Phase befindet, die der etablierten christlichen Kirche zukünftig mehr als gefährlich werden kann !

Neue Tendenzen

Wenn man die Geschichte afrikanischer Kulte in Brasilien verfolgt, welche durch die versklavten Neger mitgebracht wurden, so kann man eine doppelte Tendenz feststellen: den Zug zur sykretistischen Nivellierung und den Zug zum latenten Eindringen in das brasilianische Volksleben.

Vollzog sich dieser doppelte Prozess bis in unser Jahrhundert hinein auch nur schrittweise und fast unbemerkt, so wurden dadurch doch die Wurzeln für den unerwarteten Aufbruch dieses Kultes zu einer Religion in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts gelegt. In den vierziger Jahres wurden hierzu die ersten Schritte von Männern wie Paulo Menezes, Oliveira Magno, Leopoldo Bettiol

u.a. getan. Sie unternahmen erstmalig Versuche zur Kodifizierung der buntschillernden Umbandlehre, um eine Annäherung, der in tausend Splittergruppen bestehenden Candomblé- und Macumbakulte zu ermöglichen und sie dann weiter zur Religion der Umbanda zu reinigen.

Heute sind bei dieser Aufgabe vor allem führend Männer wie José Antonio Barbosa, Byron Torres de Freitas, Tancredo Silva Pinto, Erlon Dutra, Celso Rosa, der Bundestagsabgeordnete Attila Nunes, W. W. Matta e Silva u. a. Diese Männer sind zum Teil alle Präsidenten und Führer von umbandistischen oder umbandistisch-spiritistischen Föderationen und Unionen, wie auch Mitglieder des "Schriftsteller- und Journalistenverbandes der Umbanda von Brasilien" (Circulo de Escritores e Jornalistas de Umbanda do Brasil). Diese umbandistischen Führerpersönlichkeiten arbeiten in einer unermüdlichen Schriftstellertätigkeit darauf hin, dass Lehre und Kulthandlungen vereinheitlicht, modifiziert oder neugebildet werden, um ihre synkretistische Neureligion für möglichst weite Kreise akzeptabel zu machen. Trotz aller noch bestehenden Spannungen und Meinungsdivergenzen in vielen Fragen bei den verschiedenen umbandistischen Richtungen entsteht dadurch eine neue und grössere Durchschlagskraft der Umbandabewegung.

Man kann deshalb heute eine gewisse Konzentrierung des schon viele tausend Bände umfassenden umbandistischen Schrifttums beobachten. Ferner dienen diesem Ziel die Einrichtung von Schulen und Kursen für Medien und Chefs oder Priester und Priesterinnen, welche dann durch ein Diplom legitimiert werden, ein Terreiro oder eine Tenda (Kultstätte) zu eröffnen oder zu leiten.¹⁾ "Diplomierung" verbürgt für die Zukunft sowohl besser orientierte Chefs wie auch eine immer weiter fortschreitende Vereinheitlichung des Umbandakultes, seines Rituals und seiner Zeremonien. Ausserdem ist man dadurch in der Lage, unlauteren Elementen, welche

1) Zur Information sei ein Studienprogramm für Umbandapriester angeführt:

- a) Was ist Umbanda — Ihr Zweck, ihre Dogmen, ihr Ursprung, ihre Geschichte.
- b) Die 7 Linien oder originalen Vibrationen, Wesenheiten, Führer oder Beschützer. Verbindungen und Vermittler zwischen Linien: Synkretismus.
- c) Inkorporationen, Qualitäten der Geister, Mystifikationen. Studium der Kommunikationen.
- d) Okkulter Einfluss der Geister auf unser Leben, Tun und Denken. Umbandistische Morallehre: Pflichtregeln.
- e) Besessenheit und Verwirrungen durch Geister. Die Totengeister, die Exús, die Jenseitigen.
- f) Technik der Sitzungen, Sitzungen der Caritas, der (bösen) Einflussvertreibung, der Fortentwicklung.
- g) Verschiedenheit der Medien. Hellsehen, Psychographie. Die Pontos Riscados (= Symbolik).
- h) Elemente der magischen Esoterik. Sicherheitspunkte. Räucherungen, Psychische Kräfteladungen.
- i) Zusammenfassung, Wiederholungen.

Dieses Programm ist jedoch nur für die Grundausbildung gedacht. Weitere Ausbildung kann man dann z.B. an der "Initiationshochschule der Umbanda von Brasilien" in Rio de Janeiro erhalten .

die Umbanda durch Anwendung der sog. schwarzen Magie in Verruf bringen, das Handwerk immer mehr legen zu können.

Als jedoch wohl wichtigstes Moment kann nun aber dies angesehen werden, dass mit einmal neben "Gesangbüchern" (Sammlungen von sog. Pontos Cantados), Katechismen und Gebetsbüchern für die Hand der Umbanda-Adepten, zahlreiche Manuale und "Agenden" für die Chefs und Priester der Umbanda im Buchhandel angeboten werden und immer weitere Verbreitung finden.²⁾ Damit tritt heute die Umbanda in eine ganz neue Phase ihrer Entwicklung.

Nicht zu übersehen ist dabei, dass durch die Herausgabe dieser Anthologien und Manuale von den Umbandleitungen eine Erziehungsarbeit in den unteren Volksschichten geleistet wird, aus welchen der Grossteil der Umbandaanhänger stammt. Es wird jetzt unerlässliche Voraussetzung, dass zumindest die Priester und Priesterinnen alphabetisiert sein müssen, was bisher gar nicht so selbstverständlich war. Aber worauf es vor allem ankommt: durch die gemeinsamen Gebete, Gesänge und Kulthandlungen wachsen die verschiedenen, selbständigen "Terreiros" enger zusammen. Es geht hier jetzt um ein inneres Näherkommen und nicht bloss um ein notwendiges, welches seinen Ausdruck im Anschluss eines Terreiros an eine der verschiedenen Föderationen, Unionen oder Ligas fand.

So handelt es sich heute nicht nur mehr um einen harten Kampf der grossen Föderationen gegen die vielen "Frei-Terreiros", sondern vor allem um die Anklage der Verfälschung der wahren Umbanda. Der derzeitige Präsident der "Federação Espirita Umbandista do Estado do Rio de Janeiro", des "Supremo Conselho Sacerdotal Afro-Brasileiro" (Höchster afro-brasilianischer Priesterrat) und der "União Nacional dos cultos Afro-Brasileiros", Byron Torres de Freitas, erhob schon 1956 seine Stimme, dass "betrügerische Eindringlinge eine weisse Umbanda, eine Misch-Ubanda" usw. schaffen und damit das heilige Ritual änderten und die Umbanda kommerzialisierten.³⁾ Gegen diese falschen Terreiros, welche oft "Nachtlokalen" gleichen, wie Byron T. de Freitas sagt, wurde durch Inspiration die "Confederação Espirita Umbandista" gegründet, die für die Reinheit der Umbanda und ihrer Rituale sorgt.

In gleicher Weise fordert Celso Rosa, einen Nationalkongress der Umbanda, der den umbandistischen Schriftsteller- und Journalistenzirkel beauftragt, die Lehre und das Ritual der Umbanda zu reinigen und zu korrigieren, die sacerdotale Hierarchie festzulegen, eine Hochschule für Medien und Priester ins Leben zu rufen, ein

2) Als Wichtigste seien genannt:

José Antonio Barbosa, Manual dos Chefes de Terreiros e Médiuns da Umbanda, São Paulo 1961

Byron Torres de Freitas, Na Gira da Umbanda, Rio 1965

Byron Torres de Freitas, Guia e Ritual Para Organização de Terreiros de Umbanda, Rio 1966

Celso Rosa, Babalôs — Ialorixás, Rio 1967

W. W. da Matta e Silva, Umbanda de Todos Nós, Rio-S. Paulo 1960

3) Byron Torres de Freitas e Tancredo da Silva Pinto, Fundamentos da Umbanda, Rio 1956, S. 19f. wo sie sich gegen falsche Terreiros wenden.

Einheitsgesangbuch herauszugeben, den Ursprung und die Geschichte der Religion der Umbanda zu erforschen, für Religionsunterricht an Privat- und Staatsschulen (!) zu plädieren, das Familienleben zu ordnen, Amtshandlungen wie Trauung, Beerdigung etc. zu schaffen, usw.⁴⁾

Was sich so innerhalb der Umbanda in den letzten Jahren angebahnt hat und heute vollzieht, könnte man in Analogie als eine Art "ökumenischen Weg" bezeichnen. Man sucht das gegenseitige Gespräch, welches die Einheit fördern soll, und es entstehen tatsächlich neue, verbindliche Gemeinsamkeiten, die noch vor einem Jahrzehnt untenkbar gewesen wären. Die buntschillernde Neureligion der Umbanda soll den Andersgläubigen immer mehr als ein geschlossenes System, als die fortschrittlichste Religion unserer Zeit erscheinen.

Alle diese Schritte zur Vereinheitlichung bedeuten jedoch nicht, dass schon eine einheitliche und verbindliche Agenda zum Gebrauch in allen Terreiros eingeführt würde. Abgesehen von der zu erwartenden Opposition zahlreicher Umbandapriesters, die meist starke Führernaturen sind, will man auch der Phantasie dieser Führer bezüglich des Ablaufs einer Kulthandlung und ihrer rituellen Ausschmückung noch keine zu enge Grenzen setzen. Aber gerade eben weil die Kulthandlungen so stark variieren, werden die neuen Handbücher und Agenden zum Gebrauch empfohlen, um Gemeinsamkeiten zu schaffen.

DIE AMTSHANDLUNGEN

Zum wesentlichen einer Religion gehören die spezifischen Kulthandlungen. Durch sie wird der besondere Inhalt der betreffenden Religion in Aktion gesetzt. So bilden die verschiedenen Riten das lebendige Element des Kultus. Sie dienen einmal dem Brückenschlag zwischen dem Menschen und seiner Welt und den ihr inbärenten Mächten und zum anderen vor allem der Verbindung mit der jenseitigen Welt mit ihren Wesen- und Gottheiten. Durch diese Riten werden die dort vorhandenen Mächte gleichsam "kanalisiert" und sich ihrer "bemächtigt".⁵⁾ Neben der religiösen Begehung der Macht durch ihre Anrufung und Verehrung steht zugleich der Gebrauch der Macht durch magische Praktiken. Diese beiden Grundmöglichkeiten des Religiösen finden wir auch in den ursprünglichen Kulthandlungen der Umbanda vor.

1. Die originalen Kulthandlungen.

Die Religion der Umbanda ist eine reine Kultreligion. Kulthandlungen und Riten umfassen und prägen das gesamte Leben der Anhänger dieser Religion, wie näher gezeigt werden soll.

4) Celso Rosa, Babalôs — Ialorixás, Rio 1967, S. 19f.

5) Friedrich Götz, Der primitive Mensch und seine Religion, Guetersloh 1963, S. 189 ff.

Die unten aufgeführten Amtshandlungen bezeichnen wir als original, weil sie dem von Candomblé und Macumba übernommenen Gut zugehören, auch wenn sie im Laufe der Zeit zum Teil durch den Einfluss des Spiritismus und Katholizismus eine Modifizierung erfahren haben.

Allerdings sind diese originalen Kulthandlungen und Rituale so zahlreich und verschieden, dass wir sie hier gar nicht alle einzeln und eingehend aufführen können. Wir werden deshalb nur diejenigen beschreiben, welche am wichtigsten sind und im grossen und ganzen in allen Terreiros in mehr oder weniger ähnlicher Weise praktiziert werden.

Die umbandistischen Lehrbücher und Agenden unterscheiden bei diesen Kulthandlungen solche, die im Terreiro und andere, die im Freien ausgeführt werden.

a) Arbeiten im Terreiro.

Als Terminus technicus für die verschiedenen Zeremonien und Kulthandlungen wird allgemein von der Umbanda das Wort "trabalho" (Arbeit) gebraucht, d. h. man versammelt sich also nicht zu einer passiv erlebten Messe oder Hörgottesdienst, sondern zu einem aktiven Geschehen, zur "Arbeit", welche die Anwesenden total in Anspruch nimmt.

aa) Eröffnungszерemonie (Abrir a Tóca)

Da nach der durch den Spiritismus beeinflussten Lehre der Umbanda der Mensch nicht nur von seinen Schutzengeln und guten Geistern umgeben ist, sondern vorallem "böse" oder "rückständige" und noch nicht fortgeschrittene Geister auf ihn Einfluss zu nehmen versuchen, ist es nötig, dass jede Kulthandlung mit einer bestimmten Eröffnungszерemonie eingeleitet wird. Diese Eröffnungszерemonie hat den Sinn, das Terreiro für die niederen oder böartigen Geister zu verschliessen und die Anwesenden von den unreinen und bösen Einflüssen zu reinigen und sie dagegen zu feien.

Vor Beginn der Kultfeier sind alle aktiven Umbandamitglieder in einem durch eine Schranke oder Vorhang von den Besuchern und Teilnehmern getrennten Raum vor dem Altar versammelt; alle in weissen Kleidern und barfuss oder in Tennisschuhen. Durch das Wechseln der Kleider und Schuhe, welche nur bei den Kulthandlungen getragen werden dürfen, werden alle bösen Fluida und Unreinheiten der Strasse abgelegt.

In einem bestimmten Augenblick gibt der Chef oder die Chefin des Terreiros für die Trommler (Cambones) das Zeichen zum Beginn (manchmal wird auch eine Glocke geläutet). Dann begibt sich dies og. Mãe Pequena (Kleine Mutter; eine Hilfspriesterin) mit dem Räucherfass zum Altar, um ihn von oben nach unten und von rechts nach links zu beräuchern. Danach werden alle Mitwirkenden und alle Besucher einzeln beräuchert, um von

ihnen alle bösen Fluida zu vertreiben. Die Besucher sind angehalten, während des Räucherns zu beten.

Wichtig ist, dass auch gegen die Eingangstür geräuchert wird, um sie gegen die Einflüsse von aussen gleichsam zu verschliessen. Oft wird auch an der Tür eine Kerze angezündet und ein sog. Ponto Riscado (ein bestimmtes Symbolzeichen) mit weisser Kreide auf den Boden gemalt, um damit einen Schutzbereich im Terreiro zu schaffen. Dazu wird aus einem Glas, nachdem die "Mãe Pequena" davon getrunken hat, Schnaps zur Tür hinausgossen, wie auch in die vier Ecken des Kultraumes.

An diese unerlässliche Eröffnungszeremonie schliesst sich die Eröffnungshymne und Begrüssung der verschiedenen Orixás (göttliche Wesenheiten) an, welche bei diesem "Gottesdienst" präsent sein sollen.⁶⁾

bb) *Invokationsriten.*

Um die bestimmten göttlichen Lichthimmel und Wohnort der höheren Geister, herunterzulocken, bedarf es der besonderen Invokation.

Diese Invokation kann in mehr allgemeiner Form geschehen:

Quem vem, quem vem lá de tão longe?
São os nossos guias que vêm trabalhar
Oh, dai-me forças pelo amor de Deus, meu Pai
Oh, dai-me forças para os trabalhos meus.
(Wer kommt, wer kommt von dort so weit?
Es sind unsere Führer, die Arbeiten kommen
O, gebt mir Kräfte um der Liebe Gottes, meines Vaters willen
O, gebt mir Kräfte für meine Arbeiten.⁷⁾)

Oder man stimmt speziell für eine der verschiedenen Wesenheiten einen besonderen Invokationsgesang (Ponto Cantado) an, der die bestimmten Vibrationen erzeugt, welche nötig sind, um die Wesenheit zu zwingen, sich in einem Medium zu inkorporieren.

So ruft man den Ahnengeist, den Indianer (Cabloco) Pena Branca wie folgt :

Komm, o Caboclo,
Komm, Weisse Feder,
Komm arbeiten,
Komm und gib Hoffnung!
Du bist Caboclo,
Gib Glaube und Hoffnung!
Gib vibrierendes Licht!
Gib, "weisse" Macht! ⁸⁾

6) Der Terminus technicus hierfür heisst in der umbandistischen Fachsprache "baixar", was "herunterkommen" bedeutet und sich auf die Inkorporation der Geister oder Gottheiten oder Pretos Velhos oder Caboclos (die beiden letzteren sind Ahnengeister) bezieht.

7) s. A. Fontnelle, Fundamentos da Umbanda, Rio 1956, S. 16

8) ebd. S. 65

Bei diesen Beispielen von Invokationsgebeten wird schon deutlich, dass es sich hier nicht um Gebete im christlichen Sinne handelt, sondern um magische Beschwörungen.⁹⁾

Nach den neueren Handbüchern wird empfohlen, zuerst Oxalá (der kosmische Christus) anzurufen und dann erst die übrigen Orixás gemäss der umbandistischen Hierarchie, welche in die 7 Urvibrationen oder Linien, die Legionen, die Phalangen, die Unter-Phalangen und die Gruppen eingeteilt ist.

Mit der Inkorporation der Wesenheiten schliesst dieser Ritus ab.

cc) *Der Initiationsritus.*

Höchste Autorität besitzen bei der Umbanda die Priester und Priesterinnen (Babalaôs und Ialorixás), welche ihnen kraft ihrer Kenntnis der Geheimnisse der Umbanda gegeben ist. Darum spielt die Initiation eine ganz bedeutende Rolle. Von verschiedenen Umbandaführern wird starker Nachdruck daraufgelegt, dass die Initiationszeit wieder wie schon bei den ägyptischen Mysterienkulten mindestens sieben Jahre betragen solle, um profundere Kenntnisse vermitteln zu können. Heute werden wegen des starken Priestermangels die Neophyten oder "filhos und filhas de santo" (Söhne und Töchter des Heiligen) in meist kürzerer Zeit — oft nur in Wochen — ausgebildet.

Unter Initiation wird von der Umbanda eine bestimmte Einführungszeit in die Riten und Geheimlehren der Umbanda verstanden. Man zitiert das "Dicionário de Ciências Ocultas", wo es heisst: "Initiation ist eine Weise gradueller Erziehung, in welcher der Schüler in sich durch seine eigenen Kräfte transzendente Fähigkeiten entwickelt, von welchen er bis jetzt nicht einen Samen besass."

Dabei wird zwischen zwei Initiationsarten unterschieden: die der Kleineren und die der Grösseren Mysterien, wobei letztere die eigentliche Initiation für den Adepten bildet.

Das Umbanda-Wörterbuch von Erlon Dutra definiert so: "Die Initiation besteht in drei fundamentalen Dingen: 1. Ein profundes Wissen von den göttlichen Dingen, 2. Ein profundes Wissen von den okkulten Dingen, und 3. ein profundes Wissen von der Menschheit".¹¹⁾

9) Wir können in diesem Zusammenhang nicht näher auf diese interessante Frage eingehen, weil es hier einer gesonderten Untersuchung bedarf, die zeigt, dass es sich bei der Umbanda trotz aller Annäherung an die christliche Religion — wie wir es in der vorliegenden Darstellung weiter unten noch sehen werden — um einen zutiefst heidnischen Kern handelt, der seinen Angelpunkt im magischen Seinsverständnis des "primitiven" Menschen hat, das heute im modernen Menschen als Reaktion gegen Aufklärung und Ratio neu aufgebrochen ist.

10) Ausgabe "O Pensamento", São Paulo 1946, s. bei Byron T. de Freitas, Doutrina e Ritual de Umbanda, Rio 1958, S. 91 oder José A. Barbosa, a. a. O. S. 120

11) Erlon Dutra, Dicionário da Umbanda, S. Paulo, 1957

In allen Büchern und Schriften wird aber immer wieder betont, dass vom esoterischen Teil der Lehre und des Ritus nichts mitgeteilt werden kann, weil er dem Nicht-Initiierten verborgen bleiben muss. So kann hier auch vom eigentlichen Initiationsritus, der zu Beginn und zum Abschluss der Initiationszeit vollzogen wird, nur das mitgeteilt werden, was an verschiedenen Orten in den Manualen publiziert wurde, da solche Zeremonien auch öffentlich nicht zugänglich sind.

Der Initiationsritus wird etwa wie folgt vollzogen: In der ersten Phase macht der (oder: die) *ianô* (Novize) einen "despacho" (s. u.) für "Exu" (der Götterbote oder auch Teufel) mit den Speisen, welche ihn befriedigen. Der *Babalaô* präpariert einen Fetisch, wäscht und taucht ihn in Öl von *Dendê* (Frucht einer afrikanischen Palme, welche in Brasilien heimisch wurde), Honig oder Maisbrei. Die alten Kleider des (der) *ianô* werden nie mehr benützt, nachdem er (sie) das erste Bad aus heiligen Kräutern, das sog. *Amací*, welches vom Hals abwärts übergegossen wird, empfangen hat. Dann sitzt der Novize oder Novizin auf einen noch nicht benützten Stuhl vor dem Altar. Während ihm (ihr) nun der Kopf kahlgeschoren wird, vollzieht der Priester die Zeremonie der Tierschlachtung. Auf den kahlgeschorenen Kopf werden weisse Punkte und Kreise gemalt, wie auch auf Stirn und Gesicht. Dabei dröhnen die Trommeln (*Atabaques*) und der (die) *ianô* vollführt nun den heiligen Tanz bis sich sein (ihr) gewählter oder durch *Los* bestimmter *Orixá* manifestiert, ins *Terreiro* herabkommt, zu seinem (ihren) Kopf gelangt und er (sie) den Zustand des Heiligen erfährt. Das ist der Moment, in welchem der Novize (Novizin) in die "*Camarinha*" (ein besonderer, heiliger Raum oder Zelle im *Terreiro*, worin die Novizen 16-30 Tage isoliert verbleiben) geführt wird. Dort erfolgt durch den *Babalaô* oder die *Ialorixá* die Einweihung in die Mysterien der *Umbanda*.

Die zweite Phase bildet ein grosses, öffentliches Fest. An diesem sog. Namengebungstag präsentiert der Novize seinen bestimmten *Orixá*. In der Morgenfrühe des neuanbrechenden Tages danach werden die schmutzigen Kleider des Novizen in der nächsten Quelle oder Brunnen gereinigt. Der Novize bleibt jedoch noch bis zum folgenden Freitag in seiner Zelle. An diesem Tag besucht er zusammen mit dem *Babalaô* und anderen Mitgliedern des *Terreiros* in einer Wallfahrt eine katholische Kirche, um dort zu beten. Danach kehrt der Novize in sein Haus zurück. Er bleibt nun stets dem *Babalaô* im Gehorsam verpflichtet. Erst nach sieben Jahren kann er *Ebomin*, d. h. Medium werden, welches den Segen austeilen kann und welchem die übrigen "*filhos und filhas de santo*" untergeben sind.¹²⁾

Dieser von der *Umbanda* praktizierte Initiationsritus ist in fast allen seinen Elementen vom ursprünglichen *Candomblé*-Kult übernommen, wie er heute noch im Staat *Bahia* ausgeübt wird.¹³⁾

12) vergl. Byron T. de Freitas, a.a.O. S. 93f. und José A. Barbosa, a.a.O. S. 122 f.

Interessant ist nun im Zuge der Entwicklung zu sehen, dass z. B. J. A. Barbosa in seinem Manual diesen Ritus nur noch mehr oder weniger als Kuriosum anführt und rät, in Zukunft modernere und kürzere Rituale zu benützen. Ausserdem soll man sich mehr auf Anweisungen des eigenen geistlichen Führers (guia espiritual) verlassen, der den Grad der Vorbildung eines Novizen und seine physische Kraft usw. kennt.¹⁴⁾

Es bahnt sich hier erstmalig ein Verlassen des bisherigen orthodoxen Weges an und man steht den althergebrachten, überlieferten Riten mit einer gewissen reformerischen Freiheit gegenüber. Es wird uns dieses neue Verhalten in der Umbanda weiter unten noch deutlicher werden.

dd) *Der Embé-Ritus oder das Schlachtopfer.*

Da im vorhergehenden Abschnitt beim Initiationsritus das Schlachten von Tieren erwähnt wurde, so soll diese Zeremonie hier gleich angefügt werden.

Die Schlachtopfer werden entweder im Rahmen anderer Riten praktiziert oder für sich allein als Dank- oder Gelübdeopfer. Die Wichtigkeit des blutigen Tieropfers wird daraus abgeleitet, dass dasselbe sowohl im jüdischen wie auch afrikanischen Kultus eine zentrale Stellung innehatte. Es gibt deshalb auch in der Priesterhierarchie der Umbanda hierfür eine besonders beauftragte Person, den sog. Axogum, auch "Mão de Faca" (Messerhand) genannt.

Allerdings geht auch hier die Entwicklung dahin, dass man von diesen blutigen Opfern von Hühnern und Ziegen heute nicht mehr gerne spricht, obwohl für die sog. Despachos immer noch Hühner und Hähne geschlachtet werden. J. A. Barbosa behauptet jedoch, dass dieses blutige Ritual heute nur noch in den orthodoxen Terreiros weiterexistiere.¹⁵⁾ Auch Oliveira Magno ist dieser Ansicht, obwohl er sich sehr vorsichtig ausdrückte, als er gefragt wurde, was er vom Tieropfer halte. Er sagte: "Wir antworten, dass wir gegen das Tieropfer und einige Voraussetzungen der Rituale sind, denn wir sollen den Fortschritt begleiten; jedoch können wir es nicht lassen, seinen (sc. Tieropfer) Wert anzuerkennen."¹⁶⁾

Eine spezielle Ritualhandlung in Einzelheiten liegt nicht vor.

ee) *Der Wahrsage-Ritus.*

Einen breiten Raum nimmt bei der Umbanda das Wahrsagen ein. Es wird angewandt als Lebensberatung bei "Privatsitzungen" oder bei Kulthandlungen zur Befragung der Götter zu einem bestimmten Problem. Man beruft sich dabei auf das natürliche

13) vergl. Edison Carneiro, Candomblés da Bahia, Rio 1967, S. 116 ff.

14) s. J. A. Barbosa, a. a. O. S. 122 Fussnote 1

15) ebd. S. 108

16) Oliveira Magno, Ritual Prático de Umbanda, Rio 1961, S. 59

Verlangen des Menschen, einmal einen Blick in seine Zukunft zu tun. So führt Byron T. de Freitas in seinem Manual der Wahrsagekunst durch Muscheln schon Kain und Abel als Beispiele hierfür an; auch die alten griechischen Orakeln, die römischen Auspizien und Auguren, sowie die Zigeuner werden als Gewährsleute angeführt.¹⁷⁾ Auch Jesus wird hier ohne Scheu als Essener in die Gruppe der grossen Wahrsager eingereiht und gilt als Vorläufer des Genies Nostradamus. So konstatiert Byron T. de Freitas: "Das Wahrsagen der Zukunft ist ein dem menschlichen Geist inhärentes Streben".¹⁸⁾

Das Ritual ist allerdings weithin unbekannt, da es sich dabei um eines der Geheimnisse (*mironga*) der Umbanda handelt und an und für sich nur Initiierten zugänglich ist.¹⁹⁾

Als Kultobjekt dienen afrikanische Meersmuscheln, welche vorher geweiht oder "getauft" werden, indem jeder Muschel der Namen eines männlichen oder einer weiblichen Orixá zugelegt wird. Gewöhnlich sind es 16 oder 12 Muscheln, da sich die Umbanda auf 7 Linien gründet, welche in 12 Phalangen unterteilt sind.²⁰⁾

Nach ihrer Taufe werden die Muscheln im Altar aufbewahrt zur Verehrung.

Der Wahrsage-Ritus vollzieht sich nun etwa in folgender Weise:

Zuerst spricht der Babalaô ein kurzes Gebet zu seinem Guia (geistigen Führer), wie auch zu dem des Konsulenten. Dann nimmt er die 12 oder 16 Muscheln in seine rechte Hand und wirft sie zum ersten Mal, um festzustellen, ob die Absichten und Wünsche des Bittstellers ernsthaft sind und er angenommen werden kann.

Erst auf ein positives Ergebnis hin wirft der Priester die Muscheln ein zweites Mal auf den mit einer Tischdecke belegten Tisch und erkennt aus ihrer Figuration, welche durch den Einfluss der geistigen Kraft der anwesenden Orixás gebildet wird, die Lösung der in Frage stehenden Probleme.²¹⁾ Beim Werfen der Muscheln werden die für dieses Ritual bestimmten heiligen Worte gesprochen, welche aber nirgends agendarisch verzeichnet sind.

17) Byron T. de Freitas, *Os Orixás Falam no Jogo dos Búzios*, Rio 1966, 2. Ed., S. 14 ff.

18) ebd. S. 16

19) So findet sich im Handbuch von J. A. Barbosa (a.a.O. S. 122 ff.) z. B. nur ein kurzer Hinweis auf das Wahrsagen durch Muscheln, jedoch keine Beschreibung des Ritus; auch das neue Handbuch von B. T. de Freitas bringt im Grunde keine Erklärungen.

20) Es werden aber auch 7 oder 21 Muscheln benützt; scheinbar jedoch meist 16.

Die Namen der 16 Muscheln sind: 1. Eidi-Obé. 2. Ojecu-Meiji. 3. Jori-M. 4. Uri-M. 5. Orosê-M. 6. Nani-M. 7. Obará-M. 8. Ocairá-Meiji. 9. Egundá-Meiji. 10. Osé-M. 11. Oturá-M. 12. Oretê-M. 13. Ică-M. 14. Êtu-Rafan-Meiji. 15. Ache-Meiji. 16. Ogio-Ofun. Vergl. E. Dutra, a. a. O. S. 34.

21) In einem umbandistischen Katechismus (*Catecismos de Umbanda*, S. Paulo, o. J.) wird behauptet, dass jede Frage an die Muscheln nicht mit einem Wurf beantwortet werden kann, sondern bis zu drei Würfen erfordert.

Für die Interpretation der Figuren der geworfenen Muscheln ist auch die Position der einzelnen Muschel wichtig, d. h. ob sie liegt oder steht, "geschlossen oder "offen" ist; auch in welcher nummerischen Reihenfolge sie liegen.

Das Wahrsagehandbuch von Byron T. de Freitas gibt über die Bedeutung der einzelnen Würfe und die Kombination der gefallenen Muscheln genaue Auskunft. So bedeutet z. B. der erste Wurf bei 1 offenen und 15 geschlossenen Muscheln (Figur: Onicançan), dass jetzt Exú sowohl die gute wie auch die böse Magie repräsentiert, so ist er gewillt, uns gegen Böses zu verteidigen, wenn wir ihn gut zu behandeln wissen. Die Verteidigung durch den Exú ist sehr wichtig, denn die Konstellation des Wurfes kündigt Übles, nämlich: Raub, Ambitionen, Diskussionen, Feindschaften, Verlust bei Geschäften bis hin zum Ruin.

Der Bittsteller fühlt auch Schwierigkeiten seine Geschäfte zu verwirklichen. Diese Schwierigkeiten werden durch neidvolle Feinde hervorgerufen. Es ist deshalb nötig, Missverständnisse und Verwirrungen abzubauen, damit Exú den Bittsteller verteidigen kann. Darum wird geraten, folgende Sicherheitsmassnahmen zu treffen: "Drei Bäder an einem Tag, drei Weihrauchsorten benützen, drei Kleider wechseln, drei weisse Kerzen anzünden und drei Glas Wasser auf die Strasse giessen; das Haus dann vollständig beräuchern, danach die Asche auf die Strasse streuen und anschliessend nochmals sieben Glas Wasser hinterherschütten. Daraufhin macht man eine neue Befragung der Muscheln, um zu hören, was der Orixá sagt.²²⁾

Es wird betont, dass die aus dem Werfen der Muscheln resultierenden Anordnungen und Bestimmungen strikt befolgt werden müssen. Jeglicher Ungehorsam gegenüber den Entscheidungen der Muscheln bedingt böse Konsequenzen, weil damit der Wille der Orixás verletzt wird.

Voraussetzung für das Gelingen des Wahrsagens durch die heiligen Muscheln ist immer, dass der Körper und die Aura des Konsulenten "rein" sind, d. h. dass z. B. eine Frau nicht während der Menstruation die Muscheln befragen kann; auch nicht, wenn die betreffende Person am Abend zuvor sexuelle Beziehungen gehabt hat oder unter Alkoholeinfluss steht.

ff *Der Köperverschluss-Ritus (Fechamento do Corpo).*

Als praktische Hilfe gegen die bösen Einflüsse von aussen wird an den Umbandaanhängern der Ritus des Verschliessens des Körpers vollzogen.

Diese Zeremonie hat also den Zweck die betreffende Person gegen sichtbare und unsichtbare Fluide und Aggressionen zu schützen, d. h. sein Körper wird dadurch gegen Kugeln, giftige Bisse, Unfälle, Gefängnis usw. gefeit.

22) B. T. de Freitas, Os Orixás falam..., S. 39

Für diesen Ritus wird ein besonderer Tag im Jahr ausgesucht, meist ein "Grosser Freitag", d. h. einer der vier, welche auf Neumond treffen.

Als Kultgeräte braucht man ein neues Messer, eine Schüssel, eine Kerze von geweihten Wachs. Dazu kommt noch ein Tier, welches als Opfer im Freien oder im heiligen Bezirk (gongá) der Kultstätte dient. Während des Tieropfers werden entsprechende Ritualgesänge angestimmt und dem Adepten mit dem Messer feine Schnitte auf Stirn, Nacken, Rücken, Brust, Armen, Handflächen, Knien und Füßen beigebracht — oder heute nur noch angedeutet.

gg) *Der Fetisch-Weihe-Ritus (Assentamento de Orixá).*

Hier begegnen wir einem Tatbestand, der in Analogie zur Reliquie im römischen Altar das Vorhandensein des Fetisch eines bestimmten Gottes im Altar des Umbandaterreiros vorsieht.

Dieser Fetisch (otá) wird gemäss des betreffenden Orixás im Wald, im Heer, im Wasserfall oder im Fluss geholt. Es kann aber auch das Bild eines katholischen Heiligen sein. Dieser Fetisch wird aber so im Altar angebracht, dass er profanen Augen verborgen bleibt. Er repräsentiert das gegenwärtige und wirksame Sein des betreffenden Gottes.²³⁾

Diese aus der Natur geholten Otás sind entweder Steine (so die Otás von Xangô, Oxum und Iemanjá) oder sie sind aus jungfräulichen weissen Lehm, Kohle oder Holzkohle (so der Otá von Exú). Das Ritual der Weihe eines solchen Fetischs wird in Anlehnung an den Initiationsritus vollzogen. Der Otá wird durch das blutige Opfer eines schwarzen Bockes, Hahns oder einer Henne geweiht. Die Handlung wird dabei von entsprechenden Kultliedern begleitet. Ohne diese vollzogene Weihehandlung eines Otá darf kein Terreiro eröffnet werden. So fordern wenigstens die Umbandaführer.

Den Otás fällt nämlich neben der Aufgabe der Repräsentation des Gottes, dem das Terreiro geweiht ist, auch die Aufgabe zu, in den Terreiros die positiven Elemente anzuziehen und die negativen, wie Eifersucht, "böser Blick", Neid, Intrige usw. zu vertreiben.

b) *Arbeiten ausserhalb des Terreiros.*

Obwohl die wesentlichsten und wichtigsten Riten und Kult-handlungen im Terreiro vollzogen werden, so wird das taegliche Leben des Umbandaanhaengers von zahlreichen Zeremonien begleitet, die nicht an die Kultstaette gebunden sind, sondern im Hause des Umbandisten oder in der freien Natur an bestimmten Orten praktiziert werden.

Von diesen sollen die Wesentlichsten genannt werden.

aa) *Der Tausch-Ritus (Troca de Cabeças)*

Mit dieser Kulthandlung bietet die Umbanda ihren Anhaengern eine wichtige Lebenshilfe in Krankheiten und speziellen Pro-

23) Celso Rosa, a. a. O. S. 103 bringt hierzu als Leitspruch: "Wir machen uns kein Bild Gottes, sondern konservieren Seine Kraft bei uns".

blemen. Es geht bei diesem Ritual darum, dass eine Krankheit, Widerwaertigkeiten, schlechte Geschaefte, Familienstreitigkeiten, Zaubereien usw. Auf ein vierfüssiges Tier übertragen werden.

Man beruft sich bei dieser Kulthandlung nicht nur auf das Alter des Rituals, sondern — um es fuer Christen schmackhafter zu machen — darauf, dass auch Jesus eine solche Handlung vornahm, als er bei Gerassa (oder Gadara) der daemonischen Besessenheit von zwei Maennern befahl, in die in der Naehe wuehlenden Schweine zu fahren.

Die Durchfuehrung einer solchen Handlung wird von einer Befragung der heiligen Muscheln abhaengig gemacht.

Die eindrucksvolle Zeremonie wird im Haus des Kranken vollzogen. Im Zimmer befinden sich mit dem Kranken der Babalaô und seine Assistenten; alle in der vorgeschriebenen weissen Kleidung; dazu auch das Tier, das fuer den "Kopf-Tausch-Ritus" vorgesehen ist. Das Tier ist von einem schwarzen Tuch bedeckt, das vorher in "Epo" (Dendêöl) getaucht war.

Als erstes wird der "Ponto" des Omulú (des Hlg. Lazarus bzw. Gottes der Pocken und des Friedhofes) auf den Boden gezeichnet und eine Kerze angezündet, die zu einem Teil aus jungfraulichen Wachs, zum anderen aus Talg bestehen soll. Dann werden dem Kranken die Kleider ausgezogen, wobei man die besonderen Lieder der Totenzeremonie singt. Der Kranke wird mit Munginga (ein aus Mais zubereiteter Brei) bestrichen und dann am ganzen Körper mit Dendêöl eingerieben.

Anschliessend werden die Kleider und die Haare des Kranken an Irocô (Göttin der Bäume) übergeben, d.h. an der Wurzel eines in der Nähe befindlichen oder bestimmten Baumes wird ein Loch gegraben, Kleider und Haare hineingelegt und das Ganze wieder mit Erde bedeckt. Nun hängt das Leben des Kranken vom Leben des betreffenden Baumes ab.

Gleichzeitig mit diesen Gegenständen des Kranken wird auch gemäss der Totenzeremonie das betreffende, geopferte Tier begraben.

Während der nächsten sieben Tage bleibt der Kranke im Haus verborgen und niemand darf ihn besuchen. Nach diesen Tagen wird das Ritual der "Comida à Cabeça" ausgeführt. Über diese Zeremonie kann in der Literatur nichts Näheres erfahren werden. Nur soviel ist ersichtlich, dass hierbei neues Wahrsagen Tötung von Tieren, Gelübde und Opfer gemacht werden.²⁴

bb) *Allgemeinder Opferritus (Despachos)*

Der Ritus, der hier beschrieben werden soll, ist der häufigste und am meisten vollzogenste im Umbandakult. Täglich kann man den mit einem bestimmten Zweck dargebrachten Opfergaben in São Paulo an bestimmten Stellen in der Nähe von Terreiros und an wenig belebten Strassenkreuzungen begennen.

24) s. dazu Boaventura Kloppenburg, Umbanda no Brasil, Petrópolis 1961, S. 179f., der darüber auch kaum etwas Näheres aussagen kann.

Es gibt eine solche Anzahl von Anlässen, aus welchen dieser Ritus vollzogen wird, dass sie gar nicht alle aufgezählt werden können. Ebenfalls sind die Riten so verschiedenartig und mannigfaltig, dass wir nur eine Gesamtschau geben können.

Bei den Initiationsriten ist z.B. ein solches Opfer vorgesehen, welches der Novize zu Ehren seines Orixá bringt, dem er einmal geweiht werden soll.

Im allgemeinen dienen diese Opferriten sowohl guten als auch bösen Absichten, d.h. also, dass sie sowohl eine Waffe der Verteidigung gegen etwas als auch des Angriffes sein können. So kann ein solcher Despacho z.B. ein Verfluchungs- oder Zauberpfer sein, das sich gegen eine andere Person wendet. Andererseits kann es aber auch wieder ein einfaches Dankopfer für eine erlangte Heilung oder Wohltat sein.

Der Ort, an welchem ein solches Opfer dargebracht wird, haengt ganz von der Bestimmung und Absicht des Opfers ab. Es muss nicht immer eine Strassenkreuzung sein. Auch in Wohnhaeusern, Flüssen, Wasserfällen, am Meer, am Arbeitsplatz der bestimmten Person, der dies Opfer gelten soll, auf Friedhöfen, in Kirchen, im Wald usw. können diese Despatches dargebracht werden, jedoch niemals im umbandistischen Kultraum selbst! Die bei solchen Opfern dargebrachten Gaben sind: geschlachtete schwarze Hühner oder Hähne, Blumen (Lilien, rote Rosen, Jasmin), Getränke (helles Bier, Weisswein, Sekt, Zuckerrohrschnapps), Honig, Zigarren, Rollentabak (fumo), Reismehl, neue Lehmschuesseln, Kristallkelche, Kerzen usw.

Der jeweilige Opferort richtet sich nach der göttlichen Wesenheit, an die das Opfer gerichtet ist. So werden z.B. die Vibrationen der Iemanjá nur am Wasser bzw. am Meer erreicht. Deshalb werden die Opfer für Iemanjá nur am Strand dargebracht. Wichtig ist dabei, dass bei allen Opfergaben Preiszettel und Etiketten entfernt sein müssen.

Das Ritual sieht im allgemeinen so aus, dass der Opfernde zuerst zu Hause ein Bad nimmt (s.u.), um seinen Körper zu reinigen und dann ein Gebet spricht, um den Geist zu reinigen. Am Opferort begrüsst man den betreffenden Orixá mit Gebet und Hymnen. Mit einem sog. Darbringungsgebet werden dann die für die betreffende Gottheit in Frage kommenden Opfergaben in einer genau festgelegten Anordnung niedergelegt. Die Opfergaben dürfen jedoch nicht auf den Boden gelegt werden, sondern auf ein neues Tuch oder Papier in den liturgischen Farben der betreffenden Gottheit.

Von Bedeutung bei diesen Opfern ist auch die genaue Stunde, in welcher das Opfer gebracht werden soll. Alls beste "Opfer-Zeiten" werden angegeben: 5-7 Uhr; 12-13 Uhr; 15-18 Uhr und bei besonderen Opfern Mitternacht.

cc) *Der Bade-Ritus* (Banhos de Ervas oder Banhos de Descargo)

Ebenfalls nehmen im Leben des praktizierenden Umbandisten die vorgeschriebenen Bäder einen breiten Raum ein.

Diese vorgeschriebenen und verordneten Bäder haben nicht nur einen hygienischen und heilenden Hintergrund, sondern sie beruhen auf der magisch-spiritistischen Weltanschauung der Umbanda. Wie in den Naturreligionen ist auch für die Umbanda der gesamte Lebensbereich umgeben und durchdrungen von übelwollenden Einflüssen und Bedrohungen durch Geister und Menschen. Dagegen sollen diese Bäder schützen. Man führt den Gebrauch dieser Bäder auf die alten religiösen Traditionen der Inder (das Bad im Ganges) und der Essener zurück.²⁵ Durch solche Bäder können die Krankheiten des physischen wie auch astralen Körpers geheilt und vor Einflüssen bewahrt werden. So ist es z.B. Vorschrift, dass nach dem Besuch eines Kranken oder eines Friedhofes ein Ritualbad genommen werden muss, um die aufgenommenen bösen Geisteinflüsse wieder zu vertreiben.

Wichtig für die Zubereitung dieser Bäder ist die Kenntnis der entsprechenden Krauter und Wurzeln, welche zu bestimmten Jahreszeiten, Tagen und Stunden gesammelt werden müssen.

In den einschlägigen Devotionalienhandlungen der Umbanda und Macumba gibt es in reichster Auswahl bereits sämtliche präparierten Badezusätze zu kaufen. Mit solchen Bädern — Gebrauchsanweisung liegt bei — kann man die schädigenden Einflüsse bei Menschen, Tieren, Häusern, Autos und Omnibussen (!) vertreiben; oder das Bad des Xangô wirkt besonders bei Lehrerinnen; das der Iemanjá bei ledigen Mädchen und Witwen, die gerne heiraten wollen das des Orients bei Studenten und Philosophieprofessoren usw.

Das wichtigste Element dieser Badezusätze ist jungfräuliches Meersalz. Dieses wird den Kräutermischungen beigegeben. Für die Kräutermischungen kommen ca. 80 verschiedene Qualitäten von Kräutern in Frage, welche jedoch wiederum nur in der richtigen Zusammensetzung wirksam sind, weil sie einem bestimmten planetarischen Einfluss unterliegen und einer bestimmten "Linie" und Gottheit zugeordnet sind.

Der Baderitus wird so vorgenommen:

Zu Beginn nimmt der Betreffende ein gewöhnliches Wasserbad. Die Kräuterezutaten werden in 1 1/2 Liter Wasser gekocht und in einen Krug geschüttet. Abgekühlt schüttet man dann die Kräuterbrühe aus dem Krug vom Nacken abwärts über Rücken und Brust. Dabei muss darauf geachtet werden, dass kein Blatt und Sudrückstand auf der Haut verbleibt. Abtrocknen darf man sich nicht sofort, weil man damit die verdichtende Aktion der Kräuter bezüglich der positiven Fluida unterbrechen würde.

Bei dieser rituellen Baderemonie soll man am besten auf Holzkohle stehen; jedenfalls immer stehen und niemals sitzen oder liegen. Zuletzt wird dann die Badewanne oder Badeschüssel gereinigt und damit sind die unsauberen Einflüsse beseitigt.

25) vergl. W. W. da Matta e Silva, a. a. O. S. 230ff., der das Wort "Essener" auf das syrische "Assaya" zurückführt, das "Ärzte" bedeuten soll; im Griechischen den Therapeuten meint.

dd) *Der Weihrauch-Ritus* (Defumadores de Ervas Sêcas)

So wie Badezeremonien zum täglichen religiösen Leben des Umbandisten gehören, so auch der Gebrauch von Weihrauch.

Wir hatten erwähnt, dass zum Eröffnungsritual einer Kult-handlung das Verbrennen von Olibanum gehört. Dadurch sollen in den weihrauchgeschwängerten Terreiros vorallem bestimmte Nervenzentren der Medien angeregt werden, damit sie in den fluidischen Schwingungsbereich des "Beschützers" (guia) geraten.

Dieser Weihrauch-Ritus kann und soll aber an jedem beliebigen Ort vollzogen werden, da er reinigende Funktion ausübt und ebenso wie ein Ritualbad alles Negative von einer Person oder einem Ort fernhält. So schützt man sich durch das Verbrennen von Weihrauch gegen psychische und okkulte Krankheiten, niedere astrale Einflüsse, bewussten oder unbewussten Vampirismus, übelwollende Handlungen geistiger Feinde etc. Da sich die Weihrauchessenz mit dem atmosphärischen Äther mischt, wird sein Parfüm von den guten Geistern aufgenommen, so dass sie zur Hilfe eilen, alle negativen Elemente vertreiben und Schutz und Glück bringen.

Es ist aber nicht möglich, beliebigen Weihrauch zu nehmen, denn für jede Situation, jeden besondern Ort, jede besondere Person ist eine besondere Weihrauchessenz vorgeschrieben. Deshalb ist auch das Angebot von Olibanumpräparaten in den Umbandageschäften unübersehbar. Es gibt Essenzen für Studenten, Polizisten, Advokaten, Professoren, Reisende, Abgeordnete, Verlobte, heiratswillige Mädchen usw.

Wichtig ist immer die Zusammensetzung aus den verschiedensten Ingredienzen, weil nur sie den Erfolg verbürgt. Neben der Myrrhe werden zahlreiche aromatische Pflanzen benützt, zu denen Nelken, Muskatnuss und Zimmt gehören; dazu kommen noch die Leber vom Trockenfisch, geriebenes Kuhhorn, geriebene Kokosnuss, Knoblauchstroh u. æ.

Der Ritus ist teilweise sehr kompliziert und es bedarf dazu Spezialkenntnisse von Seiten des Babalaô.

Der Ritus zur "Entladung" (descarga) von Häusern und anwesenden Personen wird etwa in folgender Weise durchgeführt.

Man räuchert von den hinteren Zimmern eines Hauses im Schreiten nach vorne zur Eingangstür. Dabei trägt man in der linken Hand ein Glas Wasser und in der rechten das Weihrauchgefäß. Vor Beginn der Räucherungen werden jedoch drei Kerzen angezündet und dabei drei Gebete gesprochen, wovon sich eines an den herrschenden Engel des betreffenden Tages, eines an die göttliche Wesenheit, welche die Reinigungsarbeit ausführen soll, und das dritte an Gott Unseren Herrn richtet, um von ihm die Erlaubnis zu diesem Akt zu erhalten. Danach singt man dieses Lied:

"Meister Luis kam an,
oi Meister Luis kam herab,
Meister Luis kam an

26) so die Beschreibung in einem umbandistischen Katechismus.

um alle Übel mitzunehmen
von seinem Haus mit seinem heiligen Bezirk
in die Tiefe des Meeres, ê, ê."

Während des Gesanges erfolgt der Gang der Weihräucherung durch das Haus. Ist der Gang beendet, wird das Glas Wasser durch die Tür auf die Strasse gegossen, indem man dabei spricht: "Geh in die Meerestiefe oder an den Ort, den Gott dir bestimmt, damit du nichts Böses mehr anrichten kannst". Nun stellt man das Weihrauchfass hinter die Haustür bis es von selbst verlöscht. Die Aschenreste werden dann später in ein weisses Papier gewickelt und dieses Päckchen (gelegentlich) ins Meer geworfen, wobei man vor dem Werfen spricht: "Mit Erlaubnis!" Danach dann: "Meervolk, beachtet mein (oder: unser) Übel und gebt mir (oder: uns) Frieden und Wohlstand". Die Wirksamkeit wird erhöht, wenn man dazu noch sieben weisse Rosen, eine weisse Seife, eine Schachtel weissen Gesichtspuder für die Meereskönigin (Iemanjá) mit ins Meer wirft und spricht: "Ich schenke dies Euch, Königin des Meeres, damit Ihr mir Frieden, Gesundheit und Glück gebt und mein Ideal verwirklicht. Ich vertraue Euch."²⁷

ee) *Die Naturriten.*

Unter diesem Sammelbegriff sollen die Kulthandlungen aufgezählt werden, welche man in der freien Natur praktiziert.

Die theologische Konzeption der Umbanda ist pantheistisch ausgerichtet und deswegen wird auch bei einer sich heute "modernisierenden" Umbanda der Naturkult als ein gesundes Erbstück beibehalten. So kann J. A. Barbosa schwärmerisch ausrufen; "Die grossen Tempel der Umbanda sind hauptsächliche die Wälder, die Flüsse und Wasserfälle, die Berge und die Strände... welche schon einen Hlg. Franziskus von Assisi inspirierten und ihren Niederschlag in den Psalmen der Bibel fanden".²⁸

Waldriten.

Für die Umbanda ist der Wald das grosse medizinisch-magische Reservatorium, aus welchem sie die hauptsächlichsten Ingredienzen für das Olibanum bezieht.

Für die Sammlung der aromatischen und medizinischen Kräuter existiert ein besonders darin ausgebildetes Medium, welches den Titel "A mão de Ifó" (Die Hand von Ifó) trägt. Es ist z.B. nötig, dass man für die Kräutersammlung die genauen Tage und den Mondstand kennt. Vorwiegend werden die Kräuter bei Sonnenaufgang gesammelt. Doch soll das Medium vorher ein Reinigungsbad genommen und ein entsprechendes Gebet gesprochen haben. Ausserdem ist es ratsam, aus dem Buch des Predigers Kap. 3 die Verse 1-8 zu lesen. Während des Sammelns dürfen die Gedanken nur auf hohe und edle Dinge gerichtet sein.

27) Die Beschreibung dieses Rituals bei Oliveira Magno, Camba de Umbanda, Rio 1937, S. 116

28) s. J. A. Barbosa, a. a. O. S. 181

Neben seiner Aufgabe als Reservatorium dient der Wald auch als Stätte des Opfers. Hier können die Opfer entfernt und verborgen vor fremden Augen ausgeführt werden. Als Vorschriften gelten, dass bei einem Opfer am Spätnachmittag die Sonne noch nicht unter dem Horizont stehen darf; bei abnehmendem Mond dürfen keine Opfer vollzogen werden, ausser mit ausdrücklicher Genehmigung des "Geistfuehrers".

Vor jedem Opfer muss ein Reinigungsbad genommen und ein Gebet gesprochen werden, dass der gewünschte Orixá das Opfer annehmen möge. Zum Ort des Opfers begibt man sich dann schweigend. Nach vollzogenem Opfer wird wieder ein Gebet gesprochen oder gesungen und der göttliche Schutz erbeten, der Orixá gegruesst und sich mit diesen Gedanken schweigend zurückgezogen.

Das Opfer für die männlichen Caboclos, welche hauptsächlich den Wald bewohnen, besteht aus Lehm Pfeifen, Zigarren und einem Fleischgericht mit Reis. Die weiblichen Caboclas ziehen Blumen, Honig und Erfrischungsgetränke vor, denn Tabak und Alkohol würde ihnen gegenüber Respektlosigkeit bedeuten

Gartenriten.

In den Gärten und Kulturpflanzungen werden hauptsächlich die Opfer für die Gottheiten der "Linie" Yori und Ibeji (Cosme und Damian), d. h. für die "Kinderlinie" dargebracht. Am besten eignet sich für die Opfer die Zeit von 5-7 Uhr morgens. Das Opfer soll aus Bonbons in einem weissen Papierteller bestehen. In einem öffentlichen Park wird das Opfer immer am Kinderspielplatz niedergelegt.

Kapellenriten.

Die Gottheit Oxalá (der grösste aller Orixás; gleich Jesus) liebt ihre Opfer in kleinen Feld- oder Waldkapellen zu empfangen. Als bestes Opfer wird Geld genannt, welches dann einem Bedürftigen, der des Weges kommt, gehören soll.

Die Münze oder der Geldschein wird neben die Tür auf den Fussboden gelegt. Dabei kann ein Zettel mit den Worten hinzugefügt werden: "Es gehört dir, Bruder. Bete ein Vater-Unser für mich und meine Familie".

Wasserfallriten

Von den afrikanischen und indianischen Vorfahren wurden die Wasserfälle als "Altäre der Reinheit" verehrt. Auch heute noch gilt bei der Umbanda das herabfallende Wasser als die grösste Quelle der Reinigung für die Körper der Medien. So wird darauf hingewiesen, dass kein Medium seine "Arbeit" in einer Kultstätte beginnen kann, ohne sich dem "Ritual des Wasserfalles" unterzogen zu haben, d.h. das Medium muss ein komplettes Bad nehmen, um sich psychisch zu reinigen, damit es danach frei von irdischen Fluida in den Kult eintreten kann.²⁹

29) ebd. S. 193 f.

Dieser Wasserfall Ritus gehört also auch zu den Initiationsriten der Medien, weil es nur nach Vollzug dieses Reinigungsba-des in den priesterlichen Dienst der Umbanda treten kann. Das Wasserfallbad soll dann vom Medium monatlich bei Mondschein wiederholt werden.

Am Wasserfall wird Inhaçã, die Herrin des Wassers, angebetet. Das Opfer für sie besteht aus einem Zweig, an den verschiedene Blüten in verschiedenen Farben gebunden sind. Der Zweig wird direkt dort niedergelegt, wo der Wasserfall auftritt. Im gleichen Augenblick spricht man auch ein Gebet.

Strandriten

Hierbei handelt es sich hauptsächlich um Zeremonien zu Ehren von Iemanjá, der Merresgöttin.

Am Tag der Iemanjá (entweder der 2. Februar; nach dem christlichen Kalender der Tag "Unserer lieben Frau von den Seefahrern"; oder nach anderen der 8. Dezember, dem Tag von "Mariä Empfängnis") begeben sich die Gläubigen in einer Prozession singend an den Meeresstrand. Teilweise fährt man mit Booten auf das Meer hinaus, um dort die Opfertgaben in die Wellen zu werfen.

Die Opfertgaben sind hauptsächlich weisse Rosen ohne Dornen, Seife, Muscheln, Bänder, Gesichtspuder usw. Die Gaben werden in eine mit weissem Papier ausgelegte Holzschale oder auch in kleine selbstgefertigte Schiffchen getan und nach der siebten Welle dem Meer übergeben. Manche Babalaôs behaupten, dass die "Arbeit" am Strand nie nachts geschehen dürfe, sondern nur gegen Morgen, da das Meer sonst die Opfertgaben zurückgibt. Doch widersprechen dem die Strandfeste an diesen Tagen, welche bereits am Abend beginnen.

Bergriten

Der Blitz- und Donnergott Xangô ist auch der Gott der Berge und Gesteine (Deshalb gilt der Meteor als wirksamster Fetisch). Das Opfer für ihn besteht aus sieben Kerzen aus reinem Wachs, sieben Zigarren, sieben Streichholzschachteln, sieben Papierbechern, sieben Flaschen dunklen Malzbiers, sieben weissen Nelken und Honig. Das Opfer wird auf ein weisses Papier gelegt, und zwar in der Mitte die Nelken, darum herum die brennenden Kerzen und die Papierbecher mit Bier; zur Seite jeden Bechers eine Bierflasche; als äusserster Ring dann die Zigarren und Streichholzschachteln. Dies alles wird jedoch noch von einem Ring aus Honig eingeschlossen.

Wer sich kein solches "reiches" Opfer leisten kann, hat die Möglichkeit nach Bedarf zu kürzen. Bier muss jedoch immer dabei sein!

Fluss- und Seeriten

Diese Riten unterscheiden sich kaum von denjenigen, welche am Meer und an den Wasserfällen praktiziert werden.

Neben Iemanjá gilt das Opfer hauptsächlich der Cabocla Yara, die als eine Prinzessin oder Flussnixe mit grünen Haaren vorgestellt wird.

ff) *Prozession*

In einem letzten Punkt sei noch auf die Prozessionen hingewiesen, die nach umbandistischer Lehre als wichtige externe Kollektivriten angesehen werden.

Bei den Prozessionen handelt es sich um einen "liturgisch-ritualistischen, feierlichen Zug", sagt J. A. Barbosa.³⁰ Die Bedeutung der Prozessionen liegt darin, dass damit die kollektiven, positiven Kräfte voll zur Geltung kommen und diese die übelwollenden Gegenkräfte neutralisieren. Dies hat man schon in der Antike gewusst.

Die Prozession wird von den Trompetenbläsern angeführt. Ihnen folgen die sog. Feuerwerker, die in gewissen Abständen Raketen explodieren lassen.³¹ In einigen Metern Abstand kommt dann die Fahne oder Standarte des Terreiros, begleitet von zwei Trommlern. Nun folgen in hierarchischer Ordnung — vom Novizen zum obersten Trommler oder von der Novizin zur Initiierten — alle "filhos" und "filhas da fé" (Söhne und Töchter des Glaubens), langsam und halblaut bestimmte Gebete singend. Hinter ihnen geht der "Mão-de-Ofá", d.h. der Weihrauchschwinger, unterstützt von zwei Kollegen. Jetzt folgen nebeneinander drei "Mães de Santo" (Heilige Mütter); dahinter die sog. Kleine Mütter mit zwei "Filhas-de-Fé", in der Hand eine Glocke. Nun erscheint der getragene Altar mit der Statue einer Gottheit, geschmückt mit echten und künstlichen Blumen. Dahinter schliesst sich ein Chor und die Menge der Freunde und Sympathisierenden an.

Man unterlegt neuerdings diesen Prozessionen im Blick auf die roemische Kirche auch den Sinn eines Wunschritus von grosser Kraft, um damit für die Allgemeinheit vom Aruanda Gunst zu erlangen, so z.B. Regen nach einer langen Trockenperiode; gute Ernteaussichten; Schutz gegen Hagel, Überschwemmungen und andere metereologische Phänomene; Hilfe gegen Epidemien usw.

Nach diesem Überblick über die originalen Riten und Kulthandlungen der Umbanda wollen wir uns nun der neueren Entwicklung zuwenden, die teilweise mit den alten Überlieferungen bricht.

2. *Die assimilierten Kulthandlungen.*

Man kann heute mit Erstaunen feststellen, dass die Entwicklung der Umbandareligion noch lange nicht abgeschlossen sein wird. Die Umbanda ist eine völlig "offene" Religion, möchte ich sagen, die auf ihrer afrikanisch-indianisch-spiritistischen Basis ungeheuer beweglich und adaptionsfreudig ist. Es geht dies daraus hervor, dass in neuerer Zeit Versuche auftauchen, Amtshandlungen der römischen Kirche zu übernehmen und sie zum

30) ebd. S. 201

31) Krach und Lärm gehört mit zum romanischen Lebensstil. Deshalb sind in Brasilien bei Vorbeimärschen, Kundgebungen, Hochzeiten, Geburtstagsfeiern usw. Raketen unabdingbares Attribut.

Teil neben den originalen — das Wort sehr weit gefasst — Kulthandlungen in den Ritus einzubauen.

Diese neueren und neuesten Kulthandlungen sollen zuerst in ihrem Ritus dargestellt werden, um dann aus dieser Entwicklung Schlüsse und Folgerungen für das innere und äussere Wachstum der Umbanda ziehen zu können.

Es handelt sich bei diesen neuen Kulthandlungen hauptsächlich um die Einführung von sieben Sakramenten in Analogie zur römischen Kirche.

a) *Die Taufe.*

Bisher wurde bei der Umbanda unter dem Begriff "Taufe", wenn er überhaupt vorkam, stets die Initiation eines Mediums verstanden. Allerdings besteht hier eine gewisse Begriffsverwirrung, denn oft wird "Batismo" (Taufe) gleichgesetzt mit "Cruzamento" (Bekreuzigungszeremonie), "Consagração" (Weihe) oder "Confirmação" (Konfirmation). So schreibt Paulo Menezes: "Die wahrhafte Taufe der Umbanda ist die Zeremonie des Cruzamento".³²

Oder ein umbandistischer Katechismus meint: "Die Taufe bedeutet den Einschluss der Mediums in die Körperschaft (der Umbanda), seine legitime Bezugnahme auf Lehre und Glaube, welche das Herz ergriffen".³³ Und W. W. Matta e Silva, welcher sich bemüht, die Umbanda auf einen höheren, geistigen Weg zu führen, versteht unter der Taufe noch die Initiationsriten.³⁴

Seit den sechziger Jahren bahnen sich nun die Versuche für die Gestaltung eines Taufritus an, wie er in der christlichen Kirche geübt wird. Dies geschah an mehreren Orten unabhängig voneinander, so dass diese Taufzeremonien noch sehr vielfältig sind, da eben alle Riten und Handlungen weitgehend noch der Phantasie des jeweiligen Priesters oder Priesterin überlassen sind. So sollen hier nur zwei Taufformulare mitgeteilt werden.

Bei Byron T. de Freitas finden wir folge Vorschriften:³⁵

1. Die Eltern teilen die Geburt des Kindes den Verwandten und Freunden mit und laden sie zum Trinken des "Mijö" (ein geeigneter Wein) ein.
2. Das Kind wird beräuchert, jedoch noch vor der Mitteilung an die Verwandten und Freunde. Durch die Räucherung

32) Paulo Menezes, Pequeno Dicionário de Umbanda, Porto Alegre 1956, S. 28

33) Catecismo de Umbanda, S. Paulo, o. J. S. 25

34) vergl. W. W. da Matta e Silva, a. a. O. S. 303f., wo er ein "Taufritual" angibt, welches im Freien am Fluss oder bei einem Wasserfall vollzogen und wobei das Wasser aus einer Taufschüssel über den Kopf des Täuflings gegossen wird. Dieses Taufwasser hat eine besondere Zusammensetzung erfahren. Es besteht aus: 7 Kaffeelöffeln Saft von 3 oder 7 Sonnenpflanzen, 7 Kaffeelöffeln reinen Weines und Wassers; letzteres höchstens in der Quantität von drei Gläsern; in diese Mischung gibt man noch 3 zerpflückte weisse oder rote Nelken. Dabei trinkt der Täufling eine ähnliche Mixtur, um die Fluiden herbeizuziehen.

35) B. T. de Freitas, Na Gira da Umbanda, S. 107f.

wird der angekommene Geist begrüßt und gleichzeitig das Böse vertrieben.

3. Nach einem Monat wird das Kind dem Vollmond dargeboten.
4. Sorgfalt gilt dem Zyklus der Zahl Sieben. So ist nach 7 Tagen die sehr ernsthafte Krise des Nabels. Entscheidend sind wieder die vollen 7 Monate und 7 Jahre, da Kinder bis zu 7 Jahren Dinge "sehen" und "hören", welche Erwachsene nicht mehr wahrnehmen können.
5. Nach dem dritten Monat sollen die Eltern ein vertrauenswürdiges Terreiro aufsuchen und mit dem Chef das Datum der Taufe vereinbaren. Der Priester wird die Muscheln befragen, um zu sehen, wer der Schutzengel oder Orixá des Kindes ist.

Die Eltern bestimmen dann die Paten, welche dem afro-brasilianischen Kult aktiv (!) angehören müssen. Am festgesetzten Tag wird die Taufe gemäss des Rituals vollzogen.

Der Priester stellt einen Taufschein aus, gemäss dem Formular, welches von der União Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros gebilligt wurde. Deshalb soll jedes Terreiro auch ein Taufregister besitzen. Der Taufschein ist mit dem Amtssiegel des betreffenden Terreiros zu signieren.

Der Taufschein hat folgenden Wortlaut: "Am... des Monats... im Jahr... wurde getauft..., Sohn des... und der..., geboren in... Staat von..., wobei seine geistlichen Paten waren..., welche durch den Bruder... und die Schwester... repräsentiert wurden, beide älter als der Täufling.

Die Taufe wurde am Altar vollzogen, gemäss der Liturgie des religiösen Synkretismus mit Amacé (Kräutersaft) und Ori (Talisman des betr. Orixá) des Oxalá. Und ich, der den religiösen Akt vollzogen habe, beglaubige dies." Dann folgt die Unterschrift des Priesters.

Bei dieser Darstellung ist jedoch der eigentliche Taufritus verschwiegen worden. Hierzu macht J. A. Barbosa in seiner Agenda für Chefs und Mediums nähere Angaben.³⁶

Er stellt in seiner Agenda zwei Formulare zur Wahl. Das einfachere sieht folgende Taufhandlung vor:

Der Kultraum ist schlicht gehalten und mit Blumen geschmückt. Ein Tisch ist mit einem weissen Tuch bedeckt. Darauf stehen auch Blumen. Der Priester nimmt am Tisch Aufstellung und hat einen kleinen Behälter mit Olivenöl bei sich. Er eröffnet die "Arbeiten" mit einem Gebet. Danach ruft er den Täufling und seine Eltern (d.h. wenn sie noch leben und der Täufling ein Kind ist; handelt es sich um einen Erwachsenen, dann bedarf es nur der Paten) zu sich und spricht: "Lasset die Kindlein zu mir kommen... Handelt es sich um einen Erwachsenen, dann liest er aus dem NT Johannes 1,1-24.

Nun wird die Stirne (in der spiritistischen Umbanda als "frontale Chakra" bezeichnet) mit Olivenöl bekreuzigt und einige

36) J. A. Barbosa, a. a. O. S. 137 ff.

Tropfen Wasser über den Kopf des Kindes gesprengt. Die Tropfen werden mit den Fingerspitzen der rechten Hand aus einem "jungfräulichen" Kelch genommen, welcher auf dem Tisch steht. Dieser Glaskelch wird nach der Taufe weggeworfen, damit er nicht mehr für einen anderen Zweck benützt wird. Er kann aber von den Eltern oder dem Täufling zur Erinnerung oder als Reliquie aufgehoben werden. Danach wird erklärt: 'N.N., ich taufe dich im Namen des Führers..., damit du im Angesichte Oxalás deine irdische Reise vollbringst. Auf dich rufe ich den Segen von Zambi, des Allerhöchsten, und den Schutz der Phalangen und Legionen der Umbanda.'

Alle singen dann eine festliche Hymne oder bei einem Kind das Lied von Cosme und Damian (Yori)."

Für das erweiterte, zweite Ritual wird folgende Eröffnungsförmel angegeben:

"In der Eigenschaft des Schriftgelehrten unseres Gesetzes der Umbanda, eröffne ich diese Sitzung im Namen Gottes, unseres grossen Vaters Oxalá und unserer grossen Mutter Iemanjá, um das Sakrament der Taufe an diesem Kind..., Tochter (Sohn) von... und der..., welches als Paten hat..., zu verwalten."

Bei diesem Formular werden auch die Augenlider des Täuflings mit Salz, die Ohren mit Olivenöl und die Lippen mit Honig, die Hände mit Wasser bestrichen und an der Nase Weihrauch vorbeigeföhrt. Der Kopf wird dann in einem Kräutersaft gebadet, wobei gesprochen wird:

"Im Namen von Ibejé (Cosme und Damian) bade ich deinen Kopf mit dem Bad deines Signums; dein Kopf wird der Sitz der höheren Prinzipien deines Ichs sein, damit es (das Bad) dich kräftige und erleuchte. So wurden deine fünf Sinne und dein Geist geweiht; wollen wir jetzt noch dein Herz weihen, die Wohnung deines Ich, der göttliche Teil, der in dir wohnt." Mit einer Kerze aus der Hand des Paten wird die Brust beröhrt und gesagt: "Diese Kerze ist das Symbol des schöpferischen Feuers. Ich stell sie über dein Herz, welches das Heiligtum von Oxalá ist, des Herrn des siderischen Lichtes, welches die Welt erleuchtet. Im Namen von Oxalá halte ich dich für getauft und beröhre dich im Namen des..., vor welchem du dich beim göttlichen Gericht verantworten wirst".

Bei diesem zweiten Ritual hat man auf das Element des Wassers bei der Taufe völlig verzichtet. Es scheint dieses Formular überhaupt mehr der spiritistischen-rosenkreuzirischen Tradition zu entstammen, während das erste Formular mehr christlich-magische Aspekte enthält.

b) Die Konfirmation.

So wie die "Taufe" ursprünglich ein Weiheakt für einen Novizen der Umbanda war, so wurde auch unter dem Begriff der Konfirmation ursprünglich die "Inthronisation" eines Mediums

nach Abschluss seiner Vorbereitungszeit verstanden. Im Wörterbuch der Umbanda heisst es: "Die Konfirmation ist die Zeremonie, in welcher der Initiierte, nachdem er die ihm übermittelte Lehre und Ritual sich angeeignet hat, öffentlich alle Kleider, "Guias" (hier sind damit die Perlen- und Fruchtekettens gemeint) und den Ring gemäss seiner Position in der umbandistischen Hierarchie erhält. Die Konfirmation ist also ähnlich einer Abschlussfeier zur Erwerbung des Doktorgrades, nachdem jemand seine Studien an einer Akademie oder Fakultät beendet hat".³⁷

Für diese "Konfirmationshandlung" ist in einem Katechismus der Umbanda folgende Zeremonie angegeben:

"Der Chef des Terreiros (oder Präsident) setzt auf den Kopf des Mediums einen Kranz von der Pflanze "Espada de São Jorge"³⁸, giesst ihm Wein über den Kopf, legt dazu die Pflanze 'Guiné'³⁹ und Zweige von 'Arruda'⁴⁰ auf den Kopf, um dann darüber eine zweiten Weinüberguss vorzunehmen und dabei Lieder der entsprechenden Caboclos zu singen".⁴¹

Durch einen solchen Ritus wird also der Initiierte vom Priester konfirmiert oder gefirmt und empfängt dadurch gleichzeitig die Konfirmation von seiten seiner Beschützer oder Geistführer.

W. W. Matta e Silva verlegt diese Konfirmationshandlung ins Freie. Je nachdem auf welche Vibration hin das Medium konfirmiert wird — Vibration der Iemanjá oder der Yorí oder des Xangô, Ogum usw. — wird die Zeremonie am Meer, auf dem Feld, am Wasserfall oder im Wald unter Laubbäumen vollzogen.

Bei diesen beiden Konfirmationstypen erhält der Konfirmand auch noch ein speziell präpariertes Getränk, entweder Wein mit Anis (Iemanjá) oder Wein mit süssem Matete (Yorí) oder Wein mit Kokosmilch (Xangô) usw.

Als Konfirmationsvorbereitung ist wichtig, dass der Konfirmand sich drei Tage vorher des Fleischgenusses, alkoholischer Getraenke, sexueller Relationen, aller Sorgen etc. enthaelt. In diesen Tagen soll morgens nüchtern stets ein bestimmtes, ritualistisches Bad genommen und nachts im Zimmer Weihrauch verbrannt werden.

Byron T. de Freitas bedauert noch 1958, dass diese alten Konfirmationsriten langsam verschwinden.⁴² Bei diesen Konfir-

37) s. Erlon Dutra, a. a. O. S. 56

38) Diese Pflanze vertreibt nach der umbandistischen magischen Pflanzenlehre die bösen Geister, schützt gegen die schwarze Magie (= Macumba), absorbiert schädliche Einflüsse und negative Aufladungen von Personen und Räumen.

39) Pflanze aus der Familie der Fitolacáceas, welche psychische Miasmen von Personen und Räumen absorbiert, niedere astrale Wesen zerstört und die schädlichen Effekte weiblicher perverser Sexualität neutralisiert.

40) Es ist die sehr populäre aromatische und medizinische Heilpflanze *Ruta graveolens* Lin., welche für Weihrauch und als Amulett benützt wird, da sie negative Fluiden zerstört.

41) so der Catecismo da Umbanda, S. 26

42) vergl. B. T. de Freitas, Doutrina e Ritual de Umbanda, S. 143

mationshandlungen tanzten die Medien auf feurigen Kohlen oder Glasscherben oder auch auf ölgetränkter brennender Baumwolle den sog. Schwertertanz, um die ihnen jetzt innewohnenden Kräfte der bestimmten Orixás zu manifestieren. Bezog sich der Tanz auf Oxôssi oder Ossão, dann wurde der "Schlangentanz" vor einer Giftschlange vorgeführt.

Die neuere Entwicklung geht jedoch dahin, dass diese eigentümlichen Konfirmationsriten vergessen oder zu einer Art protestantischen Konfirmation oder auch römischen Firmung modifiziert werden, so dass die Konfirmation — verstanden als ein Sakrament — eine Handlung wird, "durch welche sich der Getaufte im Glauben der Umbanda bestätigt".⁴³ Allerdings gibt J. A. Barbosa, der diese Konfirmation als neues Sakrament in seinem Handbuch anführt keine Beschreibung der Zeremonie.

c) *Cruzamento oder Bekreuzigungsritus*

Bei dieser Zeremonie handelte es sich bisher wohl um einen abgewandelten Ritus aus dem Kreis der früheren Initiationsriten. Noch 1954 schreibt Ab'D Ruanda, dass das Ritual des "Cruzamento" nur an denjenigen vollzogen wird, welche als Medien für den Dienst in der Umbandareligion bestimmt sind.⁴⁴ Auch der umbandistische Katechismus versteht es in der gleichen Weise. Die Zeremonie wird durch den Präsidenten an einem Medium so vollzogen: Mit weisser Kreide (pemba) macht der Präsident 7 Kreuze über das Medium, und zwar eines auf dem Kopf, eines über der linken Brust, je eines über jeden Fuss, und je eines auf den beiden Handrücken, wobei man singt: "Bekreuzige, bekreuzige, bekreuzige nach dem Gesetz der Umbanda! Bekreuzige diesen Sohn der Umbanda!"⁴⁵

In der Agende von J. A. Barbosa ist nun aber daraus ein Akt der Aufnahme in die Umbandareligion geworden, d.h. dieser Ritus wird nicht mehr an fortgeschrittenen Medien vollzogen, sondern gilt jetzt als ein Akt allgemeiner und elementarer "Initiation". Und zwar wird dieses Sakrament nur auf Antrag und nach freier Wahl eines Erwachsenen, der bereit ist, in die Umbanda angenommen zu werden, vollzogen.

43) ebd. S. 143

44) AB'D Ruanda, *Lex Umbanda, Catecismo*, Rio 1954, S. 25; zit. bei B Kloppenburg, a. a. O. S. 90.

45) *Catecismo de Umbanda*, S. 25. Allerdings ergeben die angegebenen Kreuzeszeichen nicht die Zahl 7, sondern nur die Zahl 6. Dies bedeutet einen schweren Lapsus für die Katechismusherausgeber, weil die Zahl sieben ja für die Umbanda eine heilige Zahl ist. Dieser gravierende Fehler wird auch in einer Neuauflage von 1963 wiederholt, obwohl es sich hierbei um eine Katechismusaufgabe des sog. Internationalen Umbandazirkels handelt. Aber auch in einer wahrscheinlich (alle Katechismen sind ohne Jahrzahl) 1964 herausgegebenen Auflage finden wir diesen Irrtum. Dort wird die Auflage dieses Katechismus bereits mit 100.000 angegeben.

Barbosa behauptet, dass dieser Ritus eine Neuerung in der Umbanda sei, weil dieser Ritus im antiken afrikanischen Zeremonialgeschehen nicht vorhanden war.⁴⁶

Die Amtshandlung geschieht in der Weise, dass ein Lied der betreffenden göttlichen Wesenheit gesungen wird, wobei mit weisser Kreide das entsprechende rituelle Symbol auf den Fussboden gemalt wird. Das ganze Terreiro ist festlich geschmückt und es sollen alle aktiven Umbandaanhänger teilnehmen. Die "Filhos de Santo" stehen auf der rechten Altarseite, die "Filhas de Santo" auf der linken; die Assistenten des Babalaô sind hinter dem Altar oder auch seitwärts postiert; die Trommler vor dem Altar. Nun bekreuzigt der Chef des Terreiros den Kultraum, um ihn von bösen Einflüssen zu entladen, wobei von allen, das oben aus dem Katechismus zitierte sog. "Bekreuzigungslied" gesungen wird.

Der Kandidat sitzt währenddessen seitwärts vor dem Altar und spuert die durch die Gesänge hervorgerufenen "Emanationsketten". Jetzt inkorporiert sich im Babalaô eine göttliche Wesenheit, die den Vorsaenger (Ogã) bittet, das Lied (Ponto Cantado) des Schutzengels des Kandidaten anzustimmen. Dann ruft die Wesenheit den Kandidaten, der sich demutsvoll vor ihr auf den Boden wirft und dreimal mit der Stirne den Boden berührt, um die gegenwärtige Gottheit zu grüssen. Während der Kandidat in dieser Position verharret, beginnt die Gottheit den Bekreuzigungsritus über dem Rücken. Dabei wird so vorgegangen, dass ein Assistent ein Schwert in die Hand nimmt und damit über dem Rücken des Kandidaten ein Kreuz zeichnet. Darauf hebt die Wesenheit mit der linken Hand den Kandidaten vom Boden auf und bekreuzigt dessen Körper von unten nach oben mit dem Schwert. Nach dieser Bekreuzigung begrüsst die Gottheit das neue Mitglied, indem sie dreimal die Stirne des Kandidaten berührt und ihn umarmt (Dies ist die übliche Begrüßungsform der Orixás).⁴⁷

Nach diesem Höhepunkt befiehlt die Wesenheit dem Vorsaenger das Lied des Orixá zu singen, zu dessen "Linie" der neue Bekreuzigte gehört. Während des Gesanges wird der Neophyt sofort von den Wesenheiten der betreffenden Phalanx in Besitz genommen (port. Fachausdruck: tomado).

Diese "Bekreuzigungszeremonie", die ursprünglich — entgegen der Meinung von J. A. Barbosa — ein Teil der Initiationsriten für einen "Pai de Santo" (Heiligen Vater) bei den Bantunegern war, wird in (scheinbar) vereinfachter Form als Amtshandlung für die Aufnahme eines neuen Mitgliedes übernommen, bzw. von Barbosa "neueingeführt".

Wörtlich sagt J. A. Barbosa:

Heute denkt man bei der Umbanda nicht mehr an den Wert eines antiken Rituals, genausowenig wie man dabei (sc. bei der Bekreuzigungszeremonie) an die Vorbereitung des Filho

46) J. A. Barbosa, a. a. O. S. 141

47) ebd. S. 144

da fé für seinen Orixá denkt, denn heute — wenn man sehr weit geht — bemüht man sich höchstens darum, den "Filho da fé" mit sei em "Caboclo" oder "Preto Velho" zu harmonisieren. Die Bekreuzigung entspricht der Segnung, und in diesem Sinn wird sie sowohl für Personen als auch für Sachen angewandt."⁴⁸

d) Die Ordination

Im Ablauf der ursprünglichen Initiationsriten bedeutet das, was heute von der Umbanda als "Sakrament der Ordination" bezeichnet wird, einen weiteren Grad der Weihe (oder zweite Bekreuzigung) für einen "Pai de Santo": wie wir nun aber beobachten können, verschwinden diese vielfältigen Initiationsriten allmählich. Aus ihnen kristallisierte sich auch folgendes (einheitliches?) Ritual der Ordination für Amtsträger und Medien der Umbanda heraus.

Der für die Ordination vorgesehene Kandidat wird zuerst vom Beauftragten für die Formierung des mediumistischen Ordens geprüft. Wird er für fähig befunden, sich in die Kette der Medien gemäss seiner Gaben, die er besitzt, zu integrieren, dann wird er vom Präsidenten der Kultstätte im "Schosse der Bruderschaft"⁴⁹ empfangen.

Die "Arbeiten" werden in folgender Weise durchgeführt:

"Zuerst wird ein evangelischer Text aus 1. Kor. 14,1-9 gelesen (Es ist dort die Rede vom Zungenreden und Weissagen). Nach der Lesung wird die 'Bruderkette' gebildet, indem alle Medien einen Kreis bilden. Nach einigen Minuten stiller Konzentration, wird das Lied des 'Verantwortlichen Führers' (Guia Responsável) angestimmt. Im Anschluss daran wendet sich der Präsident an das neue Medium und spricht: 'Es segne dich der Herr Oxalá! Deinen geheiligten Haenden vertraue ich die mediumistische Kraft dieses Kandidaten N.N. an, der sich auf dem Weg der Glaubenskarriere befindet. Brüder, empfangt in eurer Mitte einen Gefährten des umbandistischen Ordens; zum Dienst für Zambi, Iemanjá und Oxalá' (= die göttliche Trinität!).⁵⁰

In ähnlicher Weise wird auch die Ordination der "Cambones", der mit dem Schlagen der heiligen Trommeln Beauftragten, vollzogen. Als neutestamentliche Schriftstelle wird dabei Lukas 9,46 ff "Wer ist der Grösste im Reich Gottes" gelesen und kommentiert. Dann erklärt der Präsident des Terreiros den Betreffenden für in sein Amt eingesetzt.

e) Der Abdatismus.

Hinter diesem seltenen Begriff verbirgt sich in Anlehnung an die römische Kirche eine Art höherer "Priesterweihe". Das Wort "Abdatismus" (arabisches Lehnwort) bezieht sich auf das Fest der Wahl einer Äbtissin eines Konvents. Im Unterschied zur

48) ebd. S. 141

49) ebd. S. 129

50) ebd. S. 130

vorher gehenden Ordination von Medien und Cambones, ist hier an die Weihe der höchsten Würdenträger, welche Babalaôs und Iolorixás sind, gedacht. Dies geht daraus hervor, dass es sich hier um eine Zeremonie handelt, welcher früher die fünfte grosse Initiation entsprach.

Obwohl es sich hier um eines der sieben Sakramente handelt, wird in den Agenden kein Formular dafür aufgeführt. Es gibt also doch noch Esoterisches in der Neu-Umbanda!

f) *Die Trauung.*

Mit der Trauung begegnet uns etwas völlig Neues im Rahmen der bisherigen Umbandatradition. Eine Eheschliessungszeremonie war dem Candomblé- und Macumbakult, in welchen die Umbanda ja ihre Wurzeln hat, völlig fremd. Jedoch zwang die Notwendigkeit der Aktualität und Attraktivität die Umbanda heute zur Bildung einer eignen Trauhandlung.

Interessanterweise stehen sich hier heute innerhalb der Umbanda zwei Konseptionen gegenüber — man könnte beinahe sagen: eine katholische und eine evangelische!

Für J. A. Barbosa ist es klar, dass es sich bei der Trauung um eine Segenshandlung dreht, weil hier "für des neue, gemeinsame Leben eins Paares die Segnungen des himmlischen Hofstaates von Aruanda angerufen werden, welche gegen die Infiltration der schädlichen Vibrationen schützen und den Glauben an die eheliche Glückseligkeit stärken".⁵¹

Dem steht die Auffassung von Byron T. de Freitas diametral gegenüber. Für ihn ist zuerst die Trauung ein rechtlich-wirksamer und öffentlicher Vorgang. Er stellt fest:

"Der Priester erklärt die Ehe für geschlossen... und der Trauschein über die religiöse Eheschliessung hat zivile Gültigkeit, denn das Gesetz wurde nicht nur gemacht, um die Katholiken zu begünstigen".⁵²

Wie mir J. A. Barbosa in einem persönlichen Gespräch sagte, verurteilt er diese Auffassung von de Freitas völlig. Er selbst erkennt die zivile Gesetzgebung an und verlangt, dass das Brautpaar vor der umbandistischen Amtshandlung bereits zivilrechtlich getraut ist. Er will jedermann deutlich zur Kenntnis bringen, "in der rigorosesten Bedeutung des Wortes: Die Umbanda traut niemanden!"⁵³

Eine Versöhnung der Gegensätze wird wohl so leicht nicht möglich sein, auch wenn für beide Seiten die Trauung zu den sieben Sakramenten der Umbanda zählt.

Die Zeremonie geht nach Byron Torres de Freitas so vor sich:

Die Verlobten sollen zuerst bei einem Priester die heiligen

51) ebd. S. 145

52) B. T. de Freitas, Na Gira da Umbanda, S. 110

53) so auch bei J. A. Barbosa, a. a. O. S. 145

Muscheln nach ihrem jeweiligen Schutzengel befragen. Stimmen diese nämlich nicht überein, dann ist die Ehe von vornherein zum Scheitern verurteilt. Wird jedoch festgestellt, dass der männliche und der weibliche Schutzengel zusammenpassen, dann wird der Mondkalender nach dem günstigsten Datum für die Trauung befragt.

Am Tage der Hochzeit erscheinen die Brautleute "in entsprechenden Kleidung" mit den Trauzeugen im Terreiro. Der Hochzeitszug zieht unter einem Tuch (Alá), das mit den Symbolen der Orixás der Brautleute bestickt ist, zum Altar. Trauzeugen oder Paten bringen den "Obi-Orobô" (oder Olobô, eine Speise aus der Kokosnuss) mit.

Das Brautpaar gibt sich vor dem Altar die Hand und der Priester giesst einen besonderen Kräutersaft darüber. Danach essen alle vom "Obi-Orobô", wobei das Brautpaar zuerst bekommt. Der Priester erklärt damit die Ehe vor Gott für geschlossen und befiehlt die "Adejá" (eine Ritualglocke) zu läuten. Nun streuen die Anwesenden Blätter des Mangabaumes über das junge Ehepaar.

In der Agende von J. A. Barbosa werden für die Trauung ein einfacheres und Kürzeres, wie auch ein längeres Formular zur Wahl gestellt. Das erstere sieht folgende Handlung vor:

Der Hochzeitszug zieht unter den Klängen des Hochzeitsmarsches von Mendelssohn in den Kultraum, der mit Blumen ausgeschmückt ist. Der Chef des Terreiros steht vor einem Tisch mit weisser Decke und Blumen, die Anwesenden im Halbkreis um ihn. Der Priester beginnt mit der Lesung von 1. Kor. 7,3ff.: "Der Mann leiste dem Weibe die schuldige Freundschaft, desgleichen das Weib dem Manne..." Nach der Lesung schliesst der Priester das Buch langsam und spricht nach einer Pause: "Seid ihr bereit, meine Geschwister, vor dieser Versammlung von Gläubigen auf eure Schultern den Apostolat der Familie zu nehmen und eure Wege nach dem Licht der Moral von Oxalá auszurichten; und wisst ihr, dass die Funktion der Eheschliessung ein Band der Einheit zwischen dem sichtbaren Menschen und dem unsichtbaren Gott ist; und seid ihr bereit, das Gesetz der reinen Geister zu befolgen (Pause: Zeichen der Zustimmung des Brautpaares durch Nicken mit dem Kopf) — so stecke ich euch vor Zambi und im Gedenken an die Heilige Familie diese Ringe an den Finger".

Dann erklingt wieder der Hochzeitsmarsch von Mendelssohn, der inzwischen zum sog. Ponto Cantado, d.h. zum magisch-feierlichen Musikstück bei der umbandistischen Trauung avancierte. Abschliessend spricht der Priester noch ein Gebet zu seinem "Beschützer" und beglückwünscht die Neuvermählten.

Das zweite agendarische Formular tendiert in der zwischen Helfta mehr nach dem römischen Trauritus hin:

Der Priester beginnt mit den Worten: "Im Namen des grossen Vaters Zambi und im Namen der grossen Mutter Iemanjá wollen wir zum sakramentalen Akt der Union von Herrn...

und Fraeulein... schreiten, gemäss unserem Gesetz der Umbanda".

(Er sieht die Brautleute fest an und fragt sie).

"Habt ihr schon erfüllt, was das Zivilgesetz fordert?

Ist euer Versprechen freiwillig, aus der Liebe und spontan?

Wisst ihr, dass ihr euch gegenseitig als Mann und Frau empfangt, und zwar für immer, und dass ihr an einem gemeinsamen Karma teilhabt?"

(Er wendet sich an die Anwesenden und fragt)

"Hat jemand etwas gegen diese Verbindung einzuwenden?"

Danach nimmt er die Haende des Brautpaares und legt sie kreuzweise aufeinander und spricht: "Nachdem ihr gehört habt, dass der Ritus der Umbanda ein Sakrament mit einer moralischen Kraft ist, gleich der irgendeiner anderen Religion, rufe ich für euch im Namen der Kräfte von Aruanda den Schutz aller lebendigen Naturkräfte an, welche in den sieben originalen Vibrationen inkarniert sind. Diese Vibrationen mögen stets über euer Glück und eure Kinder wachen, mit welchen Iemanjá, das Symbol des schöpferischen Prinzips, eure Verbindung segnen wird. Gedenk an das, was die Schrift sagt: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei. So, vereint durch ein Band, das ihr unlösbar vor dem Gesetz Gottes und der Menschen halten sollt, schuldete einer dem anderen: Treue, Hilfe, Liebe, Respekt und Schutz."

Hier setzt der Hochzeitsmarsch ein oder, wenn er fehlt, das Ave Maria. Das Brautpaar kniet nieder und der Priester steckt die Ringe an die entsprechenden Finger. Dabei spricht er: "Ich erkläre euch Mann und Frau für verheiratet nach dem Gesetz der Umbanda und unter dem Schutz unserer höchsten Orixás!"

Der Priester streut Rosenblätter über das Brautpaar, welche eine Jungfrau in einer Schüssel darreicht.

Danach erhebt sich das Brautpaar und der Priester beglückwünscht sie entsprechend dem Grad seiner Bekanntschaft mit denselben durch Umarmung oder durch einen einfachen Händedruck.

Soweit diese neuen Trauformulare, die einerseits Tendenzen zum römischen Sakrament wie auch den Einfluss der Tauf-feiern der sog. Crentes (d. h. Pfingstler, Presbyterianer usw.) zeigen. Beachtenswert ist, dass eine Ehescheidung grundsätzlich abgelehnt wird. Es wird dies aber weder mit dem sakramentalen Charakter der Ehe noch biblisch begründet, sondern man verweist darauf, dass ja vor der Trauung die Schutzengel befragt wurden und diese der Verbindung zugestimmt hätten. Ausserdem dürfe man die Orixás nicht dadurch in Verlegenheit bringen, dass man annimmt, sie könnten sich getäuscht haben!⁵⁴ Die Umbanda will damit die Ehe auf ein noch festeres Fundament stellen als nur auf den freien Willensentschluss von Menschen: Die betreffende Ehe wurde vielmehr im Jenseits befürwortet! Sollten trotzdem einmal Misstimmigkeiten in einer Ehe aufkommen, so wird geraten, dass die für die Trauung gewählten Paten die Initiative ergreifen

54) B. Torres de Freitas, a. a. O. S. 110: "In der Umbanda existiert nicht die Institution der Ehescheidung".

und die eheliche Harmonie wieder herstellen sollen. Sollte jedoch die Situation so gravierend sein, dass keine Übereinkunft erzielt werden kann, dann muss der Priester oder die Priesterin zu Rate gezogen werden.

Über die Trauung wird ein Trauschein ausgestellt, wie er von der "União Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros" erarbeitet wurde. Dieser Trauschein sieht nur eine Konsensuserklärung des Bräutigams vor. Doch wird er auch von der Braut und den beiden Zeugen mit unterschrieben. Hier spielt wieder die römische Eheauffassung herein, dass die Kirche beim Zustandekommen des ehelichen Konsensus Assistenz leiste.

g) *Die Beerdigung oder Segnung der Desinkarnierten.*

In den Katechismen und im grossen umbandistischen Wörterbuch von Erlon Dutra ist von einer Beerdigung umbandistischer Anhänger nicht die Rede. Eine Totenfeier war ursprünglich nur für den Priester und Initiierten vorgesehen. Diese Totenzeremonie, Sirrún (m) oder auch Vúmbi genannt, findet heute für dieselben noch Verwendung. Das Ritual wird von Byron T. de Freitas in seinen beiden Manualen beschrieben.⁵⁵

Die Totenfeier wird im Haus des Verstorbenen vollzogen, wobei der Sarg in der Mitte des Zimmers steht.

Nähere Angaben macht de Freitas jedoch nicht, sondern sagt nur in sehr allgemeiner Weise, dass am Sarg eine "Art Messe für den gegenwärtigen Körper" gehalten wird. Er fährt dann weiter:

Danach wird der Sarg zum Friedhof gebracht. Auf dem Friedhof sollen sieben gerade Schritte auf das Grab hin gemacht werden (In der Ausgabe von 1954 hiess es noch: "Die Sargträger gehen während des ganzen Weges zum Grab 7 Schritte vorwärts und drei zurück"). Der Sarg wird langsam in das Grab hinuntergelassen, wobei jedoch dreimal eingehalten werden soll, bevor er endgültig in der Gruft deponiert wird (In Brasilien kennt man in den Städten nur ausgemauerte Gräber mit bis zu 6 oder 8 Fächern).

Nach Hause zurückgekehrt sollen die Trauergäste die Kleider wechseln und sich beraeuchern. Die Trauerfeier setzt sich dann noch weitere sieben Tage fort. Von 18 Uhr bis Mitternacht wird kein elektrisches Licht angezündet. Es dürfen nur Kerzen brennen. Eine Trauerhymne bewegt die Anwesenden und man spuert die Gegenwart des Desinkarnierten. Die Trauerzeremonie hat den Zweck, den Verstorbenen zu lehren seinen neuen Zustand zu verstehen, damit er nicht mehr nach Hause zurückkehrt.

Nach Vollendung der sieben Tage versammelt ein befreundeter Priester des Verstorbenen alle Anhaenger des Terreiros des Desinkarnierten und befragt die Muscheln, um festzustellen, wel-

55) vergl. Byron T. de Freitas, Doutrina e Ritual de Umbanda, S. 115 und in etwas verbesserter und gestraffter Form in "Na Gira da Umbanda", S. 112.

chem Meist-Graduierten des Terreiros die persönlichen Dinge des Verstorbenen übergeben werden sollen oder ob man sie an einen gemässen Ort, wie Fluss, Meer, Wald usw., der Gottheit ausliefern soll.

Aus diesem Totenritual für Graduierte der Umbanda hat nun der Führer der "Cruzada Federativa Espírita de Umbanda do Estado de São Paulo", J. A. Barbosa in seinem "Vademecum" für Priester und Medien der Umbanda eine Beerdigungszeremonie allgemeiner Art für alle Umbandaanhaenger erarbeitet, wobei er sich jedoch an den Schriftsteller Ab'D Ruanda anlehnt.⁵⁶ Er gebraucht für diese Amtshandlung der Beerdigung den Ausdruck "Descruzamento" (Entkreuzigungszeremonie). Es würde dies also das Gegenstück zur Amtshandlung der Aufnahme in den Umbandakult sein, die als "Cruzamento" bezeichnet wird, da mit dem Tod der Umbandaadept von der irdischen Umbanda in die "Aruanda" entlassen wird.

Die Amtshandlung ist als eine Art Fürbittgottesdienst für den Verstorbenen gedacht und wird entweder in dessen Haus oder in einem bestimmten Terreiro durchgeführt. Lieder werden dabei nicht gesungen, weil durch diese Vibrationen Wesenheiten sich manifestieren könnten, welche die Trauernden bedrücken. Der Trauerakt soll in aller Schlichtheit vollzogen werden, damit der Tote nicht in Verwirrung gerät.

Der Assistent des Chefs des Terreiros räuchert den Raum aus. Dabei zeichnet der uniformierte Priester diskret vor sich das Symbol der "Linie", zu welcher er gehört, auf den Boden, nimmt aus einer Schale grüne Blätter und Blumenblüten, die er über den Sarg streut und spricht dabei: "Lasst uns diesen heiligen Akt der göttlichen Anbefehlung im Namen des Gesetzes der Umbanda praktizieren. Es ist unser Schicksal geboren zu werden, zu leben und fortzugehen. Der Mensch ist bloss ein Wanderer, ein Fremdling auf der Oberfläche der Erde.

Unser Bruder N. N. ging uns auf der Wanderschaft voraus, auf diesen Weg, den wir alle durchlaufen müssen, mit dem Ziel auf das Unendliche hin, zum Schosse Gottes, wo wir am Ende endlich zu unserem Karma gelangen. Dass alle Kräfte der Natur ihm günstig und zugeneigt auf seinem Durchgang seien! Wir flehen alle Mächte des Universums an, dass sie seinen geistigen Fortschritt erleichtern mögen!

In diesem mystischen Fühlen, lenken wir unsere Gedanken zum leuchtenden Hofstaat von Aruanda zurück, indem wir ein

56) J. A. Barbosa, a. a. O. S. 148f. und Ab'D Ruanda, a. a. O. S. 25f., der das Beerdigungsritual "Acruzamento" nennt.

57) Schon in diesem Ausdruck wird etwas sichtbar von dem Verständnis des magisch wirksamen Wortlautes, welcher in einzigartiger Weise nach umbandistischer Anschauung dem Vaterunser inhärent ist, d.h. es wird etwas mit dem Mund "gemacht" und ist objektiv wirksam, auch wenn bei einem solchen "gemachten" Gebet keine innerliche Beteiligung dabei ist. Dieses uralte, magische Denken beherrscht ja auch heute noch die Gebetspraxis der römischen Kirche.

Vaterunser "machen" (fazemos)⁵⁷, das grosse universale durch Jesus gelehrte Gebet".

Alle beten nun laut gemeinsam. Die agendarische Anweisung stellt frei, noch ein weiteres Gebet für Verstorbene oder einen entsprechenden Psalm anzuschliessen.

Zum Schluss streut der Priester nochmals Blumen und Blätter über den Sarg und spricht: "Unser grosser Vater Oxalá und unsere grosse Mutter Iemanjá mögen dich in Frieden aufnehmen. Hilf uns mit deinen Bitten dort im Reich des Lichtes, zu welchem du gehst!"

Die Beerdigung wird somit nach Barbosa nur als "Aussegnung" in Trauerhause oder im Terreiro begangen. Eine besondere Zeremonie auf dem Friedhof findet nicht statt. In Anlehnung an die römische Kirche hat jedoch Barbosa noch zusätzlich eine Handlung des siebten Tages nach dem Todesfall, d.h. eine Art "Missa do Sétimo Dia" (Seelenmesse) hinzugefügt. Dafür hat er die oben erwähnte ursprüngliche Befragung der heiligen Muscheln, den sog. Ritus des Axexê, durch den Priester benützt und modifiziert.

Die Zeremonie wird im Kultraum durchgeführt. Es geht darum, die Schritte des Toten aus dem Terreiro hinauszukehren, damit er die Zurückbleibenden nicht verwirrt. Ohne diese Vorsichtsmassnahme würde der Desinkarnierte immer darauf bestehen, an diesem Ort zu bleiben.

Die Zeremonie wird am zentralen Mittelbalken, dem sog. Ixê, ausgeführt, der das Dach des Terreiros trägt. Unter diesem Pfosten sind die "Axês", die sog. Geheimnisse oder Talismane vergraben, die die magische, geistige Kraft des Terreiros garantieren.

Sieben Tage lang dröhnen jeden Abend die Trommeln, bis dann am siebten Tag die Seele des Verstorbenen verabschiedet wird. Dazu werden alle Kleider und persönlichen Dinge des Verstorbenen zu einem Fluss gebracht und hineingeworfen, damit sie der Fluss ins Meer und das Meer nach Afrika tragen.

Dieser alte Glaube steht wenigstens hinter dieser Handlung.

Bei dieser Totenverabschiedung im Kultraum wird auch der sog. Seelenbrei angeboten. Mit diesem kuriosen Ausdruck ist das Lieblingsgericht des Toten gemeint, das zu diesem Zweck so zubereitet wird, wie er es gerne zu Lebzeiten gegessen hat.

Wichtig ist, dass auch diese Amtshandlung nur von einem initiierten Priester oder Priesterin vollzogen werden kann.

Umbanda im Wandel

Die Umbanda besticht durch ihre Vielfalt von Riten und Kultzeremonien. Alle auf diesen Seiten geschilderten Riten und Amtshandlungen werden heute praktiziert, auch die ursprünglichen Kulthandlungen, die wir im ersten Teil skizzierten. Die Wurzeln umbandistischer Kulthandlungen liegen weithin noch in der afrikanischen Stammesreligion, in welcher besonders die Initiations-

riten eine bedeutsame Rolle spielten. Auch in den Kultzeremonien der Umbanda geschieht genau das Gleiche wie in den früheren primitiven Riten, wo die jungen Leute (bei der Umbanda dann die Medien oder "Filhos und Filhas do Santo") einerseits in die heilige Tradition des Stammes eingeweiht wurden und wo andererseits die Verbindung zu den höheren Mächten hergestellt wurde. Auch die zahlreichen "Despachos" der Umbanda, welche im Kultraum oder ausserhalb desselben ständig dargebracht werden, haben dort ihre Wurzeln; ebenso die magischen Opferriten, die an Tieren um der in ihnen wohnenden und wirkenden Zauberkraft willen vollzogen wurden, weil sie diese Kräfte freimachen und den Menschen darüber verfügen lassen.

Einflüsse des spiritistischen Gedankengebäudes vermischten sich später mit diesen originalen Stammesriten und prägten sie dann im animistischen Sinne.

Nun war aber seit der Sklavenzeit für diese Stammeskulte die Auseinandersetzung mit dem Christentum eine Frage der Existenz gewesen. Die Frage war dahin gelöst worden, dass man die Kulte von Candomblé und Macumba mit einer christlichen Firnis-schicht — mehr freiwillig-unfreiwillig — überzog. Dadurch wurde der Boden für den aufblühenden und sich dann in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts rasch ausbreitenden Umbandakult gelegt.⁵⁸

Die Bedrohung des neuentstandenen Kultes war und blieb jedoch die römisch-katholische Kirche. Allerdings bedeutete es zunächst für den Umbandaanhänger keinen Gewissenskonflikt der Umbanda und der katholischen Kirche anzugehören. Als Umbandist war und blieb er weiterhin ein guter Katholik. Doch die katholische Kirche nahm allmählich — veranlasst durch das rapide Wachstum der Umbanda in den Städten — den Kampf auf. So stellte P. Boaventura Kloppenburg 1954 in "O Católico Perante a Umbanda"⁵⁹ die Position der römischen Kirche gegenüber der Umbanda in 12 Punkten dar. U.a. führt er dort aus, dass der Katholik die umbandistische Lehre offen und total verurteilen muss und ein Katholik niemals an einer Kultfeier der Umbanda teilnehmen darf. Im letzten Punkt sagt er dann klar und deutlich:

"Gegenüber der spiritistischen Umbanda kann die Haltung des Katholiken nur eine absolute, totale und frontale Opposition sein. Christentum und Umbanda sind zwei Gegenpole. Einer schliesst den anderen aus. Wer Umbandist ist, kann sich nicht als Christ bekennen. Und wer Christ ist, kann nicht Umbandist sein. Es ist vollkommen unmöglich, zur gleichen Zeit Katholik und Umbandist zu sein. Jeder, der sich deshalb den Praktiken und den Lehren der Umbanda anschliesst, verlässt die Kirche, schliesst sich selbst von

58) Nähere Einzelheiten dazu in einem Aufsatz in der Evang. Missionszeitschrift, 22. Jahrg., Heft 3, August 1965, wo ich versuchte diese Wandlung vom afro-amerindischen Kult welcher spezifisch mit der versklavten Negerrasse verbunden war, zur genuin brasilianischen Volksreligion aufzuzeigen.

59) Erschienen in Petrópolis als Verteilblatt; zit. in seinem Buch "A Umbanda no Brasil", S. 219 ff.

der Gemeinde der Gläubigen in Christus aus; hört auf, ein Katholik zu sein und verliert das Recht die Sakramente zu empfangen. Mit anderen Worten: ...er ist exkommuniziert... Es gilt für die Umbanda, was die Bischöfe kürzlich im Bezug auf alle Spiritisten erklärten: sie sind und müssen als wirkliche Ketzer behandelt werden. Deshalb gelten auch für die Umbandisten folgende Bestimmungen:

- a) sie können nicht zum Empfang der Sakramente zugelassen werden.
- b) sie können ihre Kinder nicht in der Kirche taufen lassen...
- c) sie können nicht als Paten angenommen werden...
- d) für sie kann keine Seelenmesse gelesen werden...
- e) Katholiken können keine Umbandisten heiraten."

Das sind klare und eindeutige Worte!

Aber gerade dagegen musste nun die Umbandabewegung etwas unternehmen, wenn sie nicht einen grossen Teil ihrer aus dem Katholizismus stammenden Anhängerschaft einbüssen wollte — die Heiligenaltäre allein genügten jetzt nicht mehr!

So stellte sich ihr die Aufgabe, dem Umbandagläubigen ein gutes Gewissen dafür zu machen, dass er als geborener Katholik auch innerhalb der Umbanda ein Katholik bleibe und dass der Eintritt in die Umbanda keinen Bruch seines katholischen Glaubens bedeute, sondern diese höchstens dadurch noch bereichert werde.⁶⁰

Es ist deshalb als eine geschickte Taktik zu werten, wenn die Umbanda ursprüngliche Kultriten an Amtshandlungen und Zeremonien der katholischen Kirche anlehnt, oder ursprünglich katholische Amtshandlungen umbandistisch einfärbt, wie wir im zweiten Abschnitt schilderten.

Wie bereits eingangs gesagt, finden wir in den fünfziger Jahren in den umbandistischen Agenden und Manualen noch keine Tauf-, Trau-, Aufnahme- und Beerdigungszeremonie und Totenmesse vor (Eine Trauung und Aufnahmehandlung kennen die einschlägigen Werke noch in den sechziger Jahren nicht). Zu dieser Zeit liess der Umbandist noch seine Kinder in der katholischen Kirche taufen, wo er selbst einst getraut wurde. Auch die Totenmesse liess er dort aus gegebenem Anlass lesen.

In Reaktion auf die kategorisch ablehnende Haltung seitens der römischen Kirche wurde dann jedoch die Umbanda zur Ausbildung eigener entsprechender, "christlicher" Amtshandlungen veranlasst. Man weist nun plötzlich selbst sieben Sakra-

60) Noch im Juli 1960 behauptete der "Priesterchef" oder "Hohepriester" Tancredo da Silva in Rio de Janeiro kühn vor Journalisten: "Ich erkläre, dass die 'Confederação Espírita Umbandista', die bereits 1.150 Kultstätten registriert hat, dem katholischen Kult folgt und ihn zum Prinzip hat... Ich glaube, dass wenn die Umbandisten nicht aus Prinzip Katholiken wären, die Feste der Heiligen an deren Gedenktagen nicht solche Anziehungskraft hätten". Zit. bei B. Kloppenburg, a. a. O. S. 122.

mente vor, welche den der römischen Kirche mehr oder weniger entsprechen. Und diese assimilierten, pseudo-christlichen Amtshandlungen finden heute immer weitere Verbreitung in den umbandistischen Kultstätten.⁶¹ Alle diese neuen Bestrebungen werden z.B. in folgender Äusserung deutlich:

“Wir erstreben eine vereinfachte, modernisierte, stilisierte Umbanda; mit Riten, die auf ein Minimum an Symbolik reduziert sind; und einer vollkommenen Trennung der Kräfte des Guten und des Bösen... wir sind jedoch unnachgiebig in der Bewahrung des Naturkultes, des gesunden Pantheismus, wie er einen Franziskus von Assisi inspirierte und in jedem Vers der Bibel, besonders in den Psalmen, erscheint.”⁶²

Wir gehen also nicht fehl, wenn wir von einem Wandel innerhalb der Umbanda sprechen, der nicht nur einen Reform-Umbandismus zum Ziele, sondern der auch Frontstellung zur römischen Kirche bezogen hat. Ja noch mehr: durch die Assimilierung katholischer Amtshandlungen will sich die Umbanda als wahrhaft katholisch erweisen.

Wenn so z.B. die neuen Amtshandlungen der Taufe, Trauung und Beerdigung in der Umbanda eingeführt werden, dann begleitet man damit nun das gesamte religiöse Leben des Anhängers. Zu keiner Zeremonie muss er sich jetzt mehr der katholischen Kirche bedienen, denn er findet jetzt in der Umbanda volles Genügen. Mit dem Ritus der “Bekreuzigung” wird er jetzt als volles Mitglied in die Umbanda aufgenommen und ihm der Segen der göttlichen Wesenheiten zugesprochen.

Besonders gravierend ist vor allem auch, dass die Umbanda jetzt selbst die Amtshandlung der Trauung vollzieht und sogar dafür zivilrechtliche Gültigkeit in Anspruch nimmt. Mit der Ausstellung eines sog. rechtsgültigen Trauscheins verleitet sie ihre Anhänger sogar noch dazu, sich nicht offiziell auf dem Standesamt registrieren zu lassen. Damit stellt sie sich auch gegen die Ordnung des Staates.

Von einem von mir zu Rate gezogen Rechtsanwalt wurde bestätigt, dass dieser Trauschein der Umbanda keinerlei rechtsgültiges Dokument darstellt, auch wenn es von der Umbanda behauptet wird.⁶³ Man wird aber die “Kreierung” eines solchen Trauscheins mit der geforderten Unterschrift von zwei Zeugen, wieder aus der Reaktion der Umbanda gegen die römische Kirche sehen müssen, der sie ebenbürtig werden möchte, da ja “das

61) Es wäre jedoch des Näheren zu untersuchen, inwieweit diese 7 Sakramente schon in den Terreiros praktiziert werden. Es hängt dies weitgehend davon ab, ob der Chef eines Terreiros mehr der konservativen Richtung angehört oder ob er sich dem Wandel innerhalb der Umbanda bereits geöffnet hat. Einen bestimmten Einfluss haben hier auch die mehr oder weniger vorhandenen intellektuellen Qualitäten des betreffenden Umbandapriesters.

62) So J. A. Barbosa, a. a. O., S. 181

63) vergl. Byron T. de Freitas, Na Gira da Umbanda, S. 110: “Dieser religiöse Trauschein hat zivilrechtliche Wirkung...”

Identität mit dem Nirwana, wo das Nichts die Wirklichkeit des Seins ist, wie es und die "Pretos Velhos" lehren", sagt Celso Rosa.⁶⁷ Gesetz (in Brasilien) nicht gemacht wurde, um nur die Katholiken zu begünstigen".⁶⁴

Natürlich sind sich die umbandistischen "Theologen" gar nicht über die Hintergründe der römischen Lehre von der Ehe klar, sondern sehen und kennen nur "äussere" Kennzeichen. Man kann hier auch darauf verweisen, in welcher Weise sie die Einführung einer eigenen Priesterordination begründen. Byron T. de Freitas legt dies so dar:

Wenn ein katholischer Priesteranwärter die heiligen Weihen durch die Handauflegung des Bischofs empfängt, spricht dieser feierlich: 'Empfange die Kraft das Opfer Gott darzubringen und Messen für Lebende und Tote zu zelebrieren'. Die Funktionen des katholischen Paters sind: zu segnen, zu amtieren (Gottesdienst zu halten), zu predigen und zu taufen."⁶⁵

Der besondere Status des römischen Geistlichen wird also auf den Umbanda-Priester übertragen und der Gedankeninhalt der Zeremonie wird in einen ursprünglichen Initiationsritus eingebaut, woraus dann die eigenständige Amtshandlung der Priesterordination erwächst.

Ähnliches können wir in den Schriften von W. W. da Matta e Silva beobachten, der grosse Anstrengungen unternimmt, die Umbandabewegung zu "vergeistigen". So macht er z.B. einen deutlichen Unterschied zwischen "oferendas" und "despachos". Eigentlich bedeuten beide Worte "eine Opfergabe darbringen". Doch Matta e Silva lässt für die Umbanda nur den Begriff "oferenda" zu, da es sich dabei s.E. um Opfer im höheren Sinn handelt und nicht wie bei den "despachos" von Quimbanda und Macumba um niedere materielle Opfer von Mandiokmehl, schwarzen Hähnen, Puffmais, Blut, Lehmschüsseln, Stoffhexen, Schnaps usw.⁶⁶

Alles dient also dem einen Ziele: Mit der Reduzierung der afro-indianischen Riten und der Übernahme und Verarbeitung christlicher Amtshandlungen, will die Umbanda sich als die einzige, wahre und auch christliche Religion Brasiliens präsentieren und legitimieren. Die Umbandaschriftsteller werden nicht müde darauf hinzuweisen, dass zu einer authentischen Religion Gesänge, Liturgie, Opfer, Zeremonien usw. gehören. Da die Umbanda dies alles in reichem Masse besitzt, ist sie also folgerichtig authentische Religion und damit der katholischen Kirche ebenbürtig, ja wenn nicht sogar überlegen, weil sie noch zusätzlich über den reichen Schatz orientalischer magischer Traditionen verfügt und — weil ihre Wiege schon in Lemurien stand! Darum "führt die Umbanda das menschliche Wesen zu Gott, zu Zambi, wo es frei sein wird; zu seiner Identität mit dem Nirwana, wo das Nichts die Wirklichkeit des Seins ist, wie es und die "Pretos Velhos" lehren", sagt Celso Rosa.⁶⁷

64) ebd. S. 110

65) so B. T. de Freitas, Fundamentos da Umbanda. S. 59f.

66) W. W. da Matta e Silva, a. a. O. S. 308

67) Celso Rosa, a. a. O. S. 84

Aufbruch zur vollkommenen Religion.

Mit diesem Aufbruch der Umbandabewegung müssen wir heute rechnen. Die Fronten, vorallem gegenüber der katholischen Kirche, spitzen sich immer mehr zu, wie uns dieser Aufriss über die Neubildung von Kulthandlungen und Assimilierung christlicher Amtshandlungen innerhalb der Umbanda zeigt.

Es ist bezeichnend, dass die staatlichen statistischen Stellen bereits mit der Umbanda als der vierten grossen Religion Brasiliens neben dem Katholizismus, Protestantismus und Spiritismus rechnen. In dem in diesem Jahr (1968) erschienen Heft des Statistischen Amtes der Regierung des Staates São Paulo "Religionen und Bewegung der Kulte", welches auf Erhebungen aus dem Jahr 1966 fusst, wird der Umbandakult im Staat São Paulo mit 752 "Terreiros" oder "Centros" aufgeführt. Diese Zahl ist natürlich absurd und nicht annähernd richtig, denn es kann sich dabei höchstens um die Kultstätten einer bestimmten Foederation oder Union handeln, welche diese Angaben machte. Dagegen stehen die Angaben des Bundesamtes für Statistik, welches für den Staat São Paulo zwischen 12.500 und 13.000 Terreiros angibt.⁶⁸ Allerdings sind auch dies keine "offiziellen" Zahlen, da hierin die geschätzte Zahl der nicht-registrierten Kultstätten eingeschlossen ist. Es ist heute noch so in ganz Brasilien, dass nur ein Bruchteil der Terreiros bei den städtischen Behörden und der Polizei registriert sind.⁶⁹ In dem oben genannten Dokument des Staates São Paulo wird auch angegeben, dass allein während des Jahres 1966 sich im Staat São Paulo 41.481 Personen der Umbanda angeschlossen haben, d.h. dort registriert wurden! In den beiden vergangenen Jahren liegt die Zahl bestimmt noch höher. Man kann heute ohne weiteres in Brasilien ca. 4-5 Millionen praktizierende Umbandisten annehmen.

Diesen Zulauf erreicht die Umbanda einerseits dadurch, dass sich vorallem die katholischen Christen von den magischen Praktiken und Handlungen der Umbanda leicht beeinflussen und von ihrem Wert überzeugen lassen, da sie keinerlei fundierte Instruktion von seiten ihrer Kirche über ihren christlichen Glauben erhalten haben und sie sich deshalb auf dem Niveau des Gewohnheitschristentums bewegen. Andererseits setzte die neuere Reformbewegung innerhalb der Umbanda neue Anziehungskräfte frei. Diesen reformerischen Bestrebungen liegt letztlich ein neues Selbstbewusstsein der Umbandaführer zu grunde, denn man weist es strikt zurück z.B. auf eine Stufe mit dem Candomblé von Bahia gestellt zu werden, welcher weithin zur folkloristischen Touristenattraktion abgewertet wurde. Von Seiten der Umbanda wird stets betont, dass mit der

68) Damit steht São Paulo an dritter Stelle nach Rio de Janeiro (mit Nachbarstädten) mit 25-30 000 Terreiros und dem Staat Rio Grande do Sul mit 13 500. Für die Stadt São Paulo werden 5 000 Terreiros angegeben. — Diese Angaben wurden in der grossen Illustrierten "Realidade" vom Oktober 68 publiziert.

69) Die Föderationen und Unionen weisen aber ständig auf die Notwendigkeit der Legalisierung der Kultstätten hin. So ist man dabei, allgemeingültige Satzungen auszuarbeiten und sie den Chefs zur Registrierung ihres Terreiros in die Hand zu geben.

Umbanda wieder die universale, vollkommene Religion auferstanden sei, die natürlich zuerst genuin brasilianische Religion ist.

Die derzeitigen Umbandaführer leisten Ungeheures in der Gründung von Umbanda Föderationen, im Unionsbestreben, in der Dogmenbildung, in der Ausbildung geschulter Priester und Priesterinnen, in der Vereinheitlichung und Neubildung der Kulthandlungen zu einer uniformen Religion. Dazu kommt noch die Gründung eines eigenen umbandistischen Verlages in Rio des Janeiro, der monatlich ca. 25.000 Bücher umsetzt und damit hilft, umbandistisches Gedankengut zu verbreiten.

Abschliessend können wir feststellen, dass für die wirksame neuere Ausbreitung der Umbanda innerhalb des brasilianischen Volkes gerade die neugeschaffenen Amtshandlungen ihre ganz entscheidende Bedeutung haben. Den mit der Umbanda Sympathisierenden — es handelt sich heute bei diesen längst nicht mehr nur um Menschen aus der sozial unteren Schicht der Neger — begegnet hier Bekanntes und Vertrautes, das ihm aber sogar in seiner Anwendung und Bedeutung noch vertieft scheint. Er findet also hier tatsächlich eine ihm "vollkommener" erscheinende Religion vor, die ihn fasziniert, seinen Körper durch heimischen Rythmus in der Musik anspricht und ihm in allen Lebenssituationen eine konkrete Hilfe anzubieten vermag.

Die grosse Gefahr der Unterwanderung durch die Neu-Religion der Umbanda ist in der christlichen Kirche weithin in ihrem Ausmass noch gar nicht erkannt worden. Konnte man bisher immer noch die Umbanda als eine Kuriosität und Touristenattraktion abtun, die auf eine bestimmte soziale und dafür empfängliche Gruppe von Menschen beschränkt bleiben wird, so kann man dies seit der Neubildung von "richtigen" Amtshandlungen nicht mehr. Haben sich bisher die Umbandisten bisher immer noch als gute Katholiken betrachtet,⁷⁰ die ihrer Kirche gegenüber noch eine weitgehende Verpflichtung empfanden, so schwindet diese Einstellung mit der immer weiteren Einführung dieser neuen Amtshandlungen. Einerseits nähert man sich also dem Katholizismus,⁷¹ um ihn andererseits mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Als vollkommene Religion beansprucht nun die Umbanda den ganzen Menschen für sich. Und um ihn ganz zu gewinnen, hüllt man magisch-heidnische Praktiken in christliches Gewand.⁷²

Es ist heute darum dringend nötig, dass die katholische und evangelische Kirche eine klare Stellung zur Neureligion der Umbanda beziehen. Es wird notwendig, allen Gemeindegliedern

70) vergl. Edison Carneiro, a. a. O. S. 61 und S. 93: "Am Tage des Festes nehmen die Familie, Freunde und Bekannte an einer Messe für die Kinder teil, welche vorher in irgendeiner Kirche bestellt wurde".

71) Die Assimilierung römischer Amtshandlungen in der Umbanda lässt sich nicht abstreiten. Es handelt sich hier nicht um eigenständige Neuschöpfungen. 1956 war es B. T. de Freitas (in Fundamentos da Umbanda, S. 65) noch möglich zu behaupten, dass die Umbanda nichts mit dem Katholizismus zu tun hat, sondern "eine religiöse Lehre afrikanischen Ursprungs" ist.

72) Bezeichnenderweise hat man das Abendmahl und die Beichte nicht als Sakramente übernommen!

genaue Information und Orientierung über diese "Religion der erfüllten Sehnsucht" zu geben, d.h. die christliche Tuenche für alle sichtbar abzukratzen. Das gilt auch wiederum in besonderer Weise für die neugebildeten Amtshandlungen, an deren Teilnahme als Zeugen oder Paten christliche Gemeindeglieder gewarnt werden sollten. Der Einfluss der Religion der Umbanda kann nicht mehr bagatellisiert werden. Deshalb muss auch eine klare theologische Stellungnahme erfolgen, ob die umbandistische Taufe, Konfirmation, Trauung, Beerdigung usw. in irgendeiner Weise anerkannt werden können?⁷³

Hier ist noch eine wichtige und dringliche Aufgabe in der Auseinandersetzung mit der Umbanda von seiten der christlichen Kirche zu bewältigen.

Ulrich Fischer

73) B. Kloppenburg, konnte dazu damals noch keine Stellungnahme geben, da diese assimilierten katholischen Amtshandlungen noch keinen Eingang gefunden hatten oder z.T. noch gar nicht existierten.

Allerdings hat Kloppenburg seine damals scharf ablehnende Haltung gegenüber der Umbanda in jüngster Zeit revidiert. In einem Artikel (zitiert in "Realidade", Okt. 68) mit dem Titel "Ensaio de Uma Nova Posição Pastoral Perante a Umbanda" (Versuch einer neuen pastoralen Haltung angesichts der Umbanda kommt er zu dem Ergebnis, dass auch in der Umbanda ein gewisser Respekt vor dem Wort Gottes zu entdecken ist, so dass man die Riten und Gebräuche der Umbanda positiv aufwerten könne. Kloppenburg glaubt auch in den afrikanischen Kulturen schon eine Vorbereitung für das Evangelium zu finden. Er versucht hier also die durch das Konzil neugeschaffene Position gegenüber den anderen Religionen einzunehmen. Doch scheint mir dies gegenüber dem Synkretismus der Umbanda mehr als fragwürdig zu sein. Ausserdem erfährt nun plötzlich die Umbanda eine Aufwertung gegenüber dem Spiritismus, nur weil ein Teil ihrer Wurzeln im afrikanischen Kulturraum liegt! Ob das von Kloppenburg aufgebraachte Verständnis das Dilemma der Kirche bessert, ist doch wirklich fraglich?!