



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit:

Licht für die Toten

Die Santa Missa in einer europäischen Santo Daime-Kirche

Verfasser

Mir Mehrdad Hashempour

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im September 2012

Studienkennzahl

A 307

lt. Studienblatt:

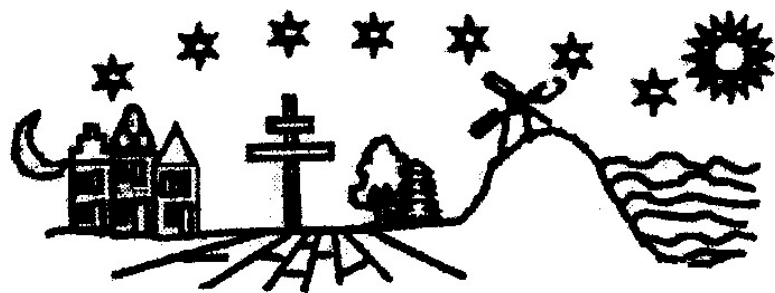
Studienrichtung

Kultur- und Sozialanthropologie

lt. Studienblatt:

Betreuer:

Univ.Prof. Dr.med.Dr.phil. Armin Prinz



Inhalt

1. EINLEITUNG	6
1.1. Wahl des Feldes und Verortung der Arbeit.....	8
2. METHODE UND DATENQUELLEN.....	9
2.1 Digitale Hilfsmittel / Probleme bei der Datensammlung.....	9
3. BEGRIFFE	11
3.1 Ritual: Magie, Religion, Wissenschaft.....	11
3.2 Seele	13
3.3 Synkretismus.....	15
3.4 Mediumistisches Kontinuum.....	18
4. WAS IST SANTO DAIME?.....	18
4.1 Annäherungen an eine brasilianische Ayahuasca -Kirche.....	18
4.2 Geschichte Santo Daime	19
4.2.1 Spaltung und 1.Expansion.....	23
4.2.2 Geschichte CEFLURIS und 2. Expansion:	24
4.2.3 Internationalisierung von Santo Daime	27
4.2.4 Der Weg nach Europa	28
4.2.4.1 Probleme beim Export von Santo Daime Ritualen.....	29
4.3. Die <i>Hinos</i> von Santo Daime	31
4.4. Santo Daime Doktrin	33
4.4.1 Allgemeine Doktrin und Kosmologie von Santo Daime	34
4.4.2 Historischer Wandel.....	35
4.5 Santo Daime Rituale.....	37
4.5.1 Beschreibung und Bedeutung von SD Ritualen: Unterschied SD-Rituale zu traditionellen Ritualen	37
4.5.2 Allgemeiner Aufbau und Ablauf der Santo Daime Rituale unter besonderer Berücksichtigung von CdV	39
4.5.3 Die verschiedenen Ritualtypen bei Santo Daime	40
4.5.4 Spiritistische Rituale	44
4.6 Santo Daime aus christlicher Sicht	45
4.7 Die Wurzeln von Santo Daime wie es in CdV praktiziert wird	47
4.7.1 Die (brasilianischen) Religionen im Umfeld von Santo Daime:.....	48
4.7.1.1 Kardecismus	48
4.7.1.2 Umbanda	51
4.7.2 New Age.....	53
4.7.2.1 New? Age.....	53
4.7.2.2 Schamanismus und der Gebrauch halluzinogener Substanzen	55

5. EMPIRISCHER TEIL.....	58
5.1. Geschichte CdV	58
5.2 CdV Struktur.....	61
5.2.1 Betrachtungen zur Formung der CdV Doktrin.....	63
5.3 Spiritistische Rituale in Den Haag: Geschichte der ersten europäischen Umbandaime-Arbeiten	66
5.4 Beschreibung des Ortes	67
5.5 Gäste und Communitas	72
5.6 Santa Missa	75
5.6.1 Funktionalität der Santa Missa als Todesritual	75
5.6.2 Santa Missa Beschreibung	83
5.6.2.1 Vorbereitungsphase.....	83
5.6.2.2 1.Phase	84
5.6.2.3 2.Phase.....	85
5.6.2.4 3.Phase.....	87
5.6.3 Santa Missa Hymnen.....	87
5.6.3.1 Musikalische Betrachtungen	87
5.6.4 Interpretation der Texte der <i>Santa Missa</i>	89
5.6.4.1 Die Gebetstexte.....	91
5.6.4.2 Texte der Lieder	93
6. CONCLUSIO.....	95
7. BIBLIOGRAPHIE	99
8. ANHANG	106
ZUSAMMENFASSUNG/ABSTRACT.....	114

1. Einleitung

Diese Arbeit beschäftigt sich mit einem Ritual einer europäischen Gemeinde des CEFLURIS-Arms der Santo Daime-Religion, eine der größten so genannten „brasilianischen Ayahuasca-Kirchen“. Das behandelte Ritual wird *Santa Missa* genannt und fällt vereinfacht ausgedrückt unter die Kategorie der Todesrituale. Die behandelte Gemeinde bzw. ihre Kirche nennt sich *Ceu dos Ventos* (Himmel der Winde) und ich werde sie in dieser Arbeit mit CdV abkürzen. Ziel dieser Arbeit ist es neben einer Beschreibung des Rituals, auch zum Verständnis seiner Funktionalität aus der Sicht der ReligionsanhängerInnen beizutragen. Dies stellte sich aber aufgrund der eklektischen und mitunter sehr unterschiedlichen Kosmologien der einzelnen Individuen als viel schwieriger heraus als erwartet.

Bei Ayahuasca handelt es sich um eine Mixtur aus zwei Pflanzen, die starke halluzinogene Wirkungen entfalten kann. Da diese anscheinend von vielen als religiöse Offenbarungserlebnisse empfunden werden, wird Ayahuasca auch als Entheogen¹ bezeichnet, um es von anderen psychoaktiven Wirkungen zu unterscheiden. Laut Jonathan Ott ist Ayahuasca das Entheogen en-vogue seit den 1990ern² und dementsprechend zahlreich sind die Publikationen zu diesem Thema, die die Wirkungsweisen und Auswirkungen des Konsums dieser Substanz bei verschiedenen Populationen untersuchen. Diese Arbeit gehört nicht dazu, sondern beschäftigt sich religionsethnologisch mit einem kulturellen Phänomen bei einer Religionsgemeinschaft und nicht mit der Phänomenologie des religiösen Erlebens. Zwar nahm ich ebenfalls Daime³ zu mir, da dies eine der Bedingungen ist um an den Ritualen teilzunehmen, doch gehe ich davon aus, dass die Erfahrungen eines langjährigen Anhängers von Santo Daime sich sehr von jener eines Forschers mit wissenschaftlichen Intentionen unterscheiden.

Ich konnte für eine meiner Beobachtungen das zu trinkende Daime auf eine symbolische Menge runterhandeln, die kaum Auswirkungen auf meine Wahrnehmung hatte und nahm auch an 2 „*study evenings*“ teil, an denen kein Daime getrunken, sondern nur für die Rituale geübt wurde. Ich erachte es auch nicht als relevant für diese Arbeit, die Auswirkungen dieses Getränks genau zu kennen, und werde ihnen keine besondere Aufmerksamkeit schenken. Ich verweise aber auf die zahlreichen Quellen, die diese in verschiedenen Kontexten beschreiben. Dies sollte aber nicht zu der Annahme führen, dass dies auch bei meinen Informanten so war.

¹ Substanzen die das Göttliche in einer Person hervorufen

² Ott 1993; S254

³ Bezeichnung von Ayahuasca in Santo Daime

Für diese stellen die entheogenen Wirkungen von Daime den zentralsten Aspekt ihrer Religion dar und mein Anspruch eines ihrer Rituale zu beschreiben, ohne mich intensiv mit dem Daime auseinanderzusetzen, stieß hauptsächlich auf Unverständnis und Verwunderung. Ich gewann auch den Eindruck, dass die Tatsache, dass ich dann bei einigen Ritualen doch Daime trank, das Vertrauen der Kirchenmitglieder zu mir stärkte.

Das behandelte Ritual – die *Santa Missa* – entstand vor fast 100 Jahren im brasilianischen Amazonasgebiet als Beerdigungsritual und kam mit der Expansion der Santo Daime-Religion nach Europa. In Ritualen des Todes manifestieren sich – so meine ich – wesentliche Elemente der Kosmologie einer Religion, weil es gerade bei diesem Ereignis, dass uns unsere Natürlichkeit vor Augen führt, so wichtig zu sein scheint sich wieder der kulturell geschaffenen Ordnung zu besinnen.

Ich werde nach der Diskussion einiger Grundbegriffe, anhand des historischen Wandels und der religiösen Praktiken beleuchten wobei es sich bei Santo Daime eigentlich handelt und wie diese Religion nach Europa gekommen ist. Nach der Behandlung einiger kultureller Phänomene, die ich als Quellen der Kosmologien der Mitglieder von CdV betrachte, werde ich mich der Entstehung von CdV beschäftigen und deren jetzige Struktur darstellen. Das eigentliche Thema der Arbeit, die Beschreibung und Analyse der *Santa Missa*, bildet den letzten Punkt dieser Arbeit

Für die portugiesischen Begriffe wählte ich eine vereinfachte Schreibweise um eine bessere Lesbarkeit der Arbeit zu gewährleisten. Die dabei entstehenden Ungenauigkeiten für die Aussprache bitte ich zu entschuldigen.

Von meinen Interviewpartnern waren 3 weiblich und 7 männlich. Dies dürfte nicht der Geschlechterverteilung in CdV entsprechen, wo bei den von mir beobachteten Ritualen meist die Anzahl der weiblichen Teilnehmer ein wenig höher war als die der männlichen. Ausgleichend wirkt darauf vielleicht, dass eine meiner wichtigsten Ansprechpersonen die Schatzmeisterin der Gruppe war und ich auch sehr viele informelle Gespräche mit weiblichen Ritualteilnehmern führte.

In diesem Text werden meine InformantInnen immer in männlicher Schreibweise genannt und ihre Aussagen teilweise ins Deutsche und teilweise ins Englische übersetzt. Dies dient dazu bestmögliche Anonymisierung zu gewährleisten und trotzdem Zitate aus Interviews verwenden zu können.

Aufgrund besserer Lesbarkeit wende ich in weiten Teilen dieser Arbeit kein Gendering an. An den Stellen wo das Geschlecht einer Person eine spezifische Rolle spielt, wird darauf hingewiesen, ansonsten bitte ich dies zu entschuldigen und die entsprechenden Begriffe als sowohl auf weibliche wie männliche Personen bezogen zu verstehen.

1.1. Wahl des Feldes und Verortung der Arbeit

Die Niederlande eignen sich besonders gut als Feld für die Untersuchung von Ayahuasca-Religionen, da dort in einem Gerichtsurteil von 2001 der Konsum von Ayahuasca im Kontext von Santo Daime-Ritualen als Teil der Religionsausübung legitimiert wurde. Ayahuasca-Netzwerke existieren aber auch in anderen europäischen Staaten, und wie ich später aufzeigen werde, wurde die von mir untersuchte Gruppe durch den Kontakt mit einer in Deutschland ansässigen Gruppe in den Gebrauch von Ayahuasca initiiert.

Santo Daime ist die einzige Ayahuasca-Religion Hollands mit einer kirchenähnlichen Struktur. Alle anderen sind eher lockere Netzwerke die sich um eineN RitualleiterIn oder eineN Schamanen/Schamanin gebildet haben und sich genauso schnell auflösen können wie sie entstanden sind.⁴ Außerdem agiert Santo Daime reaktiv öffentlich und der Zugang zu den Ritualen ist auch ohne persönliche Kontakte zu Kirchenmitgliedern möglich. Meiner Ansicht nach dürfte es sehr wahrscheinlich sein, dass Santo Daime schon allein deswegen die anderen Ayahuasca-Gruppen stark beeinflusst und daher eine Untersuchung der Santo Daime-Rituale auch ein besseres Verständnis für die Formen des Ayahuasca-Gebrauchs bei anderen Gruppen schafft.

In den USA und Europa gibt es kaum wissenschaftliche Arbeiten zu den dort ansässigen Ayahuasca-Religionen und deren Anhänger. Abgesehen von wenigen Ausnahmen behandeln die meisten Publikationen zu diesem Thema rechtliche und medizinische Aspekte. Vor allem im Bereich der Anthropologie ist hier ein großes Defizit im Vergleich zu der Menge an Publikationen auf spanisch und portugiesisch mit Südamerikabezug festzustellen.⁵

Diese Arbeit will dazu beitragen dieses Defizit zu reduzieren.

⁴ vgl. Hanegraaf 2011; S87f

⁵ vgl. Hanegraaf 2011; S85

2. Methode und Datenquellen

Grundlagen dieser Arbeit sind die empirischen Daten, die mit unstrukturierten teilnehmenden Beobachtungen gewonnen und von mir anhand handschriftlicher Protokolle und einer digitalen Tonaufnahme aufgezeichnet wurden. Um die Bedeutungen der verschiedenen Elemente der Religion aus der Sicht der Akteure in Erfahrung zu bringen, verwendete ich verschiedene Formen von Interviews und Textanalysen.

Die Datensammlung erfolgte durch teilnehmende Beobachtungen bei je 2 *Santa Missas* und Übungsabenden und je einer *Concentracion*, *Trabalho de Cura*, und *Santa Maria Cura*; schriftliche Quellen von CdV in Form einer von ihnen herausgegebenen Broschüre, ein *Hinarios* (Liederbuch) und ein Protokoll eines Treffens europäischer Kirchenführer (Encontro-Protokoll); themenzentrierte Interviews mit vier Personen direkt während meiner Aufenthalte und mit einer Person über ein Videochatprogramm; teilstrukturierte Interviews mit 5 Personen per E-Mail; Korrespondenz mit Beatriz Labate, Methew Mayer und dem Führer einer US-amerikanischen Santo Daime Kirche, Rev.⁶ Barry Matthew; die Tonaufnahme einer *Santa Missa* und zahlreiche informelle Interviews und Gespräche während meines Aufenthalts mit Mitgliedern von CdV und anderen Besuchern der Rituale. Zusätzlich setzte ich mich mit wissenschaftlichen Literatur zu den Themen, die für diese Arbeit relevant sind, auseinander und führte ein Interview mit einem Vertreter der Stelle für Weltanschauungsfragen der Erzdiözese Wien sowie ein Telefoninterview mit einem Vertreter der evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Berlin⁷.

2.1 Digitale Hilfsmittel / Probleme bei der Datensammlung

Elektronische Medien bildeten ein wichtiges Werkzeug beim Erwerb der Daten dieser Arbeit, doch stehen mit ihnen auch einige Probleme im Zusammenhang.

Die größten Probleme traten bei den E-Mail Interviews auf. Meine Suche nach Informanten verlief dabei über die Kirchenleitung, die mein Gesuch nach potentiellen GesprächspartnerInnen über ihren E-Mail Verteiler an alle weiterleitete, die regelmäßige Informationen (Ritualtermine usw.) von ihr beziehen. Mir antworteten zwar nur 5 Personen, von denen eine kein *Ferdado*⁸ war, aber bei einer Anzahl von nur ca. 30 initiierten

⁶ In den USA bezeichnen sich die Kirchenvorsteher von Santo Daime Kirchen als „Reverend“ und nicht wie sonst üblich als Kommandant

⁷ Diesen hatte ich gewählt weil er in einem Zeitungsinterview als Gegner von Santo Daime dargestellt wurde.

⁸ Initiiertes Mitglied von Santo Daime

Mitgliedern von CdV, hatte ich auch nicht viel mehr erwartet. Anfangs sammelte ich in strukturierten Frageblöcken Daten über die persönliche Involvierung mit Santo Daime sowie deren individuelle Definition verschiedener Begrifflichkeiten. In einer zweiten Phase erhob ich persönliche Erfahrungen, die meine GesprächspartnerInnen im Zusammenhang mit der *Santa Missa* gemacht haben. Dies geschah im Stil themenzentrierter Interviews unter Berücksichtigung der vorher geklärten Begriffsdefinitionen.

Bei der ersten Phase verlief die Beantwortung der Mails bei den Meisten noch relativ zügig, doch während der Zweiten vergingen teilweise Monate und es erforderte mehrmaliges Nachfragen meinerseits bis eine Rückmeldung kam. Die Antworten fielen ziemlich unterschiedlich in ihrer Ausführlichkeit aus, was nicht unbedingt mit einem Mangel an Vertrauen zu mir zusammenhängen muss, sondern auch daran liegen kann, dass die Thematik nach Ansicht meiner Interviewpartner zu komplex war, um sie zu ihrer eigenen Zufriedenheit in Form eines kurzen Briefes zu verfassen und es ihnen an Zeit mangelte einen ausführlichen Text zu schreiben. Die Tatsache, dass ich von zwei meiner Informanten, nachdem sie monatelang nicht geantwortet hatten und ich schon daran zweifelte, je wieder von ihnen eine E-Mail zu erhalten, eines Tages sehr ausführliche Antworten erhielt, sollte diese Vermutung bestätigen. Einen meiner Probanden konnte ich auch während meines letzten Aufenthalts in den Niederlanden persönlich treffen und ausführlich interviewen, wobei sich deutlich zeigte, dass die schriftliche Formulierung der Antworten zuvor sehr hemmend gewirkt hatte.

Aufgrund der Verzögerungen bei den schriftlichen Antworten nahmen die E-Mail Interviews anstatt der eingeplanten 3 Monate mehr als 6 Monate in Anspruch.

Aus Mangel an Ressourcen war es nicht möglich alle GesprächspartnerInnen persönlich zu interviewen, was dem schriftlichen Verkehr allerdings vorzuziehen gewesen wäre. Andererseits konnten auf diesem Weg Kontakte geknüpft sowie Informationen und Daten erhoben werden, die mir sonst verschlossen geblieben wären. Um Informationen über CdV zu erhalten stand ich ebenfalls regelmäßig in E-Mail Kontakt mit der Kirchenführung. Dieser wurde gegen Ende meiner Forschungszeit aber immer unregelmäßiger, worauf ich allerdings bei meinem letzten Aufenthalt mit dem Hinweis auf die anstrengenden beruflichen und kirchlichen Verpflichtungen der Personen schon vorbereitet wurde. Darüber hinaus benutzte ich zur Kommunikation und zum Sammeln von Informationen die Plattform Facebook und das Programm Skype, wobei ich mit Hilfe der Videochatfunktion von Skype auch ein Interview führte.

3. Begriffe

3.1 Ritual: Magie, Religion, Wissenschaft

Ich möchte hier besonderen Fokus auf einige anthropologisch relevante Standpunkte zur Unterscheidung von Ritualen als magisch oder religiös legen und diesen wissenschaftliche Handlungen gegenüberstellen. Dieser kurze Abriss erhebt keinesfalls den Anspruch auf Vollständigkeit, sondern soll nur auf den Ursprung einiger Ideen verweisen, die in meine Analyse mit eingeflossen sind.

Historisch wurden Rituale im Allgemeinen von anderen gleich ablaufenden Handlungen durch Erwägung ihrer direkten Nützlichkeitsorientierung in der materiellen Welt unterschieden. Während religiöse Rituale als „reine Verehrung des Übernatürlichen“, also nicht-rationelles Handeln ohne weltlichen Zweck, definiert wurden, wurde magisches Handeln, als nicht-rationelles Handeln zum Erreichen eines Zweckes definiert. Den beiden Begrifflichkeiten wurde wissenschaftliches Handeln als rationelles Handeln mit praktischem Zweck gegenübergestellt.⁹ Bei den Evolutionisten spielte die Auffassung von Magie als „Pseudowissenschaft“, die Teil moralisch verkommener, primitiver Religiosität ist, auch dahingehend die Rolle, die eigene monotheistische Religion als überlegen darzustellen.¹⁰ Frazer stimmte zwar mit der evolutionären Sichtweise überein, versuchte aber die Logik hinter magischen Handlungen zu analysieren und prägte den Begriff der „*sympathischen Magie*“, die entweder auf dem Gesetz der Berührung - das heißt ein Gegenstand der einmal mit einem anderen in physischen Kontakt stand, beeinflusst diesen auch noch nach der Trennung - oder auf dem Gesetz der Ähnlichkeit - welches besagt das ähnliche Handlungen Ähnliches bewirken -basiert.¹¹

Durkheims Definition vom Unterschied zwischen Magie und Religion nach der sozialen Organisationsform, bei der er davon ausgeht, dass Religion ihre Anhänger zu Mitgliedern eines gleichen moralischen Körpers macht, während bei der Magie die Beziehungen vorübergehend und zufällig bleiben¹², hat schon seit der Moderne stark an Bedeutung verloren¹³, da nach dem Ende des Staatskirchentums und der Erosion des Volkskirchentums die Mitgliedschaft in einer Kirche unverbindlich und zumindest formell jederzeit auflösbar ist. Die Teilnahme an einer kirchlichen Veranstaltung sowie die Anerkennung von Elementen der kirchlichen Glaubenslehre, die dem Einzelnen in ihrer Gesamtheit meist gar nicht bekannt ist,

⁹ vgl. Bell 1997; S.46f

¹⁰ Bell 1997; S.47

¹¹ Frazer 2008 ; S11f

¹² Durkheim 1981; S70ff

¹³ Zinser 1997; S.92

werden von den Meisten als unverbindliche Einzelleistungen wahrgenommen.¹⁴ Die Kirche kann Verbindlichkeiten höchstens noch gegenüber Amtsträgern durch Sanktionen durchsetzen. Andererseits ist diese Definition doch sehr brauchbar um zwischen einer religiösen Bewegung und einer Kirche zu unterscheiden, da die Selbstdefinition als Mitglied einer Kirche bei den *Ferdados* von CdV sehr wohl impliziert, dass man Teil eines moralischen und sozialen Körpers ist, während, wie bei Zinser dargestellt, die Teilnehmer esoterischer Veranstaltungen meist keine sozialen Verbindlichkeiten suchen.¹⁵

Malinowski lehnte die evolutionären Aspekte der oben genannten Theorien ab und unterschied Religion, Wissenschaft und Magie aufgrund ihrer Funktionen in einer Gesellschaft. Religion stellt für ihn ein authentisches Verhältnis zu überirdischen Wesenheiten da, ein Bemühen um sie. Magie ist der Versuch zu befehlen und kommt meist dort zum Einsatz, wo Menschen Gefahren nicht mit wissenschaftlicher Methodik kontrollieren können¹⁶. Er sah die Funktion von Magie als eine Art ritualisierten Optimismus, der dazu dient, die Angst vor einem notwendigen Unterfangen zu überwinden.¹⁷

Douglas definierte Magie und Religion als symbolische Handlungsweisen, die aber unterschiedliche Formen sozialer Organisation mit Hilfe kosmologischer Terminologie widerspiegeln. Bei ihr sind magische Handlungen verbunden mit lokalen geschlossenen Gesellschaften, während religiöse Handlungen offene, translokale Gesellschaften kennzeichnen, die beanspruchen, universale Werte zu vertreten.¹⁸ Tambiah kritisiert Frazers Auffassung, dass Zauber und Gebet Gegensätze darstellen und zeigte auf, dass in einem Ritual beide Formen vorkommen können. Er griff auch die Auffassung an, dass Magie auf dem Glauben beruhen muss, dass ein tatsächlicher Zusammenhang zwischen dem Wort und der Sache, die damit bezweckt werden soll, besteht. Gleichzeitig expandierte er Frazers Konzepte von sympathischer Magie, indem er sie um linguistische Betrachtungsweisen erweiterte und das Gesetz der Ähnlichkeit mit der Metapher und das Gesetz der Berührung mit Metonymie in Verbindung brachte. Seiner Auffassung nach ist die rituelle Sprache nicht an übernatürliche Wesen gerichtet, sondern stellt eine ausgeklügelte Technik da, mit der Verstand und Emotionen der agierenden Personen neu strukturiert werden sollen.¹⁹

¹⁴ Zinser 1997; S.28

¹⁵ Zinser 1997; S.92

¹⁶ Malinowski 1949; S.189

¹⁷ Malinowski 1949; S.181

¹⁸ Bell 1997; S.49f

¹⁹ Bell 1997; S.50f

All diese Betrachtungen treffen in gewisser Weise auf die *Santa Missa* zu. In der emischen Betrachtung der *Santa Missa* kann es sich dabei sowohl um eine quasi-wissenschaftliche²⁰, eine rein religiöse, oder eine in gewisser Weise manipulative Aktivität handeln. Bei meinen Informanten handelte es sich meist um eine Kombination all dieser Aspekte, bei der aber den beiden Erstgenannten die stärkste Betonung zukam.

3.2 Seele

Der Begriff Seele lässt sich sehr schwer fassen. Dies liegt auch daran, dass in wissenschaftlichen Texten oft der Begriff „Seele“ für ethnische Konzepte verwendet wurde, die dem/der ForscherIn vergleichbar mit seinem/ihrer Verständnis von Seele schienen. Das bedeutet aber noch lange nicht, dass sie es auch waren, bzw. dass der/die ForscherIn ein Seelenkonzept vertritt, welches von der eigenen Gesellschaft so geteilt wird. Dies gilt natürlich ebenfalls für die beforschten Kulturen, in denen es heterogene Vorstellungen von Seele geben kann.²¹ Meiner Meinung nach entschärft die sehr heterodoxe abendländische Seelenkonzeption ein wenig die Situation, da sie die Vermutung zulässt, dass den Lesern klar sein sollte, dass unter dem Begriff „Seele“ sehr unterschiedliche Konzepte zusammengefasst sind. Trotzdem halte ich es für äußerst förderlich für das Verständnis der Diversität der Konzepte die emische Terminologie für die Beschreibung religionsethnologischer Konzepte zu verwenden. Bei meinen Untersuchungen zeigte sich, dass meine GesprächspartnerInnen eine Unterscheidung zwischen „Soul/Seele“ und „Spirit“²² vornahmen.

Josef Haekel, der in seiner Seelentypologisierung stark auf der schwedischen Ethnologenschule aufbaut, meint, dass Seelenvorstellungen zuerst einmal eine Art vorwissenschaftlicher Anthropologie sind, und einfach nur zum Bilde vom Menschen gehören, das sich verschiedene Ethnien machen. Erst wenn die Seele eine Transzendierung erfährt oder in Verbindung mit übernatürlichen Wesenheiten gebracht wird, wird sie zu einem religiösen Konzept.²³ Damit widerspricht er Jensen, der die Gottesvorstellung als primär ansieht, auf die die Vorstellungen von Seelen und Geistern aufbauen.²⁴ Dabei sollte aber beachtet werden, dass es einerseits innerhalb einer Ethnie ein sehr unterschiedliches und zum Teil auch widersprüchliches Verständnis von Seelenkonzepten geben kann und, dass

²⁰ eigentlich müsste es richtiger „wissenschaftliche Aktivität“ heißen, da die wissenschaftliche Methodik von den Individuen eklektisch angeeignet und umgedeutet wurde. Ich müsste sonst auch von quasi-spiritistisch, usw. schreiben.

²¹ Wernhart 2002; S.51

²² „Spirit“ wurde von meinen deutschsprachigen Informanten nur äußerst selten mit „Geist“ übersetzt

²³ Haekel 1971; S.80

²⁴ Wernhart 2002; S.51

zwischen verschiedenen Ethnien, aber auch innerhalb derselben, ganz verschiedene Wertungen der Bedeutung der Reflektion zu dieser Thematik existieren können. Bei meinen Untersuchungen stieß ich auf eine Person, deren Seelenkonzept ich nicht unbedingt als religiös bezeichnen würde. Zwar schloss sie religiöse Vorstellungen nicht kategorisch aus, äußerte aber oft Anschauungen, in der die Erscheinungsformen der Seele biologisch als eine evolutionär hervorgebrachte Erscheinung im Gehirn des Menschen - und vielleicht auch mancher Tiere - erklärt wurden, die keinerlei Transzendenz erfuhr und auch nicht bedurfte. Religiöse Praktiken wurden dementsprechend als Techniken verstanden mit dieser zu arbeiten und ihre Funktionen zu kontrollieren. Religion wurde in ihrer Funktionalität aber nicht in dem Anspruch auf reelle Transzendenz anerkannt. Wobei Jungs Konzept der Archetypen für Inkorporationserfahrungen herangezogen wurde, um diese psychologisch zu erklären. Für mich war es überraschend, dass in den Gesprächen aber auch oft Aussagen geäußert wurden, die ich als Hinweise auf ein pantheistisches Weltbild auffasste. Darauf angesprochen erklärte mir die Person, dass sie religiöse Modelle nicht vollkommen ablehne, sondern die Bewertung vermeintlicher Indizien als Bestätigung eines solchen als verfrüht ansieht und ihr eigenes Modell nicht als statisch auffasse.

Die Vermutung, dass der Grundgedanke von einem Seelenkonzept weltweit verbreitet ist, lässt die Folgerung zu, dass sich dies phänomenologisch betrachtet aus elementaren menschlichen Erfahrungen und Erlebnissen erklärt. Wernhart bezeichnet folgende Gegebenheiten als Grundlage für die Annahme eines ‚spirituellen‘, vitalen Elementes im Menschen²⁵: die Lebensfunktionen des Leibes, die Aktivitäten im Wachbewusstsein (Denken, Wollen, Emotionen), Erscheinungen und Wirksamkeit des Unterbewusstseins (Schlaf, Traum, psychosomatische Ausnahmezustände), das Sterben und die Situation nach dem Tode.²⁶ Dabei sollte aber nicht vergessen werden, dass es eine beachtliche Anzahl von Menschen gibt, die sich nicht als spirituell oder religiös bezeichnet, woraus sich ergibt, dass die Seele nicht als Teil einer *Unversalia humana* anzunehmen ist. Es sei denn, man unterstellt dieser Gruppe von Menschen Unkenntnis über ihre eigene Seele.²⁷ Relevanter scheint mir in meiner Forschung eine Definition des Unterschieds zwischen Seele und *Spirit*. Wernhart meint, dass es hierbei, wenn überhaupt, nach autochthonen Denkkategorien nur graduelle Unterschiede gibt.²⁸ Er definiert einen Geist/*Spirit* aus religionsethnologischer Sicht als körperlose, selbstbewusste Entität mit übermenschlichen, aber begrenzten Willenskräften und

²⁵ Wernhart 2002; S.53

²⁶ ebd.

²⁷ Heller 2011; S.297f

²⁸ Wernhart 2002; S.59

Fähigkeiten.²⁹ Insofern verstehe ich unter dem Begriff Seele - so wie er von meinen Informanten bei CdV verwendet wurde - eine Sonderform von Spirit, die entweder in einem menschlichen Körper inkarniert ist oder dies als letztes vor ihrem jetzigen Zustand war. Spirits müssen keinen menschlichen Körper besessen haben, können dies aber.

Mir begegneten aber auch andere Konzepte, die ich als Animatismus im Sinne Maretts³⁰ interpretiere, bei denen auch unbelebte Dinge eine Seele haben können. So vertrat eine Person das Konzept, nach dem alle Dinge, die organische Bestandteile aufweisen oder aus diesen hergestellt wurden, eine Seele haben (als Beispiel wurden mir dafür Plastikprodukte genannt).

In meinen Gesprächen zeigte sich, dass oft auch der Begriff Spirit anstelle von Seele/Soul verwendet wurde, aber nicht umgekehrt. Synonym für Seele wurden auch noch die Begriffe Bewusstsein, intelligentes Licht, und Individualität verwendet. Die Beschreibung dieser Wörter erfüllte immer die oben dargelegten Eigenschaften von Seele, weswegen ich hier nicht näher auf sie eingehen werde

3.3 Synkretismus

Das griechische Wort Synkretismus beschreibt ursprünglich die Zusammensetzung von Elementen verschiedener Religionen, Konfessionen bzw. philosophischer Lehren miteinander zu einer neuen und eigenständigen Glaubensrichtung. Der Begriff wurde erstmals von Plutarch auf den Zusammenschluss der Kreter gegen äußere Feinde angewendet. Erasmus von Rotterdam wandte ihn auf die Bemühungen um ein friedliches Verhalten religiöser Gegner an.³¹ Synkretismus beschreibt heute die Verbindung von zwei verschiedenen Kulturelementen, die eine Reinterpretation erfahren.³² Da die meisten Religionen in ihrer Entstehungsphase Elemente anderer Religionen (oft von ihren lokalen „Vorgängern“) übernehmen und diese dann mit neuen Elementen zu einem neuen Glaubenssystem formen, wären daher alle mir bekannten Religionen als synkretistisch zu bezeichnen. Das Wort wird aber meistens in einem wertenden Sinn verwendet, um neuere Religionen, die christliche und andersreligiöse Elemente aufgriffen, vor allem gegenüber dominanter „monotheistischer“ Religionen abzuwerten.³³ Synkretismus kann auch aus politischer Sicht als Widerstand der Gläubigen gegen die Indoktrinationsversuche ihrer ehemaligen europäischen Unterdrücker

²⁹ Wernhart 2002; S.58

³⁰ Weiss 1987 S.35

³¹ Scharf da Silva 2004; S.14

³² Panoff/Perrin 1982 S.287f

³³ Scharf da Silva 2004; S.77f

gesehen werden. Anstatt die aufgezwungene Religion einfach zu übernehmen, wurde versucht einen eigenen Stil in sie einzubringen.³⁴ Interpretationen von Synkretismus als selbstbewusste Religionsvermischung zwischen gleichwertigen Gruppen sind im modernen europäischen wissenschaftlichen Diskurs eher selten.³⁵

Doch obwohl der Begriff im europäischen wissenschaftlichen Diskurs eine wertende Bedeutung angenommen hat, ist er in Lateinamerika von Religion und Kultur weder aus dem wissenschaftlichen noch dem populären Diskurs wegzudenken. Der Begriff wird aber sehr viel differenzierter wahrgenommen. Wobei es synonym mit Verschmutzung der eigenen Kultur, Anpasstheit an den Kultur-Kolonialismus, Häresie gegen die eigene Religion, konfuse Mischung, oder aber auch als Vereinigung gegensätzlicher Kräfte, die ein demokratisches Mosaik an Lebensstilen eröffnet, empfunden wird.³⁶ Der Begriff, im positiven wie auch negativem Sinne, ist im brasilianischen Diskurs so präsent, dass er im europäischen Diskurs über brasilianische Religionen ebenfalls nicht zu ignorieren ist. Dabei fällt auf, dass die Bezeichnung meist von intellektuellen Gruppen innerhalb der Gesellschaft abwertend verwendet wird, um sich vom „Synkretismus des Volks“ abzugrenzen und ein puristisches unwirkliches Ideal für die Eliten anzustreben.³⁷

Es gab schon ab dem ersten „Afrobrasilianischem Kongress“ 1934 Tendenzen dem afrikanischen Erbe mehr soziale Anerkennung zu verschaffen, indem man sich im Austausch dafür von als synkretistisch gedachten Elementen distanzierte. Diese wurden auch durch ein vatikanisches Synkretismusverbot gegen Candomblé verstärkt und fanden 1983 auf der „2. Weltkonferenz der Tradition der Orishas und ihrer Kultur“ eine weitere Manifestation.³⁸ Mit der Begründung, dass es in der modernen pluralistischen Gesellschaft nicht mehr nötig sei, sich hinter katholischen Heiligen zu verstecken, ersetzen viele Yoruba-*Terreiros* deren Bilder durch jene von Orishas. Einige entfernen auch die *Caboclo-Spirits* um zu einer „reineren“ Form ihrer Religion zu gelangen.³⁹ Diese Form von Synkretismus ist nur oberflächlich, da die Heiligenbilder lediglich als Stellvertreter fungieren und in den Zeremonien nur mit Orishas gearbeitet wird.

Der Synkretismus der afroamerikanischen Religionen in Brasilien ist in einer Phase der Unterdrückung entstanden. Die Sklaven verwendeten das System der religiösen Symbole um ihre eigenen Götter zu schützen. Allerdings wurde durch die Urbanisierung der

³⁴ Scharf Da Silva 2004; S.78

³⁵ ebd.

³⁶ Scharf da Silva 2004; S.78f

³⁷ Scharf da Silva 2004; S.70

³⁸ Scharf da Silva 2004; S.80

³⁹ Scharf da Silva 2004; S.81f

Synkretismusprozess zwischen den einzelnen brasilianischen Religionen unterschiedlichster Herkunft ab dem 20. Jhd. verstärkt.⁴⁰ Im Brasilien der Gegenwart führt der steigende Druck durch mehr Konkurrenz in den Städten nicht nur zur Abgrenzung und einem Religionskampf, sondern aufgrund synkretistischer Prozesse auch zur kreativen Kombination des religiösen Alltags auf populärer Ebene. Dadurch werden das Überleben der Religionen und darüber hinaus die Entstehung vieler Übergangsformen wie Candombada, Umbandomblé⁴¹ oder die für diese Arbeit bedeutende Umbandaime, ermöglicht.

Die Synthese ist die reinste Form von Synkretismus.⁴² Wie sie zum Beispiel bei der Umbanda und Santo Daime auftritt. Bei Santo Daime bedeutet das eine Reinterpretation und Variation von Riten, Entitäten und grundlegenden theologischen Ansprüchen afrobrasiliansichen, indianischen und europäischen Ursprungs⁴³, unter besonderer Berücksichtigung christlicher Moralvorstellungen. Wobei bei Alto Santo der katholischen Theologie ein höherer Stellenwert zukommt als bei CEFLURIS⁴⁴, was sich im verstärkten Einfluss spiritistischer Elemente afrobrasiliansichen und kardecistischen Ursprungs äußert⁴⁵.

Emisch wurde der Begriff „Eklektizismus“ synonym mit „Synkretismus“ verwendet, weswegen ich hier von einer Behandlung der Unterschiede in der Bedeutung Abstand nehme. Wichtig ist aber, dass diese Begriffe nicht abwertend sondern mit einem gewissen Stolz verwendet werden, was sich auch in der Namensgebung widerspiegelt. Eklektizismus ist sowohl Teil des Namens aller CEFLURIS Zentren als auch des Selbstverständnisses der Anhänger.

Das Produkt dieser Auffassung ist eine religiöse Bricolage⁴⁶, bei deren Zusammenstellung in erster Linie Betrachtungen eine Rolle spielen, die eine praktische Auffassung von Spiritualität widerspiegeln; theologische Betrachtungen sind dabei eher sekundär. Oder, wie einer meiner Informanten es ausdrückte, gehe es nicht darum herauszufinden warum das Heilige da ist, sondern wie man sich damit verbinden und es in sein Leben integrieren kann.

⁴⁰ Scharf da Silva 2004; S.84

⁴¹ Scharf de Silva 2004; S.85f

⁴² Scharf da Silva 2004; S.83

⁴³ Dabei haben zu verschiedenen Zeiten auch über esoterische und New Age-Kontexte Elemente asiatischen Ursprungs Einzug in Santo Daime gefunden.

⁴⁴ „*Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Ireneu Serra*“ (Ekklektisches Zentrum des fließenden universalen Lichts Raimundo Irineu Serra)

⁴⁵ Zum Verhältnis zwischen Alto Santo und CEFLURIS weiter unten mehr

⁴⁶ Zum Begriff Bricolage siehe Levi Strauss 1973; S.29ff

3.4 Mediumistisches Kontinuum

Der Begriff „Mediumistisches Kontinuum“ wurde von Ferreira de Camargo begründet, um die Spannbreite zwischen Umbanda und Kardecismus auszudrücken und wurde später auch auf das Kontinuum zwischen Umbanda und Candomblé angewandt. Damit soll nicht angedeutet werden, dass die religiösen Varianten zwischen den zwei Polen mehr oder weniger gleich sind, „sondern dass sie komplexe Verbindungen eingehen, die durch vereinfachende Typologisierungen nicht ausreichend dargestellt werden können.“⁴⁷

Im Falle der Umbanda ist die Positionierung von den religiösen Lebensläufen der Vorstände der *Terreiros* abhängig.⁴⁸

Der Begriff scheint mir auch geeignet, um einzelne CEFLURIS Kirchen zu positionieren. Doch da dabei mediumistische oder spiritistische Elemente nicht alle Parameter umfassen, ist es vielleicht passender von einem „Spirituellen Kontinuum“ zu sprechen, um auch andere religiöse Realitäten mit einzuschließen. Außerdem scheint die Positionierung in diesem nicht nur von den Kirchenvorständen abzuhängen, wie ich weiter unten an der CdV Doktrin noch ausführen werde.

4. Was ist Santo Daime?

4.1 Annäherungen an eine brasilianische Ayahuasca -Kirche

Unter dem Begriff „brasilianische Ayahuasca Religionen“ werden an sich sehr unterschiedliche religiöse Gruppen vereint, die zumindest ursprünglich aus dem Amazonasgebiet kommen, und deren deutlichste Gemeinsamkeit der sakramentale Gebrauch von Ayahuasca darstellt.⁴⁹ Ayahuasca wurde ursprünglich von den Indigenen und Mestizen hauptsächlich in Zusammenhang mit Hellsichtigkeit, Schutz- und Schadensmagie und Diagnose- und Heilritualen verwendet. Durch den Kontakt mit christlich geprägten Migranten wurde es zum Sakrament, ähnlich wie der Peyote-Kaktus in der Native American Church. Im Gegensatz dazu nahmen hier allerdings nicht die Indigenen neue Kulturelemente auf. Vielmehr übernahmen die Migranten ein Element der indianischen Kultur, verbanden es mit

⁴⁷ Scharf da Silva 2004; S.33

⁴⁸ ebd.

⁴⁹ Balzer 1999; S.52

der eigenen katholischen Folklore und gründeten nach Offenbarungserlebnissen neue Religionen mit eigenen Ritualen.⁵⁰

Es gibt allein in Rio Branco über ein Dutzend Gruppen deren Mitglieder sich selbst als Daimistas und das von ihnen getrunkene Ayahuasca als Daime bezeichnen. Die meisten dieser Gruppen sind Abspaltungen (*Dissedencias*) von Alto Santo⁵¹, die aufgrund von Nachfolgekonflikten nach dem Tod Serras entstanden.⁵² Die meisten Daime-Gruppen rekrutieren ihre Mitglieder hauptsächlich aus der ärmeren, ländlichen lokalen Bevölkerung.⁵³ CEFLURIS ist die einzige von ihnen, die auch viele Mitglieder aus der urbanen Mittelschicht hat und nicht nur auf Rio Branco beschränkt ist, sondern auch Zentren in vielen Städten Brasiliens und dem restlichen Südamerika, Nordamerika, Japan und Europa betreibt. Gründe dafür sind kommerzieller wie auch messianisch-missionarischer Natur.⁵⁴ Santo Daime wandelte sich also von einem lokal begrenzten amazonischen Kult zu einer international agierenden messianischen Bewegung. Quasi parallel dazu durchlief Ayahuasca einen Bedeutungswandel von einer von mestizischen und indigenen Heilern verwendeten Heilpflanze zum Sakrament einer religiösen Gruppe und dann noch einmal im Zuge des Exportes durch Ritualtourneen im Sinne von New Age Kontexten.⁵⁵

Zu erwähnen ist noch, dass neben CEFLURIS auch die Uniao de Vegetal (UDV), die das rituell verwendete Ayahuasca als *Hoasca* oder *Vegetal* bezeichnet, in vielen Städten der Welt Zentren unterhält.

4.2 Geschichte Santo Daime

Santo Daime bezeichnet sowohl die in den 1930ern von Irineu Serra - welcher von seinen Anhängern auch als Mestre Irineu (Meister Irineu) bezeichnet wird - im brasilianischen Bundesstaat Acre gegründete Religion, als auch das bei ihren Ritualen getrunkene Ayahuasca. Die Anhänger von Santo Daime werden auch als Daimistas bezeichnet. Der Glaube und die religiöse Praxis der Daimistas setzen sich aus diversen religiösen und kulturellen Quellen zusammen, die alle an sich und in verschiedenen synkretistischen Varianten in Brasilien weit verbreitet sind. Da diese verschiedenen religiösen und kulturellen Bestände teilweise schon

⁵⁰ Balzer 1999; S.54

⁵¹ bedeutet laut Balzer großer Heiliger und bezieht sich wahrscheinlich auf die körperliche Größe Serras; [Balzer 1999; S.56] Meyer gibt die Bedeutung mit hohes Heiligtum an und bezieht es auf die Lage des ersten Zentrums; [Meyer 2010; S.2]

⁵² Balzer 1999; S.55

⁵³ Balzer1999; S.60

⁵⁴ Balzer 1999; S.56

⁵⁵ Balzer 1999; S.51

seit Jahrhunderten im Austausch miteinander und nebeneinander existieren und sich gegenseitig beeinflussen, ist es oft sehr schwierig den Ursprung der einzelnen Elemente in Santo Daime auszumachen. Ich möchte hier nur einige der wichtigsten Einflüsse nennen und werde den Ursprung konkreter Santo Daime-Praktiken, dort wo sie mir für CdV relevant erscheinen, erörtern. Die wichtigsten religionskulturellen Einflüsse auf Santo Daime sind der brasilianische Volkskatholizismus, Spiritismus in der von Alan Kardec geprägten Variante und andere esoterische Elemente aus Europa und Nordamerika, Afro-Brasilianische Religionen, indigener Schamanismus, die Ayahuasca Praktiken der Mestizen und die Caboclo-Kultur⁵⁶ des Amazonas. Ich möchte diese Einflüsse und die dazugehörigen Elemente in Santo Daime in drei Gruppen zusammenfassen: der Einfluss der indigenen Elemente spiegelt sich unter anderem im Gebrauch des *Maracas*⁵⁷ sowie verschiedener anderer Elemente in den Ritualen, aber auch in dem sehr schamanisch anmutenden Initiationsmythos von Serra wieder; der Europäische im Gebrauch katholischer und kardecistischer Elemente findet seinen Niederschlag bei vielen religiösen und spirituellen Elementen, so zum Beispiel in der Verwendung katholischer Gebete und einer spiritistisch geprägten Vorstellung von Karma und Reinkarnation; und der Einfluss afrikanischer Elemente wird unter anderem in der Präsenz vieler afro-brasilianischer Entitäten in der Santo Daime Kosmologie sichtbar.⁵⁸

Ireneu Raimundo Serra (1892-1971)⁵⁹ gilt als Gründer der Santo Daime-Religion. Er wurde im brasilianischen Bundesstaat Maranhão als Sohn ehemaliger Sklaven geboren⁶⁰ und dürfte seine Jugend und Kindheit in sehr ärmlichen Verhältnissen verbracht haben. 1911 oder 1912 verließ er das elterliche Heim Richtung Amazonien. Groisman sammelte mehrere verschiedene Versionen für den Grund seiner Abreise.⁶¹ Diese widersprechen einander zwar in vielen essentiellen Punkten nicht, doch betonen sie verschiedene Aspekte der Rollen, die Serra für die Erzähler einnimmt.

Alle Quellen sind sich einig darüber, dass Serra auffällig groß und kräftig war, was auch durch Fotografien bestätigt scheint, und dass er kurz vor seiner Ayahuasca Initiation in den 1920ern als Kautschukernter in der Provinz Acre tätig war.⁶²

Zu diesem Zeitpunkt vollzog sich bereits ein Wandel im nicht-indianischen Gebrauch von Ayahuasca: von mehr individuellen Ritualformen in Bolivien und Peru hin zum Versuch den

⁵⁶ Caboclo bezeichnet in Brasilien gewöhnlich Mestizen, wir aber in der Umbanda und in Santo Daime für ein romantisiertes Bild der indigenen verwendet. [Vgl. Scharf da Silva 2004; S.179]

⁵⁷ Rasseln, die bei vielen aber nicht allen indigene Varianten von Ayahuasca-Zeremonien verwendet werden [vgl. Pacheco, Labate 2011-1; S.33]

⁵⁸ Labate, Pacheco 2011-2; S.72

⁵⁹ u. A. <http://www.santodaime.com/en/doctrine/history/>

⁶⁰ Groisman 2000; S.73

⁶¹ ebd.

⁶² Groisman 2000; S..75

Gebrauch in religiösen Zentren in brasilianischen Gebieten zu institutionalisieren.⁶³ Groisman schreibt, dass Serra eben auch durch eines dieser Zentren, das Circulo de Regenercao e Fè (Zirkel der Regenerierung und des Glaubens; C.R.F.), initiiert wurde.⁶⁴ Während andere Quellen davon sprechen, dass seine erste Initiation durch Angehörige der lokalen mestizischen Population erfolgte.⁶⁵ Als Vorläufer von Santo Daime als Organisation gilt das C.R.F. das von zwei Brüdern namens Costa gegründet wurde und militärisch hierarchisch organisiert war.⁶⁶

Einig sind sich die Quellen dann wieder bei dem Inhalt der ausschlaggebenden Visionen, die Serra hatte. So hatte er zuerst eine Vision von einer „universalen Königin“ die im Mond thronte und ihm rituelle Anweisungen gab. Diese beinhalteten eine spezielle Diät, sexuelle Enthaltensamkeit, Isolation im Wald und die regelmäßige Einnahme von Ayahuasca für acht Tage. In dieser Zeit hatte Serra Visionen von Naturgeistern, telepathische Erfahrungen und erhielt weitere Instruktionen von der Königin, die er als Jungfrau Maria identifizierte.⁶⁷ Diese Erfahrung Serras und die Visionen, die er dabei hatte, können als die wichtigsten Grundsteine in der Entstehung von Santo Daime betrachtet werden und werden in seiner ersten Hymne, „*Lua Branca*“, thematisiert.⁶⁸

Nachdem Serra seine Offenbarungsvision hatte, kam es zu Konflikten in Bezug auf die Führung der Organisation, in Folge dessen sich Serra von den Brüdern Costa trennte. Serra begann ab den 1930ern eigene Heilrituale in Rio Branco durchzuführen, machte sich bald einen Namen als Heiler und fing an Anhänger um sich zu sammeln. Von 1935 bis 1940 empfing und entwickelte er die Rituale und Hymnen von Alto Santo. Aus dieser Zeit stammt auch seine erste Hymnensammlung, das *Hinario „O Cruzeiro“*, welches neben biblischen Elementen auch Wesen aus indianischen und afrobrasilianischen Realitäten beinhaltet.⁶⁹ 1945 bekommt Serra von einem befreundeten Gouverneur ein Grundstück in der ruralen Umgebung von Rio Branco - die Colonia Custodio Freire - und gründet dort das Alto Santo Zentrum, CICLU (Zentrum der christlichen Erleuchtung und des universalen Lichts), welches heute noch unter diesem Namen existiert und von Serras letzter Frau, Peregrina Gomes Serra geleitet wird.⁷⁰ Zu jenem Zeitpunkt hatte das Zentrum ungefähr 30 Mitglieder.⁷¹

⁶³ Groisman 2000; S.71

⁶⁴ Groisman 2000; S.75

⁶⁵ MacRae 1992; S.48

⁶⁶ MacRae 1992; S.49

⁶⁷ Groisman 2000; S.75

⁶⁸ MacRae 1992; S.50

⁶⁹ Balzer 1999; S.57f

⁷⁰ Groisman 2000; S.76

⁷¹ Balzer 1999; S.60

Die Gründung der ersten Santo Daime Gruppen fällt mit dem Rückgang der Nachfrage nach brasilianischem Kautschuk und den daraus resultierenden neuen Lebensumständen der Kautschukerntner zusammen. Viele von ihnen zogen an die Peripherie der existierenden Städte der Region und verlagerten sich auf Subsistenzwirtschaft. Damit verlagerten sich die Machtverhältnisse auch zugunsten von mehr Symmetrie und Reziprozität. So sollte die Entstehung von Santo Daime nicht nur als Gründung einer Religionsgemeinschaft betrachtet werden, sondern auch als Strategie zur Schaffung einer „*harmonic existence*“⁷² in einer Zeit, in der die Lebensumstände der lokalen Bevölkerung radikalen Änderungen in ihren Subsistenzgrundlagen ausgesetzt waren.

Clodomir Monteiro da Silva, der 1985 eine der ersten anthropologischen Arbeiten zu Santo Daime publizierte, interpretiert die Entstehung von Santo Daime aus ökonomischer Sicht. Die soziale Unsicherheit nach dem Ende des Kautschukbooms ab 1912 zwang Zehntausende Kautschukzapfer, von denen ein großer Teil Migranten aus dem Nordosten Brasiliens waren, nach neuen Möglichkeiten sozialer Organisation und ökonomischer Sicherheit zu suchen. Santo Daime hat seinen Ursprung an den Rändern der Städte Amazonien und Acres und hat eine Mediationsfunktion zwischen indianischer und afrobrasilianischer Kultur und Subsistenzformen, aber auch zwischen urbaner und ruraler Lebensweise eingenommen.⁷³

Serra war sehr engagiert die politische und soziale Legitimation seiner Gruppe durch vertrauliche Beziehungen zu lokalen und nationalen Politikern und in der Etablierung gesellschaftlich akzeptierter Moralcodes und Formen in den SD Ritualen zu erreichen. Als Beispiel dafür führt Groisman den Wandel der Uniformen der *Ferdados* von dem Militär nachempfundenen Formen zu einer Schuluniformen ähnlichen Version an.⁷⁴

Die erste Arbeit, die auf Serras Hymnen basierte, fand wahrscheinlich 1935 am Johannistag statt. 1936 führte Serra die weiße *Farda* (Uniform) und den *Bailado* genannten Tanz ein. Gegen Ende der 1940er begann Serra vermehrt Kontakt zu esoterischen Gruppierungen zu knüpfen, was neue Impulse in Bezug auf die Organisationsform, das Ritualdesign und die spiritistische Ideologie von SD brachte.⁷⁵ 1955 erteilte ihm ein esoterischer Orden aus Sao Paulo Zeugnisse und Würdigungen, was in weiterer Folge dazu beitrug, dass er deren Grundprinzipien (Harmonie, Liebe, Wahrheit, Gerechtigkeit) in die Doktrin aufnahm.⁷⁶ 1960 wurden dann offiziell Musikinstrumente in die Rituale eingeführt.⁷⁷ Die Form, die die Rituale

⁷² Groisman 2000; S.77

⁷³ Labate, Pacheco 2011-2; S.73

⁷⁴ Groisman 2000; S.78

⁷⁵ Groisman 2000; S.78

⁷⁶ Balzer 1999; S.60

⁷⁷ Groisman 2000; S.79f

1971 bei Serras Tod hatten, ist die Grundlage der Rituale aller Gruppen, die aus Alto Santo hervorgegangen sind.⁷⁸ Im Vergleich meiner Beobachtungen mit der Literatur über die „originalen“ Rituale zeigte sich, dass viel Wert darauf gelegt wurde, dass alle Elemente, die als Teil des von Mestre Irineu geschaffenen Rituals gelten, in der „richtigen“ Form praktiziert werden und gleichzeitig, dass um diesen orthodoxen Hauptteil des Rituals eine gewisse Flexibilität besteht.

4.2.1 Spaltung und 1.Expansion

Zwar autorisierte Serra schon in den 1960ern einige Mitglieder seiner Gruppe ihr eigenes Daime herzustellen und Rituale mit Außenstehenden abzuhalten, doch begann die eigentliche Expansion von Santo Daime erst nach dem Tod Serras und der Abspaltung von CEFLURIS unter Sebastiao Mota de Melo 1974.⁷⁹

Die Mitglieder von Alto Santo erkennen die religiöse Autorität der CEFLURIS-Gremien nicht an und umgekehrt.⁸⁰ Das von Madrinha Peregrina geleitete Alto Santo Zentrum erhebt auch den Anspruch, die Orthodoxie aus Mestre Ireneus Zeiten ohne Unterbrechung zu bewahren⁸¹ und lehnt zum Beispiel die Inkorporation von Entitäten bei den CEFLURIS Zeremonien vehement ab.⁸² Dieser Standpunkt wird zwar durch die Tatsache bestätigt, dass es keine Hinweise darauf gibt, dass Mestre Irineu an Inkorporationsritualen teilgenommen hat, aber in gewisser Weise auch dadurch entkräftet, dass Serra ein Exorzismus-Ritual geschaffen hat.⁸³ Ganz allgemein lässt sich sagen, dass bei CICLU der afro-brasilianische Einfluss weniger betont wird als bei CEFLURIS und dass CICLU vor allem die Integrierung von Umbanda- und Kerdecismuselementen bei CEFLURIS ablehnt.⁸⁴

Ein Problem in der anthropologischen Literatur zu den Ursprüngen verschiedener Elemente in Santo Daime stellte die unterschiedliche Selbstsicht der Gruppen da.⁸⁵ Da es aus heutiger Sicht kaum möglich ist zu rekonstruieren wie Santo Daime ursprünglich arbeitete und von welchen Quellen Serra beeinflusst wurde, und weil dies für die Fragestellung dieser Arbeit nur beschränkt eine Rolle spielt, werde ich diese Frage hier nicht weiter erörtern.

Die von mir untersuchte Gruppe ist Teil der CEFLURIS-Linie und eine Darstellung der internen Diskussion um Legitimität und Autorität innerhalb der Santo Daime-Kirchen ist für

⁷⁸ Groisman 2000; S.78

⁷⁹ Groisman 2000; S.81

⁸⁰ Labate, Pacheco 2011-2; S.71

⁸¹ Labate, Pacheco 2011-2; S.80

⁸² Labate, Pacheco 2011-2; S.83

⁸³ ebd.

⁸⁴ Labate, Pacheco 2011-2; S.80

⁸⁵ ebd.

das Thema dieser Arbeit nicht weiter relevant. Daher werde ich mich in der weiteren Darstellung nur auf die Aspekte konzentrieren, die für das Verständnis von CEFLURIS und in Folge für die Den Haager Gruppe (*Céu dos Ventos*) von Bedeutung sind. Es sollte an dieser Stelle nur darauf hingewiesen werden, dass es noch zahlreiche andere Gruppen gibt, die sich auf Irineu Serra berufen, von denen sich ein Großteil als Santo Daime bezeichnet, und die zumindest einen gemeinsamen Kern an *Hinarios*⁸⁶ benutzen. Eine der wenigen Ausnahmen bildet meines Wissens dabei Barquinha (kleines Schiff), die 1945 in Rio Branco von Daniel Pereira de Mattos gegründet wurde, der von Serra in die Daime-Arbeiten eingeführt wurde. Das in der Barquinha getrunkene Ayahuasca wird auch Daime genannt. Sie verwendet aber andere Liederbücher, und bezeichnet sich auch nicht als Santo Daime Kirche, obwohl in sie auch einiges aus der Santo Daime Tradition eingeflossen ist und manche Barquinha Zentren enge Beziehungen zu einzelnen Santo Daime-Zentren pflegen. Sie weist jedoch eine viel stärkere Betonung der afro-brasilianischen Einflüsse und auch Inkorporationen auf.⁸⁷

4.2.2 Geschichte CEFLURIS und 2. Expansion:

1965 heilte Serra Sebastiao Mota de Melo, einen im Bundesstaat Amazonas geborenen Spiritisten kardecistischer Prägung, von einem schweren Leberleiden⁸⁸, worauf Melo Alto Santo beitrug, nachdem er eine schamanische Heilvision hatte, bei der Geister-Ärzte seinen Körper zerlegten, die Krankheitsursache herausnahmen und ihn wieder zusammenfügten.⁸⁹ Melo bekommt 1965 aufgrund seiner Vision von Serra die Erlaubnis, auf einem eigenen Grundstück Rituale durchzuführen und eigenes Daime herzustellen, allerdings unter der Auflage, dass die Hälfte des produzierten Daimes an Alto Santo gegeben werden muss. Das von Mota de Melo gegründete Zentrum trägt den Namen Colonia 5000.⁹⁰ Serra stirbt 1971 und Leoncio Gomes übernimmt die Führung von Alto Santo. Uneinigkeit über die Führungsposition führen aber bald zu den ersten Abspaltungen, weswegen es heute mindestens drei Gruppen und deren Abspaltungen gibt, die sich als CICLU bezeichnen.⁹¹

1974 verließ Mota de Melo Alto Santo aufgrund von Streitigkeiten in Bezug auf die Führung der Gruppe und den Umgang mit den Behörden, und gründete sein eigenes Zentrum in der Colonia 5000, wo er bereits vorher schon in einem mit Alto Santo assoziierten Zentrum aktiv

⁸⁶ Die Liedersammlungen, die bei den Ritualen gesungen werden und teilweise auf Serra und seine Weggefährten zurückgehen

⁸⁷ vgl. Balzer 2003

⁸⁸ Balzer 1999; S.61

⁸⁹ Groisman 2000; S.81

⁹⁰ Balzer 1999; S.60

⁹¹ ebd.

war, und ließ es unter dem Namen *Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* (CEFLURIS) registrieren.⁹²

Ab den 1970ern kamen verstärkt Jugendliche aus der urbanen Mittelschicht, die der damaligen gegenkulturellen Bewegung zuzurechnen sind, in das Amazonasgebiet und wollten Ayahuasca ausprobieren. Die Colonia 5000 war für die Mittelklasse aus Rio Branco besonders attraktiv und zog Besucher aus ganz Brasilien, aber auch dem restlichen Südamerika und aus der westlichen Welt an. Mit diesen meist jungen, so genannten Rucksacktouristen, begann auch der Santo Daime Tourismus.⁹³ So sind im Gästebuch der Colonia *Cinco Mil* bis zum Juni 1980, 1201 Unterschriften von Personen zu finden, die dort ihren Erstgebrauch von Daime hatten. Die Herkunftsangaben gehen von großen Teilen Südamerikas und Europas bis nach Israel, Japan und Kanada.⁹⁴

Melo ersetzte das traditionell-hierarchische System von Alto Santo durch ein Kollektiv, begann eigene Hymnen zu empfangen, führte neue Lehrerpflanzen und ein neues Sakrament - *Santa Maria* (*Cannabis sativa*) - ein.⁹⁵ 1975 leitete Padrinho Sebastiao, wie er ab dann genannt wurde, sein erstes großes eigenes Ritual in dem auch seine Hymnen gesungen wurden.⁹⁶

Zur Einführung von *Santa Maria*⁹⁷ in die Rituale schreibt Groisman von einem argentinischen Arzt, der Padrinho Sebastiao mit der Pflanze bekannt machte. Es kam nach einem rechtfertigenden Ereignis, welches je nach Erzählweise entweder eine Vision von einem Engel, die Untersuchungen der Pflanze auf ihr Lehrpotential durch eine Gruppe Vertrauter von Padrinho Sebastiao, oder eine Kombination von beidem beinhaltet, zur Legitimierung des Gebrauches von *Santa Maria* in den Ritualen. Dies führte dann allerdings auch zu rechtlichen Problemen mit den brasilianischen Behörden und dem Umzug eines Teils der Bewohner der Colonia Cinco Mill tiefer in den Regenwald nach Rio de Ouro.⁹⁸

Schon 1979 fiel der Entschluss zum Exodus in den Dschungel, und ein Teil der Gemeinde begann schon 1980 mit dem Umzug ins Seringal Rio de Ouro. Nach einer Polizeiaktion 1981 aufgrund des Gebrauches illegaler Halluzinogene (u.a. LSD und psylocibinhaltige Pilze) in der Colonia 5000, bei der auch die dortigen Cannabispflanzen niedergebrannt und Mota de Melo verhaftet wurde⁹⁹, beschleunigte sich dieser Auszug. Jedoch wurde die Gruppe aus Rio

⁹² Groisman 2000; S.82

⁹³ Balzer 1999; S.62

⁹⁴ Groisman 2000; S.83

⁹⁵ Balzer 1999; S.62

⁹⁶ ebd.

⁹⁷ *Santa Maria* ist emisch die Bezeichnung für Cannabis

⁹⁸ Groisman 2000; S.83

⁹⁹ Balzer 1999; S.62

de Ouro vertrieben und zog dann nach Mapia im Bundesstaat Amazonas. Dort gründeten sie die Siedlung *Ceu de Mapia* (Himmel von Mapia), welche auch heute noch das Zentrum von CEFLURIS ist. Mestre Irineu wurde zum 2. Jesus, sein Hinario zum 3. Testament und *Ceu de Mapia* zum neuen Jerusalem erklärt.¹⁰⁰

Fast gleichzeitig mit dem Rückzug in den Dschungel fand auch der Vorstoß in die brasilianischen Städte statt. Ab 1982 begann die Gründung von *Nucleos* (kleine Gruppen von Daimisten) in den Großstädten, von denen der erste *Céu de Mar* (Himmel des Meeres) in Rio de Janeiro war. Die CEFLURIS *Nucleos* breiteten sich rasch über Brasilien aus und zogen vor allem progressive und künstlerisch tätige Menschen an.¹⁰¹

Ab den 1980ern gewannen Menschen aus der weißen, urbanen Mittelklasse stärkeren Einfluss auf Santo Daime¹⁰², womit auch eine stärkere Betonung von indianischen und schamanischen Elementen einherging, die in den unteren sozialen Schichten eher als negativ und stigmatisierend empfunden wurden.¹⁰³ Dabei spielte der Versuch, eine ununterbrochene Ayahuasca-Tradition darzustellen, um den Gebrauch zu legitimieren, sicher auch eine Rolle. Die bei vielen Autoren vorkommende Betonung der Vermischung von afrikanischen, europäischen und indigenen Elementen bei Santo Daime erfüllt bei solcher Betrachtung auch die Funktion Santo Daime als etwas typisch Brasilianisches, auch im Sinne eines „*melting pot of races*“, darzustellen¹⁰⁴; ein Anspruch, der laut Groisman für die Trennung Padrinho Sebastiaos von Alto Santo eine wichtige Rolle spielte. Groisman zufolge war nämlich für den Rückzug Padrinho Sebastiaos aus Alto Santo ausschlaggebend, dass dieser beim Besuch von brasilianischen Beamten in einem Alto Santo Zentrum brasilianische Flaggen aufhängen wollte, was ihm von der Führung des Zentrums nicht gestattet wurde.¹⁰⁵

Die mit der Polizeiaktion in der Colonia Cinco Mill einhergehende Reaktion der Daimistas vor Ort veranlasste die brasilianische Regierung zum Einsatz einer militärischen Untersuchungskommission über die Situation in den Santo Daime Gruppen¹⁰⁶. Diese kam zu dem Ergebnis, dass diese Untersuchungen besser von Historikern, Soziologen und Anthropologen als nur von Militär und Polizei durchgeführt werden sollten.¹⁰⁷

In Folge der Aufnahme von *Banisteriopsis caapi*, einem Bestandteil von Ayahuasca, in die Liste der Verbotenen Substanzen durch den brasilianischen Staat und anonymer Anzeigen

¹⁰⁰ Balzer 1999; S.63

¹⁰¹ Balzer 1999; S.63

¹⁰² Labate, Pacheco 2011-2; S.76f

¹⁰³ Labate, Pacheco 2011-2; S.81

¹⁰⁴ Labate, Pacheco 2011-2; S.82

¹⁰⁵ Groisman 2000; S.81

¹⁰⁶ Der brasilianischen Regierung bereiteten messianisch motivierte Aufstände in unzugänglichen Gegenden oft Probleme; [vgl Gelbert 1970; S31ff]

¹⁰⁷ Groisman 2000; S.84

kam es dann noch zu zwei solcher Untersuchungen durch Arbeitsgruppen¹⁰⁸, die aus Anthropologen, Ärzten, Anwälten, Sozialarbeitern und Vertretern von Militär und Polizei bestanden. Diese kamen zu dem Ergebnis, dass Gründe für das Verbot von Ayahuasca, zumindest in Bezug auf den rituellen Gebrauch, nicht gegeben sind. So wurde der rituelle Gebrauch wieder erlaubt, allerdings unter der Beschränkung, dass Daime nicht an unter 18jährige und Menschen mit psychischen Problemen gegeben werden sollte.¹⁰⁹

Am 20.1.1990 stirbt Senastiao Mota de Melo, woraufhin sein Sohn Gregorio Mota de Melo die Führung von CEFLURIS übernimmt. Sein Stellvertreter ist der Autor und ex-Guerillero Alex Polari, der in Brasilien einen gewissen Berühmtheitsstatus genießt.¹¹⁰

Ab dem 24.02.1997 gibt es eine offizielle CEFLURIS Internetpräsenz, die im Moment neben einer portugiesischen Version auch auf Englisch, Spanisch, Italienisch und Russisch verfügbar ist.

In Brasilien gibt es in der Öffentlichkeit immer wieder kontroverse Diskussionen über den Gebrauch von Ayahuasca. Die Auslandsaktivitäten von CEFLURIS, die ihren Weg in die brasilianische Presse fanden, und der sakramentale Gebrauch von Cannabis sativa werden von der brasilianischen Öffentlichkeit dabei besonders kritisch wahrgenommen.¹¹¹

4.2.3 Internationalisierung von Santo Daime

Die Expansion von Santo Daime war schon bei der Gründung von CEFLURIS 1974 Teil der politischen Agenda, und Santo Daime veränderte seinen Status von einer lokalen Religion zu einer religiösen Bewegung mit globalem Anspruch. Dies obwohl CEFLURIS nicht aktiv missioniert. Der Anspruch ist, dass jeder Mensch, der kommt, um Santo Daime zu erleben, willkommen geheißen wird. Diese Menschen werden so betrachtet als ob sie durch einen göttlichen oder spirituellen Ruf zu Santo Daime gekommen sind.¹¹² Aus meinen eigenen Erfahrungen kann ich hinzufügen, dass auch die Abfassung dieser Arbeit von einem meiner Gesprächspartner so interpretiert wurde, dass dadurch andere Menschen, die sich für diese Materie interessieren, von Santo Daime erfahren würden und so vielleicht ihren Weg in eine Santo Daime Kirche fänden. Die schnelle Expansion stand sicher auch unter dem Einfluss der Expansion nach Südbrasilien und der verstärkten politischen Einflussnahme, die die Mitglieder dieser „Igrejas do Sul“ (Kirchen des Südens) in Mapiá gewannen, da so der Druck

¹⁰⁸ Diese wurden von der brasilianischen Drogenaufsichtsbehörde (CONFEN) beauftragt. [vgl. Kufner, Rabe, Sonczyk 2007; S.7]

¹⁰⁹ Groisman 2000; S.84

¹¹⁰ Balzer 1999; S.64

¹¹¹ ebd

¹¹² Groisman 2000; S.88 und Encontro-Protokoll

entstand eine Organisationsstruktur aufzubauen, welche sich nicht nur um die Belange der Kirchen im Amazonasgebiet kümmert.¹¹³

Ein Faktor dafür, dass die Expansion von Zeitzeugen als sehr unkompliziert empfunden wurde, ist sicher auch, „*that Santo Daime has attracted trained and talented people, like successful journalists, psychologists and businessmen, who have been involved at different stages of the expansion process and who have brought their own professional experience to the process as a whole*“.¹¹⁴

Ende der 1980er wurden die ersten CEFLURIS *Nucleos* in den USA und Europa gegründet und ab Anfang der 1990er begannen einzelne Santo Daime Führer die Rituale tourneartig nach Europa zu exportieren. Die daraus resultierenden Probleme, die Balzer vor allem auf die Dynamiken des „Marktes der Religionen“ zurückführt, führten dazu, dass diese Aktionen heute in den Santo Daime-Gemeinden recht kontrovers diskutiert werden.¹¹⁵

Die Gründe für die Neugründung von *Nucleos* und den Export der Rituale liegen einerseits im privaten Interesse einzelner Santo Daime-Führer und andererseits im missionarischen Interesse von CEFLURIS und dem Versuch *Ceu de Mapia* als neues Jerusalem international bekannt zu machen.¹¹⁶

1989 wurde in *Ceu de Mapia* das erste Santo Daime-Kirchen Treffen veranstaltet, bei dem die Organisation von CEFLURIS neu gestaltet wurde um sich an die Gegebenheiten der raschen Expansion in und außerhalb Brasiliens anzupassen. Als nach dem Tod von Padrinho Sebastiao 1990 sein Sohn Alfredo Georgório de Melo zum Präsidenten und spirituellem Führer von CEFLURIS bestimmt wurde, intensivierte dieser die Bemühungen Santo Daime zu expandieren.¹¹⁷

4.2.4 Der Weg nach Europa

In Europa und den USA waren die 1990er Jahre auch ein Comeback der „*psychedelic sixties*“, was sich unter anderem in der Entstehung und massenwirksamen Etablierung der Rave Szene manifestierte. Das Interesse an psychedelischen Drogen war allgemein höher und Ayahuasca wurde in gewissen Kreisen zum „*Entheogen en-vogue*“.¹¹⁸

Europäer waren schon ab den 1970igern in den Santo Daime Gemeinschaften Amazoniens anwesend. Teilweise blieben sie für längere Zeiträume, oder kamen regelmäßig wieder und

¹¹³ Groisman 2000; S.88

¹¹⁴ Groisman 2000; S.89

¹¹⁵ Balzer 1999; S.63f

¹¹⁶ ebd.

¹¹⁷ Groisman 2000; S.85

¹¹⁸ Ott 1993; S.254

wurden in die Gemeinschaft integriert. Manche dieser Menschen brachten bei ihrer Rückreise nach Europa kleine Mengen Daime, Kassetten mit Gesangsaufnahmen, und *Hinarios* mit, und veranstalteten kleine private Rituale im Kreis von Freunden und Verwandten.¹¹⁹

1989 wurden einige höherrangige Santo Daime-Mitglieder eingeladen nach Spanien zu kommen und dort Rituale abzuhalten, was sie dann in der Osterwoche auch in der Nähe von Caravaca¹²⁰ taten. Dies kann als erstes offizielles Santo Daime Ritual in Europa angesehen werden.

1992 kam dann auch auf Einladung eines spanischen Daimsten Padrinho Alfredo mit seiner *Comitiva*¹²¹ nach Europa und sie besuchten Spanien, Italien, Deutschland und Belgien. 1993 wurde schon die nächste europäische Rundreise organisiert, und 1996 wurde das erste europäische CEFRURIS Treffen in Spanien veranstaltet, bei dem Vertreter der Santo Daime Kirchen aus Spanien, Holland, Deutschland, Italien, Portugal, Frankreich, Belgien, England, Wales, der Schweiz und Griechenland anwesend waren. Hierbei war das Ziel den Gebrauch von Daime in Europa stärker zu institutionalisieren. So wurde auch die Höhe des finanziellen Beitrags den die *Ferdados* und die anderen Ritualteilnehmer zu entrichten haben festgelegt, und wie dieser zwischen Mapià und örtlicher Kirche aufgeteilt wird. Die Aufteilung erfolgt so, dass 30% vor Ort bleiben, 30% in einen Reisefond kommen und 40% direkt an die Verwaltung in Mapià gehen.¹²²

4.2.4.1 Probleme beim Export von Santo Daime Ritualen

Der Export und Verkauf von Santo Daime Ritualen in Europa führte zu Allianzen zwischen einzelnen Santo Daime Ritualleitern und Betreibern von New-Age Workshops. Balzer stellt am Beispiel eines von ihm in Berlin besuchten Rituals einige Problematiken dar, die damit einhergingen und führt diese vor allem auf die Funktionsweise des „Marktes der Religionen“¹²³ zurück, auf dem die Santo Daime Rituale als „Schamanische Rituale“ angeboten und verkauft wurden.¹²⁴ Das von ihm besuchte Ritual hatte wenig mit der brasilianischen Version zu tun und Ayahuasca hatte im New Age einen starken Bedeutungswandel im Gegensatz zum Ursprungsgebiet erfahren, aber vor allem auch die

¹¹⁹ Groisman 2000; S.90

¹²⁰ Der Ort war wohl nicht zufällig gewählt, da dem Caravaca-Kreuz eine hohe Bedeutung unter den Santo Daime Symbolen zukommt.

¹²¹ einer Gruppe ausgewählter Musiker, Sänger und anderer Ritual Experten

¹²² Groisman 2000; S.93

¹²³ zu diesem von Zinser geprägten Begriff weiter unten mehr

¹²⁴ Balzer 1999; S.66

innere Einstellung der Teilnehmer unterschied sich stark von jener in Brasilien, und meines Erachtens auch von jener der Mitglieder der Den Haager Santo Daime Kirche.

Im Folgenden möchte ich einige Beispiele anführen, die sich wesentlich auf „*set*“ und „*setting*“¹²⁵ bei den Ritualen auswirken können: Die Teilnehmer hatten größtenteils eine für die New Age-Szene eher typische abwehrende Haltung gegenüber dem Christentum und der christlichen Symbolik, welche im Gegensatz zum sehr lebendigen brasilianischen Volkskatholizismus, der auch in moderneren Traditionen wie Umbanda oder dem Kardecismus weiterlebt, steht¹²⁶; der Raum wurde nur nach Geschlecht, nicht jedoch nach Alter, Größe, Zugehörigkeit und anderen Faktoren geteilt (bei den von mir beobachteten Ritualen schien unter anderem auch ein spiritueller Faktor eine Rolle zu spielen, bei dem erfahrene Daimisten manche Leute scheinbar aus einem „Bauchgefühl“ heraus umsetzten); die Teilnehmer hatten keinerlei Information über das bei dem Ritual verwendete Halluzinogen erhalten, und es dürfte ihnen teilweise auch nicht klar gewesen sein, dass es sich bei dem Tee um ein solches handelt; es gab keine tieferen sozialen Bindungen zwischen den Teilnehmern untereinander, aber auch nicht zum Ritualleiter;¹²⁷ die individuell-esoterische Haltung der New Ager erlaubte ein ganz anderes Erleben des Rituals, als die kollektiv-religiöse der Daimisten.¹²⁸

Solche *Workshops* und das aufkommende Interesse der Medien¹²⁹ daran dürften dazu beigetragen haben, dass der Vorgang der Eingliederung der europäischen Santo Daime Kirchen in das CEFLURIS Netzwerk relativ unproblematisch vor sich ging, da sich diese klar von den *Workshops* distanzieren wollten. Obwohl hier noch angemerkt werden sollte, dass zumindest bis 1997 einige Kirchen nur den Teil des Beitrages einhoben, der vor Ort blieb,

¹²⁵ Für die Begriffe *set* und *setting* siehe Leary, Metzner, Alpert 2007

¹²⁶ Balzer 1999; S.76

¹²⁷ Balzer 1999; S.69

¹²⁸ Balzer 1999; S.75

¹²⁹ Ein Artikel im deutschen Magazin „Der Spiegel“ vom 7.03.1994, behandelte den Gebrauch eines als Daime ausgegebenen Getränks in einem anderen New-Age Workshops. Der Leiter dieses Workshops gab an sein Daime aus Brasilien über Frankreich und Holland zu bekommen und gab es den Teilnehmern in seinen Workshops zu trinken, die eine Teilnahmegebühr von 500 D-Mark zu entrichten hatten (zum Vergleich, die Teilnahmegebühr an einer Santo Daime Zeremonie in Den Haag betrug 15€ für Ferdados und 30€ für nicht-Ferdados, als ich dort war). Diese Workshops hatten aber auch nicht die Form der Santo Daime Rituale. Außerdem scheinen eine Urinuntersuchung die der Journalist nach dem Workshop machen ließ, und die von ihm beschriebenen Wirkungen nahelegen, dass es sich bei dem Getränk nicht um (reines) Daime gehandelt haben dürfte, obwohl der gebürtige Brasilianer der den Workshop leitete es als solches bezeichnete [<http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13688597.html>]

Mir liegt auch ein Artikel aus der „Welt am Sonntag“ vom 28.12.2003 vor, der Santo Daime zwar auch negativ betrachtet aber weit ambivalenter. Dieser Artikel basiert auf einem Besuch in Rio Branco und einigen Experteninterviews. Mit einem dieser Experten, der im Artikel als strikter Gegner der „Drogenkirche“ bezeichnet wird, habe ich ein Telefoninterview geführt, in dem er die Aussagen in dem Artikel als sehr verkürzte und einseitige Darstellung seiner Ansichten bezeichnete.

aber trotzdem die Verbindung zur Mutterkirche in Mapia suchten und sich als Teil von CEFLURIS betrachteten.¹³⁰

4.3. Die *Hinos* von Santo Daime

Eines der auffälligsten Merkmale der Praxis von Santo Daime ist neben dem Gebrauch eines psychoaktiven Sakraments und den Uniformen die zahlreichen *Hinos*, die während den Arbeiten gesungen werden. Diese Lieder gehen teilweise bis auf die Gründungszeit von Santo Daime zurück und nehmen eine herausragende Bedeutung und zentrale Stellung im Santo Daime-Ritual ein.¹³¹ Ich werde *Hinos* im Folgenden aufgrund der leichteren Lesbarkeit mit Hymnen übersetzen, da sie diesen in Funktion und Aufbau entsprechen (griechisch *hýmnos* = Lobsang), obwohl sich einwenden ließe, dass die in den *Hinos* „überwiegend einfache, selten prunkvolle aber nicht völlig schmucklose Sprache“ nicht den Gattungskriterien der Hymne entspricht, in welcher eine pathetisch-erhabene Sprache und ein entsprechender Stil in Ton und Versmaß dominiert.¹³²

Die Hymnen gelten als aus dem „Astral“ empfangen oder gefiltert und nicht als komponiert, was aber die Daimisten nicht davon abhält, kleinere Änderungen an Text und Melodie vorzunehmen.¹³³ Einer meiner Informanten wies mich in diesem Zusammenhang darauf hin, dass das Wort „*spirit*“ ja schon in „*Inspiration*“ stecke, und dass alle Kunstwerke in gewisser Weise auf „*gechannelten*“¹³⁴ Informationen basieren, nur dass dies den meisten Künstlern nicht Bewusst sei. Jeder Daimist kann so - muss aber nicht - Hymnen empfangen. Wobei dieser Prozess in Daime-Zentren weltweit und in den verschiedensten Sprachen vor sich gehen kann. Ob und wie oft diese Hymnen in den Arbeiten gesungen werden, hängt vom Prestige des/der Empfangenden ab, wobei das Alter der Hymne dieses steigert.¹³⁵

In der Anfangszeit von Santo Daime wurden die Hymnen noch nicht niedergeschrieben, da es sich damals noch um eine größtenteils nicht-alphabetisierte Gemeinde handelte. Die Mitglieder lernten die Hymnen während der Arbeiten auswendig. Hierbei wird dem Daime

¹³⁰ Groisman 2000; S.93

¹³¹ Baguley 2006; S.16

¹³² ebd.

¹³³ Pacheco, Labate 2011-1; S.35

¹³⁴ „*Channeling*“ ist ein Begriff der sich seit den 1970er Jahren Phänomene bezeichnet bei denen Menschen mit Entitäten kommunizieren um Informationen zu gewinnen die einzelnen Personen oder der gesamten Menschheit zu gute kommen. [Von Stuckrad 2004; S.229]

Labate erwähnt das urbane Daimsten für das empfangend er Hymnen auch die Begriffe „*psicomusicografia*“ und „*clairaudiencia*“ verwenden. [Pacheco, Labate 2011-1; S.25]

¹³⁵ Pacheco, Labate 2011-1; S.31

auch die Funktion zugesprochen, das Lernen zu erleichtern.¹³⁶ In Alto Santo-Zentren gibt es immer noch eher wenige verschriftlichte *Hinarios*.¹³⁷ Bei CEFLURIS ist es jedoch gängige Praxis die Hymnen in einer ganz spezifischen Form zu drucken und zu binden. Trotzdem steigert es das Prestige eines Ferdados, wenn er oder sie die Hymnen auswendig gelernt hat und folglich das *Hinario* kaum verwenden muss.¹³⁸

Das *Hinario* „*O Cruzeiro*“ (Das Kreuz) von Mestre Irineu spielt bei allen Gruppen, die sich auf ihn beziehen, natürlich eine herausragende und zentrale Rolle. Des Weiteren nehmen dann noch die Sammlungen der Wegbegleiter von Irineu Serra eine wichtige Position in allen Santo Daime Kirchen ein, welche folgende wären: „*Sois Baliza*“ (Du bist das Ziel) von Germano Guilherme, „*O Amor Divino*“ (Die göttliche Liebe) von Antonio Gomes, „*O Mensageiro*“ (Der Bote) von Maria Damiao, „*Seis de Janeiro*“ (Sechster Jänner) von Joao Pereira. In den Kirchen der CEFLURIS- Linie kommen noch „*O Justiceiro*“ (Der Gerechtigkeitbringende) und „*Nova Jerusalem*“ (Neues Jerusalem) von Padrinho Sebastiao, „*O Cruzeirozinho*“ (Das Kreuzlein) und „*Nova Era*“ (Neues Zeitalter/New Age) von Padrinho Alfredo, „*Lua Branca*“ (Weißer Mond) von Madrinha Rita, „*A Mensagem*“ (Die Botschaft) von Madrinha Cristina, „*O Convite*“ (Die Einladung) von Madrinha Julia und „*O Livrinho do Apocalypse*“ (Das Büchlein der Apokalypse) von Padrinho Valdete eine besondere Rolle zu.¹³⁹ Hinzu kommen zahlreiche neuere Hymnen, die teilweise nur lokale Bedeutung erlangen, so dass man von einem globalen Korpus ausgehen kann, der tausende Hymnen umfasst.¹⁴⁰ Einer meiner Informanten schätzte die Anzahl der Hymnen, die auf Niederländisch empfangen wurden, auf zwischen 70 und 100 und meinte, dass sich diese dadurch auszeichneten, dass sie besonders verspielt und kindgerecht wären.

Die Hymnen dienen als Hauptinstrument zur Weitergabe der Doktorin. Die religiöse Lehre und das Weltbild der Daimistas werden also durch die Hymnen ausgedrückt, reproduziert und auch erweitert.¹⁴¹

Der genauen Wiedergabe der Hymnen wird großer Wert beigemessen, aber kleinere Abweichungen in Bezug auf die Tonalität, um den gesanglichen Fähigkeiten der Gruppe zu

¹³⁶ Pacheco, Labate 2011-1; S.29

In meinen Gesprächen wurde ich öfters darauf hingewiesen, dass das Daime auch das Erlernen der portugiesischen Sprache erleichtert.

¹³⁷ *Hinario* bezeichnet einerseits eine Sammlung der Hymnen, die von einer gewissen Person empfangen wurde oder die Hymnen verschiedener Personen, die für eine gewisse Arbeit zusammengestellt wurden, kann aber auch einen Typ Ritual bezeichnen bei dem die gesamte Hymnensammlung einer Person gesungen wird

¹³⁸ Pacheco, Labate 2011-1; S.29f

¹³⁹ Pacheco, Labate 2011-1; S.30f

¹⁴⁰ ebd.

¹⁴¹ ebd.

entsprechen und leichte Variationen im Tempo, um der spezifischen Situation in einer Arbeit zu entsprechen, werden akzeptiert.¹⁴² Improvisationen werden abgelehnt, obwohl es passieren kann, dass sich einzelne Musiker im „flow“ des Rituals dazu hinreißen lassen.¹⁴³ Perfektion und Orthodoxie in der Wiedergabe der Hymnen aus musikalischer und gesanglicher Sicht spielen nicht nur eine wichtige Rolle im Abhalten eines guten Rituals aus performativer Sicht, sondern ihnen wird auch großer spiritueller Wert beigemessen. So können beispielsweise gesangliche Unstimmigkeiten als Hinweis auf Konflikte innerhalb der Gruppe gedeutet werden.¹⁴⁴

Den Hymnen wird eine ausgesprochen wichtige Rolle bei der Erfahrung von „*Miracões*“ (Visionen mit Offenbarungscharakter) zugeschrieben, da sie diese durch Hervorbringung verschiedener Gefühlszustände beeinflussen und intensivieren können.¹⁴⁵ Dabei wurde der direkte Einfluss der Texte von meinen Informanten sehr unterschiedlich bewertet. Einige betonen eher die Energie der Lieder; andere sehen einen direkten Zusammenhang zwischen Text und Visionen – auch wenn die Person, die die Visionen während einer Arbeit empfangen hat, kein Wort des Textes der Hymne, die gerade gesungen wurde, kannte oder auch nur verstehen konnte.

4.4. Santo Daime Doktrin

Im Brasilianischen wird „*doutrinar*“ im Sinne von „schulen“ oder „lehren“ verwendet, daher wäre eine Übersetzung von „*Doutrina*“ mit Doktrin im Sinne einer programmatischen Festlegung übereilt.¹⁴⁶ Da der Begriff bei meinen Informanten aber in englischer oder deutscher Übersetzung verwendet wurde, werde ich ihn hier auch als Doktrin weiterverwenden.

Mit der Doktrin von Santo Daime werden emisch die grundlegenden sozialen und religiösen Lehren, Kosmologie und die Formen der Religionsausübung bezeichnet.

Die Doktrin wird hauptsächlich über die Lieder, die so genannten *Hinos*, vermittelt und gilt den Daimisten als aus dem „Astrale“ empfangen. Sie ist noch nicht abgeschlossen und weder dogmatisch noch kanonisiert. Trotzdem lässt sich ein gewisser Duktus erkennen.¹⁴⁷ Baguley

¹⁴² Pacheco, Labate 2011-1; S.32

¹⁴³ In einem persönlichen Gespräch mit einem Musiker manifestierte sich dies in seiner Aussage, dass es ihm besonders unangenehm war, nach einer Arbeit, in der er sich zu einem kurzem Gitarrensolo hinreißen ließ, dafür Komplimente von Besuchern zu bekommen, da er hoffte, dass dies niemandem aufgefallen sei

¹⁴⁴ Pacheco, Labate 2011-1; S.47

¹⁴⁵ [Pacheco, Labate 2011-1; S.19]

¹⁴⁶ Baguley 2006; S.20

¹⁴⁷ Baguley 2006; S.20f

beschreibt das Wachstum der Doktrin, indem sie die verschiedenen *Hinarios* textlich und unter Berücksichtigung der historischen Situation analysiert.¹⁴⁸ Da jeder Daimist Hymnen empfangen kann und die verschiedenen Hymnen auch individuell interpretiert und in jeder Kirche neben dem zentralen Korpus an Hymnen noch lokale Hymnen in die Arbeiten einfließen, bzw. es unterschiedliche Präferenzen gibt, welche Hymnen gesungen werden, kann die dargestellte Kosmologie in den unterschiedlichen Kirchen bis zu einem gewissen Grad variieren und manche Elemente der Doktrin unterschiedlich betont werden. Dabei muss auch noch berücksichtigt werden, dass die Art und Weise der Rezeption der Inhalte bei den Individuen liegt und es daher hier nur als grobe Vereinfachung zu verstehen ist, wenn ich die Doktrin von Santo Daime so beschreibe, wie sie sich mir bei CdV darstellte. Ich möchte hier zuerst versuchen eine Art allgemeine CEFLURIS –Doktrin zu erläutern, um dann an den gegebenen Stellen auf die Elemente hinzuweisen, die ich als CdV-typische Elemente oder Betonungen betrachte.

4.4.1 Allgemeine Doktrin und Kosmologie¹⁴⁹ von Santo Daime¹⁵⁰

Die vier Grundprinzipien von Santo Daime - Harmonie, Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit - wurden durch Mestre Irineu festgelegt, der sie von einem esoterischen Orden übernommen hatte. Baguely beschreibt sie als Eckpfeiler, die ein Terrain einrahmen, „in dem, nicht nur die Ritualteilnehmer, sondern auch die Geister ‚tanzen‘. Zusammen bilden sie das daimistische Juramidam, ein hierarchisch gegliedertes spirituelles Reich mit vielfältigen Entitäten.“¹⁵¹ Diese Entitäten sind christlichen, caboclistischen, kardecistischen oder afrobrasilianischen Ursprungs. Das materielle Leben wird mit der „Welt der Illusion“ in Verbindung gebracht und erfährt eine abwertende Beurteilung im Gegensatz zum Spirituellen. Dem Lernen, in dem Sinne, dass man die Lehre durch das Daime erhält, kommt eine ausgesprochen wichtige Rolle zu und diese Lehre soll auch im alltäglichen Leben angewendet werden. Die Familienideologie ist sehr ausgeprägt und spiegelt ein traditionelles Verhältnis der Geschlechterrollen wider. Dies gilt sowohl für die biologische Familie und die symbolische Schwesternschaft zwischen den Daimisten, als auch für symbolische Verwandtschaften mit der Natur, verschiedenen Gestirnen (vor allem Sonne und Mond) und spirituellen Entitäten.

¹⁴⁸ Baguley 2006

¹⁴⁹ Kosmologie definiert Tambiahs, „als jene Gesamtheit der Ideen, welche die Phänomene des Universums als geordnetes Ganzes spezifizieren und klassifizieren, und die Normen und Prozesse, welche dem Universum zugrunde liegen. Meines Erachtens sind die zentralen kosmologischen Ideen einer Gesellschaft jene orientierenden Prinzipien und Begriffe, die als heilig betrachtet, ständig als Maßstäbe benutzt und wegen ihrer Würde ohne große Änderung beibehalten werden.“ [Tambiah 1998; S231]

¹⁵⁰ vgl. Baguley 2006 75f; MacRae 2006 s56f; Encontro-Protokoll und eigene Beobachtungen

¹⁵¹ Baguley 2006; S75

Außerdem scheint ein Dualitätssystem eine wichtige Rolle zu spielen, dass sich vor allem in einer männlich/weiblich Symbolik äußert. So werden die beiden Bestandteile des Daime, *Jagube* (*Banisteriopsis caapi*) und *Chacrana* (*Psychotria viridis*) als männlich bzw. weiblich verstanden, das aus ihnen hergestellte Daime aber wieder als männlich. Damit wird in gewisser Weise auch die Integration von Cannabis in die Rituale gerechtfertigt, da *Santa Maria* als weiblich betrachtet wird und so das Geschlechtergleichgewicht in den Ritualen gewahrt wird.

Die spirituelle und die materielle Welt interagieren miteinander und es ist Aufgabe der Daimisten sich positiv an dieser Interaktion zu beteiligen und den Entitäten zum Licht zu verhelfen oder welches von ihnen zu empfangen. Dabei ist es nötig seinen „*Aparelho*“¹⁵² spirituell zu reinigen, das „höhere Selbst“ zu stärken und das „niedrigere Selbst“ bzw. Ego unter Kontrolle zu haben. Krankheiten (vor allem psychischer Natur) werden als durch spirituelles Ungleichgewicht verursacht angesehen. Dieses kann auch im Sinne des kardecistischen Karmakonzeptes in einer früheren Existenz wurzeln. Persönliche spirituelle Vervollkommnung wird in diesem Sinne als Erfüllung des göttlichen Willens verstanden und wurde von einem meiner Informanten auch als „das Göttliche auf die Erde bringen“ bezeichnet.

Weitere wichtige Themen sind: Heilung, Disziplin, Führung, Vergebung, Standhaftigkeit, Lobpreisungen für verschiedene Entitäten (vor allem Gott, Jesus, Maria, Santo Daime, Juramidam), Dankbarkeit und Reinheit. Außerdem spielen eschatologische Konzepte, die den christlichen entlehnt sind, eine Rolle. Mit letztgenannten steht auch die Schaffung von Gemeinschaften, in denen die Daimisten miteinander und im Einklang mit der Natur leben, in Verbindung. Ein Teil meiner Informanten lehnte dies aber für sich ab, mit der Begründung, dass es besser sei dort zu leben wo sie ihre Fähigkeiten und Talente am besten entfalten und auch der Gesellschaft damit nutzen können. Diese Personen meinten aber auch, dass das Leben in einer Gemeinschaft Gleichgesinnter und in der Natur, die persönliche Entwicklung erleichtern könne.

4.4.2 Historischer Wandel

Bei Mestre Irineu liegt der Fokus auf der Hervorhebung der wohltätigen christlichen Natur. Es gibt zwar neben Lobpreisungen für biblische Entitäten auch welche für solche indianischer oder afrobrasilianischer Herkunft, doch liegt die Betonung auf den christlichen Elementen. In den Liedern wird um das tägliche Brot, Liebe, Kraft, Freude, Gerechtigkeit, Standhaftigkeit,

¹⁵² *Aparelho* bezeichnet den biologischen Körper im brasilianischen Spiritismus

das Gute und Licht gebeten.¹⁵³ Da das häufigste Verb „dar“ (geben) ist, spricht Almeida vom acreeanischen Blues.¹⁵⁴ Die quasi programmatische Bitte der Daimisten „dai-me force, dai-me luz, dai-me amour, dai-me uniao“ (Gib mir Kraft, Licht, Liebe, Einigkeit) bringt dies auf den Punkt.

Es herrscht zwar in manchen Liedern auch apokalyptische Stimmung, doch liegt die Betonung dabei nicht auf revolutionären Absichten.¹⁵⁵ Dies könnte in Verbindung damit stehen, dass zu diesem Zeitpunkt spirituelle afrobrasiliansische Praktiken der Verfolgung durch den brasilianischen Staat ausgesetzt waren und es aus staatlicher Sicht viele Probleme mit messianischen Bewegungen indianischer oder afrobrasilianischer Prägung in unzugänglichen Gebieten gab. Diese Bewegungen scharrten sich um Wanderprediger, die als erfolgreiche Heiler galten. Mit dem Tod der Führer lösten sich die Bewegungen zwar auf, doch der Glaube an die Reinkarnation des Messias lebte weiter und wurde durch sie bestätigt.¹⁵⁶ Die Geschichte der Gründung von Santo Daime passt ansonsten ganz gut in dieses Schema.

Meyer sieht bei Serra nicht synkretistische Prozess der Religionsbildung am Werk, sondern christliche Offenbarung mithilfe eines autochthonen Sakraments. Es handelt sich also um Aneignung und Domestizierung des bis dahin „Wilden“. Durch Serras Offenbarung wurde Ayahuasca von allen moralisch ambivalenten Faktoren „gereinigt“ und christianisiert. Die Verwendung der Bezeichnung Daime unterstreicht noch einmal, dass es sich dabei um etwas Neues handelt.¹⁵⁷

In den 1970ern unter Padrinho Sebastiao kam es zur ersten Öffnung gegenüber der kardecistischen Seite des spiritistischen Kontinuums und durch vermehrten Kontakt mit der gegenkulturellen Bewegung auch zur kurzzeitigen Einführung neuer Lehrpflanzen. Dies spiegelt sich in zahlreichen *Santa Maria* Hymnen wieder, die aus dieser Zeit stammen. Diese dienten vor allem für die *Concentracions*-Arbeiten, bei denen mit *Santa Maria* gearbeitet wurde. Es gibt aber auch Lieder für Jurema (*Mimosa hostilis*)¹⁵⁸, die aber, so weit ich in Erfahrung bringen konnte heutzutage bei keiner Santo Daime-Gruppe mehr eine besondere Rolle spielt.¹⁵⁹ Mit der Einführung der neuen Lehrpflanzen kam es auch zu verstärkten Konflikten mit den Sicherheitsbehörden und folglich ab 1979 zum Exodus tiefer in den

¹⁵³ Baguley 2006; S.39

¹⁵⁴ vgl. Baguley 2006; S.38

¹⁵⁵ vgl. Baguley; S.39

¹⁵⁶ vgl. Gerbert 1970; S. S31ff

¹⁵⁷ Meyer 2010; S.2f

¹⁵⁸ Bagueley 2006; S.44

¹⁵⁹ Jurema spielt als Entität auch in der Umbanda und anderen spiritistischen Praktiken eine Rolle, dass dies in Verbindung mit dem Gebrauch von psychoaktiven Mixturen die *Mimosa hostilis* beinhaltet steht ist zu vermuten. [vgl. da Siveira Barbosa 1998; S27ff]

Dschungel. Der Titel von Padrinho Sebastiao's Hinario lautet „*Nova Jerusalem*“ und kann in gewisser Weise als programmatisch für diese Zeit angesehen werden. Es kam in den Texten zu einer verstärkten Verbindung zwischen Lernen und Leiden.¹⁶⁰ Es ging darum, sich von den Verunreinigungen durch die kapitalistischen Städte (*Mundo do Ilusao*) zu distanzieren und sich durch spirituelle und praktische Arbeit zu reinigen, zu lernen und zu vervollkommen.¹⁶¹ Bei der Gründung von *Ceu do Mapia* spielte der Gedanke eine Rolle, dass eines Tages alle Daimisten dort leben würden, doch bei meinen Forschungen zeigte sich, dass dies nicht unbedingt als Lebensziel von den niederländischen Daimisten gesehen wurde.

Unter Padrinho Alfredo wurden die ersten speziellen Inkorporationsrituale in die Doktrin integriert, was einherging mit verstärkter Öffnung gegenüber der umbandaistischen Seite des spirituellen Kontinuums. Zwar spielten Inkorporationen von Geistern während den Ritualen schon unter seinem Vorgänger eine Rolle und dürften auch bei der Trennung von Alto Santo eine Rolle gespielt haben, doch erst unter Alfredo entstanden mit der *Mesa Branca* (Weißer Tisch) und der *Trabalho de Sao Miguel* (Erzengel Michael Arbeit) eigene Arbeiten in denen die Inkorporationen eine zentrale Rolle spielen und die spirituelle Caritas rückte stärker ins Zentrum der Doktrin. Durch die Öffnung Richtung Umbanda hielten auch verstärkt Entitäten aus dem Yurubá –Pantheon Einzug in die Doktrin.¹⁶² In Padrinho Alfredos Sprache spielt Naturverbundenheit und naturreligiöse Aspekte eine verstärkte Rolle und die verwendeten Sprachbilder und Begriffe stehen der New Age Bewegung sehr nahe, was sich in gewisser Weise auch im Titel seines Hinarios - *Nova Era* - widerspiegelt.¹⁶³

4.5 Santo Daime Rituale

4.5.1 Beschreibung und Bedeutung von SD Ritualen: Unterschied SD-Rituale zu traditionellen Ritualen

In traditionellen Gesellschaften, in denen rituell psychoaktive Substanzen verwendet werden, übernimmt meist ein religiöser Spezialist die Funktion eines „*Stagemanagers*“ und leitet die Teilnehmer (wobei in den meisten Gesellschaften meist nur der Spezialist und manchmal noch der Patient die Substanzen zu sich nehmen) durch ihre Erlebnisse während eines Rituals, indem dem Erlebten durch Konnotation mit kulturellen Elementen Sinn verliehen wird. So

¹⁶⁰ Baguley 2006; S.45

¹⁶¹ ebd.

¹⁶² Baguley 2006; S.48

¹⁶³ Baguley 2006; S.48ff

haben auch Indigene „*Horrortrip*“-Erfahrungen, diese werden aber in einem kulturellen Rahmen konstruktiv interpretiert.¹⁶⁴ Bei Santo Daime Ritualen wird diese Funktion vom kollektiven Verhalten ersetzt. Durch gemeinsames Singen und Tanzen, dem geordneten Ritualablauf, der Symbole im Raum und vor allem dem Inhalt der Lieder, gibt es eine gemeinsame Basis anhand welcher die Erlebnisse während des Rituals für den einzelnen konstruktiv interpretierbar bleiben. So ermöglicht die Selbstbezeichnung von Santo Daime Mitgliedern als „Heer von Juramidam“ und die Interpretation von schweren Krisen während der Rituale als „Schlachten gegen das Böse“¹⁶⁵ eine konstruktive Verarbeitung dieser, schon während sie passieren. Und die geteilten kulturellen Werte und sozialen Verbindungen zwischen den Mitgliedern der Gruppe ermöglichen die integrativ-therapeutische Wirkung, die bei Santo Daime von der CONFEN auch im Urbanen Kontext bestätigt wurde.¹⁶⁶

Couto bezeichnet das Modell von Santo Daime als katholischen Schamanismus bzw. indianisierten Katholizismus¹⁶⁷, der in Verbindung mit den aus dem Kardecismus kommenden Vorstellungen zu einem kollektiven Schamanismus führt, in dem alle Teilnehmer ohne Berücksichtigung der religiösen Hierarchie und ohne einen religiösen Experten am spirituellen Geschehen individuell und kollektiv teilhaben. Dadurch löst sich auch die Rolle einer zentralen Machtfigur auf, und die religiöse Macht wird zugunsten der Adepten umverteilt.¹⁶⁸ MacRae deutet im kollektiven Schamanismus einen „demokratischen“ Aspekt von Santo Daime.¹⁶⁹ Santo Daime ermöglicht dadurch auch die Übersetzung schamanischer Erfahrungen in westliche religiöse Konzepte.¹⁷⁰ Groisman definiert Santo Daime als evolutionären Eklektizismus in dem verschiedene Kosmologien nebeneinander existieren, ohne dass sie sich gegenseitig einschränken.¹⁷¹ Die religiösen Vorstellungen der Individuen und damit einhergehend ihre spirituellen Erfahrungen während den Ritualen sind sehr stark von ihren persönlichen religiösen Biografien geprägt. Deswegen ist es sehr schwierig, die kosmologischen Realitäten, die während eines Rituals im Raum geschehen können, unabhängig von dem Individuum zu betrachten, das sie erlebt. Die Santo Daime Religion mit ihren Ritualen liefert den Rahmen, in dem diese Personen gemeinsam ihre unterschiedlichen

¹⁶⁴ Balzer 1999; S.75

¹⁶⁵ Das „Böse“ wurde von meinen Informanten kaum erwähnt. Viel eher wurde im Zusammenhang von besonders schweren Arbeiten von unverarbeiteten Erfahrungen oder negativen Charaktereigenschaften gesprochen.

¹⁶⁶ Balzer 1999; S.74

¹⁶⁷ Labate, Pacheco 2011-2; S.75]

¹⁶⁸ Labate, Pacheco 2011-2; S.78]

¹⁶⁹ MacRae 1992; S111

¹⁷⁰ Labate, Pacheco 2011-2; S.76]

¹⁷¹ Labate, Pacheco 2011-2; S.75]

spezifischen religiösen Realitäten ausdrücken und erleben können und beeinflusst diese gleichzeitig sich zu einer Santo Daime–konformen Bricolage zusammen zu formen.

4.5.2 Allgemeiner Aufbau und Ablauf der Santo Daime Rituale unter besonderer Berücksichtigung von CdV

Das Format und der Aufbau von Santo Daime –Ritualen ist in den verschiedenen Kirchen sehr ähnlich.¹⁷² In CdV stellte es sich mir so da, dass die Teilnehmer um einen sechseckigen Tisch, der in der Mitte des Raumes steht und als Altar fungiert, nach Geschlechtern getrennt so angeordnet werden, dass sich Männer und Frauen gegenüber stehen. Am Tisch sind 6 Personen, meist der *Commandante* und seine Frau, die ihn bei der Leitung der Rituale unterstützt und die Musiker. Die restlichen Teilnehmer sind in Reihen um den Tisch positioniert, wobei die Erfahrenen weiter vorne positioniert sind. Groisman sieht in der Positionierung der Teilnehmer in der Nähe zum Tisch ein Mittel mit dem Hierarchie kommuniziert wird.¹⁷³ Meine Informanten gaben aber auch an, dass die „Energie“ in der Nähe des Tisches am intensivsten ist und es einiger Erfahrung bedarf, diese positiv nutzen zu können.

Bei allen von mir Beobachteten Ritualen hatten die Teilnehmer auch immer einen Sessel, da die Rituale aus verschiedenen Sequenzen bestanden die jeweils im stehen oder sitzen begangen wurden, doch gibt es auch Rituale bei denen getanzt wird und es nicht für jeden einen Sessel gibt.

Bei den größeren Ritualen gibt es auch immer zumindest einen *Fiscal* pro Seite (d.h. mind. ein Mann und eine Frau). Diese sind da, um den anderen Teilnehmern zu helfen, falls diese es benötigen und die Ordnung während der Rituale zu wahren. Normalerweise teilen sich mehrere *Fiscals* abwechselnd den Dienst während einer Arbeit und es gibt noch 2 Ober-*Fiscals*, die die anderen *Fiscals* unterstützen können.

Die *Ferdados* tragen während den Ritualen eine als *Farda* (Uniform) bezeichnete Kleidung, die bei Männern aus blauen Hosen, weißem Hemd und blauer Krawatte besteht und bei den Frauen aus einem knöchellangen blauen Rock und einer weißen Bluse. Beide tragen einen sechszackigen Stern an der Brust. Zu den großen Feiertagen wird die grüne *Farda* getragen, bei der die weiblichen Teilnehmer noch ein Krönchen tragen.

Die Rituale werden alle mit Bekreuzigungen und einem „Vater unser“ eröffnet. Darauf folgen oft ein „Gegrüßet seist du Maria“, das katholische Glaubensbekenntnis und manchmal „Der

¹⁷² Groisman 2000; S.196

¹⁷³ Groisman 2000; S.197

Schlüssel der Harmonie“, ein Santo Daime spezifisches Gebet, das Serra von einem esoterischen Orden aus Sao Paulo übernommen hat. In CdV werden die Gebete zuerst portugiesisch und im Anschluss meist noch mal auf Niederländisch gebetet. Ich interpretiere in dem vermehrten Einbinden der holländischen Sprache ein Element, das Aneignung und Identifizierung ermöglicht, ohne mit der Orthodoxie des Rituals in Konflikt zu geraten. Nach dieser ersten Gebetssequenz werden einige Hymnen gesungen und das erste Mal Daime ausgeschenkt. Dieses wird bei manchen Ritualtypen auch mehrmals ausgegeben. Der Rest der Rituale besteht aus Sequenzen in denen abwechselnd gebetet, gesungen oder meditativ geschwiegen wird, wobei die Dauer und Zusammensetzung der Sequenzen bei den verschiedenen Ritualtypen sehr unterschiedlich sein kann.

In CdV wird nach der ersten Daime-Ausgabe auch oft die „*Decleration of Santa Maria*“ vom Ritualleiter verkündet, nach der für die Anwesenden die Möglichkeit besteht, Cannabis mit den vorbereiteten Pfeifen zu konsekrieren¹⁷⁴.

4.5.3 Die verschiedenen Ritualtypen bei Santo Daime¹⁷⁵

Feitio

Dieser der Daimeherstellung gewidmete Ritualtyp findet meines Wissens nach nur in Brasilien statt und dort auch nur in sehr wenigen Gemeinden, dauert mehrere Tage und „*is undoubtedly one of the most sacred parts of the Doctrine*“.¹⁷⁶ Hierbei kommt die männlich/weiblich Dichotomie der Santo Daime Religion stark zum Vorschein. Männer sind für das Sammeln und Zubereiten der Liane - *Banisteriopsis caapi* wird so lange geklopft bis die Fasern sich lösen - zuständig und Frauen für das Sammeln und Reinigen der Blätter des *Psychotria viridis* –Busches. Während der gesamten Tätigkeiten wird eine strenge Trennung zwischen Männern und Frauen eingehalten. Die vorbereiteten Zutaten werden dann in mehreren Kesseln gekocht, wobei nicht gesprochen werden sollte. Im letzten Schritt konzentriert sich der *Padrinho* der Gemeinde auf das Daime und welche Effekte aus dem Astralen darauf einwirken. Erst dadurch wird das Daime lebendig.¹⁷⁷

Einige meine Informanten gaben an, es als relativ wichtig zu empfinden, zumindest einmal bei einem *Feitio* in *Ceu de Mapia* dabei zu sein und bei der Herstellung des Daime

¹⁷⁴ In Zusammenhang mit der rituellen Verwendung Cannabis sprachen meine Informanten meistens nicht von „rauchen“ sondern verwendeten in Anlehnung an die katholische Liturgie den Begriff „konsekrieren“. Beim Daime wurde der Begriff auch verwendet, aber es wurde auch of „trinken“ verwendet. Ich vermute, dass dabei die Gesellschaftliche Anerkennung, die zumindest in Brasilien zu einem gewissen Grad beim Daime gegeben ist, einen lockereren Umgang mit der Terminologie fördert.

¹⁷⁵ Vgl. Balzer 1999; S.58ff; Baguley 2006; S.82ff; MacRae 1992; S.83ff; und eigene Beobachtungen

¹⁷⁶ Richman 1990-91

¹⁷⁷ ebd.

mitzuwirken. Sie schienen dies im Sinne einer reziproken Handlung aufzufassen, da sie ihr Daime von dort beziehen.

Festas officais

Diese beinhalten die offiziellen katholischen Feiertage, erweitert um die Geburts- und Todestage einiger wichtiger Santo Daime bzw. CEFLURIS-Persönlichkeiten. Sie beginnen einheitlich um 18:00 und dauern 6 bis 12 Stunden. Am Anfang stehen mehrere christliche Gebete und einige Doktrin-spezifische, danach wird begonnen, je nach Feiertag ein spezifisches *Hinario* zu singen und das Daime wird zum ersten Mal verteilt (es gibt dann ca. alle 2 Stunden erneut die Möglichkeit Daime zu trinken). Während dieser Rituale wird neben dem Singen und Musizieren mit Instrumenten auch der *Balado*, ein simpler Tanz, der aus jeweils zwei kleinen Schritten nach rechts und dann zwei nach links besteht, getanzt. Die Einhaltung der offiziellen Festtage ist eine der Grundvoraussetzungen um als CEFLURIS – Kirche anerkannt zu werden aber die einzelnen Kirchen können zu diesen noch welche von lokalen wichtigen Persönlichkeiten hinzufügen.

Concentrations

Dieser Ritualtyp findet immer am 15. und 30. eines Monats statt. Meine Beobachtungen in CdV unterscheiden sich hierbei ein wenig von denen in der Literatur (z.B.: Balzer 1999). Dort wird beschrieben, dass die Rituale 2 bis 4 Stunden dauern und nur einmal Daime ausgegeben wird. Bei der von mir beobachteten *Concentration* wurde aber 2-mal Daime in ansteigender Konzentration ausgegeben und das Ritual dauerte ca. 5 Stunden. An verschiedenen Stellen des Rituals bestand auch die Möglichkeit *Santa Maria* zu inhalieren. Dafür standen zwei Vapourizer¹⁷⁸ bereit. Auch wurde dabei nichts vorgelesen, während z.B. Balzer beschreibt, dass dies manchmal vorkommt. Im Rest stimmt meine Beobachtung aber mit den Beschreibungen in der Literatur überein, nämlich dass bei diesem Ritual im Sitzen und Stehen gesungen wird, wobei der Gesang von recht langen Ruhephasen unterbrochen wird. Diese Stille soll dazu dienen die Konzentration zu fördern um den richtigen Umgang mit dem Daime zu lernen und Meditation zu ermöglichen. Am Ende werden 11 spezielle *Concentrations* Hymnen gesungen. Bei diesem Ritualtyp werden auch Instrumente verwendet, die Atmosphäre ist aber insgesamt viel ruhiger als bei den *Curas* oder *Festas officais*. Ein Grund für die Unterschiede zwischen der Literatur und meinen Beobachtungen könnte darin liegen, dass in *Céu de Ventos* bei diesem Ritual *Santa Maria* konsekriert und

¹⁷⁸ Eine spezielle Form der Wasserpfeife, bei der durch eine elektrische Vorrichtung das Cannabis verdampft anstatt verbrannt wird

dies nicht als ein traditioneller Bestandteil des Rituals aufgefasst wird und daher im Verständnis der Daimisten besonderer Aufmerksamkeit bedarf. Diese Einstellung zu *Santa Maria* spiegelt sich auch in der *Santa Maria Cura* wieder, die ich weiter unten noch ein wenig genauer erläutern werde.

Trabalhos de cura

Dies sind Heilrituale, wobei es eine Individuelle Version gibt, bei der ein Mitglied darum bitten kann, dass für ihn/sie eine *Cura* abgehalten wird. Diese findet dann im privaten Kreise mit dem Gruppenleiter und einigen wenigen *Ferdados* statt. Laut meinen Informanten bekommt die Person, für die die Arbeit veranstaltet wird, eine größere Dosis Daime und sitzt ein wenig separat von dem Tisch, an dem die anderen Daimistas für sie singen und beten. Bei Balzer bekommt der/die „PatientIn“ nur einen Löffel Daime bei diesem Ritual, die restliche Beschreibung ist allerdings ähnlich.

Die kollektive Version beinhaltet Elemente aus *Concentration* und *Festas officais*, wobei das Daime stärker ist und es weniger Ruhephasen als bei den *Concentration* gibt und außerdem nicht getanzt wird.

In CdV bestand auch bei diesem Ritual die Möglichkeit, *Santa Maria* zu konsekrieren und wurde bei der *Cura*, an der ich teilnahm, auch von vielen, aber nicht allen, genutzt.

Der Fokus der *Cura* liegt auf spiritueller Heilung und nicht auf physischer. Meine Informanten gaben zwar an, dass sie auch von „wundersamen“ Heilungen durch Daime gehört haben, doch betrachten sie dies nicht als die normale Funktionsweise. Das Daime kann ihrer Ansicht nach dabei helfen, psychosomatische Ursachen für Krankheiten zu lindern, aber nicht physische. Die heilenden Kräfte die dem Daime zugeschrieben werden, basieren eher auf der Auffassung, dass ein Mangel an Spiritualität als Krankheit aufgefasst wird.

Santa Maria Cura

Meiner Informationen nach wird die *Santa Maria Cura* im Moment nur in den Niederlanden praktiziert¹⁷⁹ und ist das einzige Santo Daime Ritual bei dem kein Daime getrunken, sondern nur *Santa Maria* konsekriert wird. Es ähnelt vom Aufbau her der *Concentration*, allerdings werden eigene spezielle *Santa Maria*-Hymnen gesungen, und das Ritual dauert nur 3 bis 4 Stunden. Meine Informanten teilten mir mit, dass von Padrinho Alfredo persönlich die Anweisung kam, dass (nur) jene Kirchen, denen es legal möglich ist Cannabis zu benutzen, dieses auch in speziellen Ritualen tun sollen um das Potential dieser Pflanze zu „erforschen“.

¹⁷⁹ Was damit zusammenhängt, dass es nur dort legal möglich ist

Diese Sonderstellung der niederländischen Kirchen sehe ich auch durch meine kurzen Gespräche mit einigen italienischen *Ferdados* bestätigt, die während meines Aufenthalts CdV besuchten und an den Arbeiten teilnahmen. Nach einer *Trabalho de Cura* berichteten mir drei von ihnen, dass die Wirkung von *Santa Maria* in dem Ritual für sie viel stärker gewesen sei als angenommen und zwei meinten, dass es fast schon zu viel für sie war. Daraus folgerten die Zwei, dass sie zwar auch beim nächsten Mal, der Empfehlung des *Commandante* von CdV folgend, drei Züge von der Pfeife nehmen würden (je einen für Sonne, Mond und Sterne), diese aber viel kleiner sein sollten. Von meinem us-amerikanischen Informanten weiß ich, dass dieser Typ von Ritual dort nicht praktiziert wird und Cannabis auch in den anderen Ritualen nicht zur Anwendung kommt.

Fardamento

Es handelt sich dabei um das Einweihungsritual von Santo Daime, bei dem den Adepten der Stern verliehen wird, den sie an der Brust tragen. Die *Fardamento* wird bevorzugt zu besonderen Anlässen (Vollmond, Jahreswechsel) durchgeführt. Die Meisten *Ferdados* von CdV, die ihre *Fardamento* erwähnte, fuhren dafür eigens zur Mutterkirche nach *Ceu de Mapia*. Dies scheint aber nicht verpflichtend zu sein.

Trabalho de Cruzes

Dabei handelt es sich um eine Austreibungsarbeit, die aber auch Aspekte einer Heilarbeit mit einschließt. Laut einem meiner Informanten könnten negative, dunkle Kräfte über „blinde Flecken“, die durch nicht gelöste Probleme entstünden, auf Menschen Einfluss nehmen. Bei dieser Arbeit würden diese aufgespürt und vertrieben.

Die *Trabalho de Cruzes* ist die einzige spiritistische Arbeit, die auf Mestre Irineu zurückgeführt wird, doch unterscheidet sie sich wesentlich von den später entwickelten, spiritistischen Arbeiten dadurch, dass Inkorporierungen negativ verstanden werden. Meine Informanten spezifizierten die dunklen Kräfte, die ausgetrieben werden, nicht genau, doch spielten dabei die Geister Verstorbener auch eine Rolle. Dies und der Fokus auf die Heilung des Besessenen durch Behandlung nicht verarbeiteter psychischer Konflikte unterscheiden das Wesen dieser Arbeit vom katholischen Exorzismus. Trotzdem scheint mir diese Arbeit auf Grund ihres relativ katholischen Charakters und ihres Ursprungs nicht Teil der konkret-spiritistischen Daime Arbeiten zu sein.

Santa Missa

Die *Santa Missa* werde ich als Fokus meiner Forschungen, weiter unten ausführlich behandeln und erwähne sie hier nur der Vollständigkeit halber.

4.5.4 Spiritistische Rituale

Die spiritistischen Arbeiten gehen größtenteils auf den Einfluss, den die Umbanda auf Santo Daime genommen hat, zurück und werden auch als Umbandaime bezeichnet. Diese und die Rolle, die *Ceu dos Ventos* bei ihrer Verbreitung spielte, werde ich weiter unten noch genauer erörtern

Mesa Branca

Eine spiritistische Arbeit die direkt aus der kardecistischen Tradition übernommen wurde, aber laut der Beschreibung durch meine Informanten auch mit Elementen aus der Umbanda erweitert wurde und bei der die Teilnehmer sitzen, *Pontos* aus der Umbanda singen und in einem speziellen Rhythmus klatschen und stampfen. Bei der *Mesa Branca* kommt es zu Inkorporationen von Entitäten. Sie wurde Anfangs in Amsterdam und Den Haag praktiziert, aber *Ceu de Santa Maria*¹⁸⁰ hat wieder damit aufgehört, weil die Kirchenleiterin mit dieser Art von Arbeit nicht zurecht kam und für jene, die sie weiterführen wollten, die Möglichkeit besteht dafür nach Den Haag zu fahren. Wenn ich meine Informanten von CdV danach fragte, ob sie irgendeinen Typ Ritual bevorzugen würden, erwähnte diese immer die *Mesa Branca*. Exemplarisch ist dafür folgendes Zitat: „(...)ja da muss man also nicht so konzentriert auf seinem Stuhl bleiben, sondern da kann man auch mal ein bisschen verrückt tun; (...) ja, dass ist eigentlich sehr angenehm; (...)also ich liebe das, die *Mesa Branca*. Ja, das ist echt meine Lieblingsarbeit (...) „

Trebalho Sao Miguel

Diese Arbeiten werden mit dem Erzengel Michael in Verbindung gebracht, dem ein eigenes *Hinario* gewidmet ist. Meine Informanten erwähnten, dass auch dabei *Pontos* gesungen werden und diese Arbeit der *Mesa Branca* recht ähnlich sei. In Baguleys Beschreibung einer *Sao Miguel* Arbeit, an der sie in Mapia teilgenommen hat, erwähnt sie keine *Pontos*, aber dass auch Lieder aus dem *Oracaos Hinario* gesungen werden.

¹⁸⁰ Name der Amsterdamer Santo Daime-Kirche

Gira

Das erste Umbandaime-Ritual, das je in Europa veranstaltet wurde, war eine *Gira* am 16.08.1998 auf der Insel Ruigoord in der Gemeinde Amsterdam. Meine Materialien, in Form einer von CdV herausgebrachten Broschüre unter dem Namen „*Words of the Earth & the Astral*“, behandeln aber nur die spiritistischen Ergebnisse dieses Ereignisses und ich habe leider keine Informationen darüber, wie dies darüber hinaus genau ablief.

Baguley, die fälschlicherweise annimmt, dass *Giras* nur in Mapia stattfänden, meint, dass diese den *Giras*, wie sie in der Umbanda praktiziert werden, sehr ähnlich seien, sehr offen abgehalten würden und dabei sowohl *Pontos* als auch *Hinos* gesungen werden.

Von einem meiner Informanten weiß ich, dass in den USA zumindest 5 Kirchen Umbandaime Arbeiten machen, und dass einige von ihnen mit dem gleichen brasilianischen Medium in Verbindung stehen wie CdV.

4.6 Santo Daime aus christlicher Sicht

Brasilien ist das Land mit der weltweit größten katholischen Bevölkerung und umgekehrt ist die katholische Kirche auch die größte Religionsgemeinschaft Brasiliens, doch weisen die Zensuszahlen auf einen rapiden Rückgang hin. So gaben 1970 noch über 90% der Bevölkerung an, katholisch zu sein, doch im Jahr 2000 sank der Anteil schon auf rund 74%, wobei in manchen Gebieten der Anteil noch viel niedriger liegt, wie zum Beispiel in Rio de Janeiro, wo der Anteil der Menschen, die sich beim letzten Zensus als katholisch bezeichnet haben, unter 50% liegt. Im gleichen Zeitraum konnten die Evangelischen von knapp 5% auf über 20% der brasilianischen Gesamtbevölkerung zulegen.¹⁸¹

Zwei sehr bedeutende Faktoren dabei sind die evangelikalen Kirchen aus Nordamerika und die Pfingstbewegung¹⁸² aus Nordamerika und Europa, die sich auch als direkte Konkurrenten der katholischen Kirche auf den brasilianischen Markt der Religionen sehen¹⁸³ und die vermehrte gesellschaftliche Anerkennung afrobrasiliansicher Religionen, weswegen sich viele derer Anhänger nicht mehr als katholisch bezeichnen.

Für diese Arbeit ist sehr interessant worin die Reaktion der katholischen Kirche darauf besteht, nämlich in der Förderung katholischer charismatischer Bewegungen, die in ihren Gottesdiensten Elemente der Pfingstkirchen (Massenveranstaltungen, Musik) einführten und

¹⁸¹ Zoller 2012;

¹⁸² In diesem Zusammenhang erscheint es mir ein bemerkenswerter Zufall zu sein, dass man um zu der Kirche zu kommen, in der die Rituale von CdV abgehalten werden, an einem Zentrum der Pfingstbewegung vorbei gehen muss.

¹⁸³ vgl. Gerbert 1970; S.63 und Zoller 2012;

den Marienkult sehr betonen.¹⁸⁴ Dies ist von gewisser Bedeutung um das recht positive Verhältnis zwischen Santo Daime und der brasilianischen katholischen Kirche zu erklären. Einige wichtige katholische Führungspersonlichkeiten Brasiliens haben Santo Daime anerkannt und behandeln sie als vollwertigen Partner auf interreligiösen Konferenzen und in interreligiösen Organisationen.¹⁸⁵

Es bleibt auch zu bedenken, dass die römisch katholische Kirche in Brasilien nie so stark war wie die Zensuszahlen vermuten ließen. Was sich unter anderem an der Zahl der Priester messen lässt, die verhältnismäßig zur Anzahl der Katholiken und der Größe des Landes eher gering ausfällt.¹⁸⁶ Außerdem kommt hinzu, dass es für viele BrasilianerInnen keinen Widerspruch darstellt, sich als katholisch und gleichzeitig auch als Teil einer anderen Religionsgemeinschaft, deren Kosmologie nicht mit der katholischen Theologie vereinbar sein muss, zu fühlen.¹⁸⁷

Bei meinen Untersuchungen, die Experteninterviews mit je einem Vertreter der österreichischen katholischen Kirche und der deutschen Evangelischen mit einschlossen, zeigte sich, dass diese eine ablehnende Haltung gegenüber allen religiösen Handlungen einnahmen, bei denen versucht wird, dass Göttliche zur „Offenbarung zu zwingen“. Die Verwendung einer psychoaktiven Substanz wurde von beiden dahingehend interpretiert. Aus Sicht der Daimisten geht es aber keinesfalls darum etwas zu erzwingen. Ayahuasca wurde durch Serra christianisiert und von allen moralisch ambivalenten Aspekten, die der indianische Gebrauch kannte, befreit. Die Form des Gebrauchs von Ayahuasca in den Ritualen von Santo Daime wird mit der Vermittlung durch die „Königin des Waldes“, die mit der Jungfrau Maria identifiziert wird, christlich legitimiert¹⁸⁸ und ist in der Interpretation der Daimisten in dem Sinne ein Werkzeug zum Erlangen einer christlichen Offenbarung, wie es Gebete, Meditationen oder Gottesdienste sind.

Während der Santo Daime-Rituale nehmen die Teilnehmer eine Haltung ein, die das Empfangen von Offenbarungen¹⁸⁹ begünstigt, aber nicht unbedingt ermöglicht. Anders gesagt, muss sich die Offenbarung selbst hergeben und die Daimisten üben nur eine Haltung ein, um ihre Aufmerksamkeit in die richtige Richtung zu lenken, sodass ihnen dies nicht entgeht und sie die *Miracaos* auch richtig interpretieren und anschließend in ihr Leben

¹⁸⁴ Zoller 2012

¹⁸⁵ MacRae 2007; S.85

¹⁸⁶ Zoller 2012

¹⁸⁷ vgl. Gebert 1970; S.5

¹⁸⁸ Meyer 2010; S.2

¹⁸⁹ bei den Daimisten als „*Miracaos*“ bezeichnet

integrieren können.¹⁹⁰ Insofern ist die Haltung der Daimisten gegenüber dem Göttlichen der Haltung der traditionellen mittel- und westeuropäischen christlichen Kirchen gar nicht unähnlich.

Als absolut unvereinbar mit katholischer Theologie sind die spiritistischen Praktiken und dabei vor allem Inkorporierungen von Entitäten bei CEFLURIS zu betrachten. Diese werden auch nicht auf Serra zurückgeführt und von den Alto Santo Gemeinden als unlautere Neuerungen abgelehnt. Aus katholischer Sicht ergreifen Seelen Verstorbener oder „himmlische“ Entitäten nicht Besitz von Menschen, sondern nur Dämonen. Andererseits versicherten mir meine Informanten, dass die Kirchen außerhalb Europas in dieser Hinsicht oft toleranter seien.

„The Mestre lives inside the bottle and than in our complex Aparelho“¹⁹¹

Dinzelbacher vertritt auch die Meinung, dass katholische Theophagie meist mit Heilungsvorstellungen verbunden war. Das Spenden der Sakramente war primär eine magische Handlung, die nur sekundär mit theologischen Erklärungen überhöht wurde.¹⁹² Die Situation bei Santo Daime scheint mir eine andere zu sein. Das Daime wurde zwar auch von einigen meiner Informanten als Entität beschrieben, deren Einnahme bei der Vergöttlichung des Individuums behilflich sein kann, doch sie bewirkt sie nicht. Durch die Aufnahme vom Daime öffnet sich der Kontakt zu seiner Lehre, deren Umsetzung und damit die eigentliche „Vergöttlichung“ liegt aber in der Hand der Gläubigen.

Von meinen Informanten bei CdV gab ein Grossteil an, sich auch als Christen zu fühlen. Dies ist interessant, da mir ein Teil von ihnen auch erzählte, dass dies erst (wieder) seit ihrem Kontakt zu Santo Daime so sei und die Verbindung der katholischen Symbole und Werte mit den theologischen Konzepten von Santo Daime eine positive Integration dieser in ihr persönliches Weltbild ermögliche.

4.7 Die Wurzeln von Santo Daime wie es in CdV praktiziert wird

Die wichtigsten Wurzeln der Kosmologie von Santo Daime, wie sie sich mir bei meinen Informanten von CdV darstellte, sind der Kardecismus, die Umbanda, verschiedene religiöse Konzepte die ich vorläufig unter New Age-Bewegung zusammenfassen will und die Santo Daime-typische Synthese christlicher, afrobrasilianischer und indigener Elemente.

¹⁹⁰ Encontro-Protokoll

¹⁹¹ Encontro-Protokoll

¹⁹² Dinzelbacher 2009 S93 und S.98

Die Santo Daime–typische Synthese zeige ich an verschiedenen Stellen in dieser Arbeit auf und werde die sie daher hier nicht noch einmal gesondert behandeln. Die meisten anderen Elemente indigener Traditionen auf die ich in CdV stieß, wurden meines Erachtens über die New Age-Bewegung vermittelt und werden an gegebener Stelle von mir behandelt.

Anmerken möchte ich hier noch, dass mit Schnupftabakmixturen die mit Hilfe kleiner Holzrohre, die in einen Winkel mit einander verbunden sind, gegenseitig in die Nase geblasen werden in CdV ein neues Element indigener Kultur Einzug gefunden hat. Dies geschah bei meinen Beobachtungen immer nach dem Aufräumen nach den Ritualen und mir wurde erklärt, dass dies dabei behilflich ist sich wieder zu „erden“ und einen klaren Kopf zu bekommen. Ich habe dies im Sinne einer Reintegration in das profane Bewusstsein verstanden. Dieser Akt ist nicht als Teil des religiösen Rituals zu verstehen, da er nach dem Abschluss aller rituellen Handlungen, und allen Handlungen die mit diesen in direkter Verbindung stehen, nur von einem Teil der Anwesenden vollzogen wird, aber er erfährt durch das Ritual seine Funktion und Bewertung und durch eine gewisse Regelmäßigkeit einen ritualhaften Charakter. Meine Informanten gaben an, die dafür nötigen Utensilien von ihren Brasilienreisen mitgebracht zu haben. Ich sehe dieses Element als eine Art Nebenprodukt der Beschäftigung mit Santo Daime.

Die Folgenden Beschreibungen erheben keinesfalls den Anspruch darauf die behandelten Einflussquellen noch den von ihnen ausgehenden Einfluss auf CdV vollständig zu erfassen. Zum ersten weil schon die Behandlung von einer den Rahmen dieser Arbeit bei weitem überschreiten würde und zum zweiten weil mein Forschungszeitraum nur sehr begrenzt war und ich die eklektischen Kosmologien der *Ferdados* nur sehr Bruchstückhaft erfassen konnte. Insofern werde ich nur einige Aspekte dieser Einflussquellen behandeln, die mir für ein Verständnis der religiösen Praxis und Kosmologie in CdV, wie ich sie wahrgenommen habe, relevant erscheinen.

4.7.1 Die (brasilianischen) Religionen im Umfeld von Santo Daime:

4.7.1.1 Kardecismus

Einen wichtigen Einfluss auf Santo Daime stellt der brasilianische Spiritismus in seiner speziellen Ausformung als Kardecismus da. Brasilien ist der einzige Staat weltweit, der Spiritismus offiziell als eigene Religion anerkennt.¹⁹³ Beim Zensus von 2000 bekannten sich

¹⁹³ Gebert 1970; S.5

etwa 2,2 Millionen Personen als Spiritisten.¹⁹⁴ Im Folgenden verwende ich die Begriffe Kardecismus und Spiritismus meistens synonym, da die Unterschiede für diese Arbeit kaum eine Rolle spielen. Dort wo dem doch so ist, ist es aus dem Text ersichtlich.

Ganz allgemein formuliert, basiert Spiritismus auf der Annahme, dass Kommunikation zwischen Lebenden und bereits verstorbenen Menschen oder andere Entitäten möglich ist. Dies wird durch besonders talentierte lebende Menschen, die als Medien bezeichnet werden, ermöglicht.¹⁹⁵ Die spiritistischen Bewegungen nahmen ihren Anfang in der Mitte des 19.Jhd. relativ gleichzeitig in Nordamerika und Europa und verbreiteten sich dann. Schon 1873 wurde die erste spiritistische Gesellschaft in Brasilien gegründet und nach dem Zweiten Weltkrieg stiegen die Mitgliederzahlen rapide an.¹⁹⁶ Der Kardecismus war für viele Intellektuelle attraktiv, da sie so ihrer antiklerikalen Einstellung und der Ablehnung der traditionellen Religionen gegenüber und gleichzeitig ihren Vorstellungen vom menschlichen Geist und der Seele Ausdruck verleihen konnten.¹⁹⁷

Der Spiritismus in der kardecistischen Ausformung weist aber ein markantes Defizit auf, seinen vollkommenen Mangel an normierten Zeremonien und Ritualen. Im ursprünglichen Kardecismus wurden/werden meistens einfach Medien bezahlt um mit den Geistern und Entitäten zu kommunizieren.¹⁹⁸ Hierin könnte ein wichtiger Grund dafür liegen warum der Spiritismus relativ offen und kompatibel anderen religiösen Praktiken gegenüber ist und es neben jenen Anhängern die einen „puristischen“ Kardecismus praktizieren auch eine große Menge an Synkretismen gibt. Die Zentralafrikanische Glaubenswelten, in denen die Vorstellung von Besessenheit durch die Toten eine wichtige Rolle in der religiösen Praxis spielt, und vor allem die amerikanischen innerafrikanischen synkretistischen Formen dieser Religionen spielen dabei die wichtigste Rolle. Es gibt aber auch eine relevante Anzahl christlich spiritistischer Synkretismen die ihren Ursprung in Nordamerika oder in Europa haben.¹⁹⁹ Eine der prominentesten Religionen, die afrikanische und europäische Spiritualität in Brasilien vereinen, ist die Umbanda, doch dazu später mehr.

Sehr kurz könnte man Kardecismus als intellektuell verfeinerten Spiritismus definieren. Er wurde von Hyppolyte Leon Deniard Rivail begründet. Dieser verfasste seine spiritistischen Schriften unter dem Namen Allan Kardec, da er meinte in einem früheren Leben als Druiden unter diesem Namen gelebt zu haben. In diesen Vorstellungen die er in seinen Schriften, als

¹⁹⁴ Zoller 2012;

¹⁹⁵ Pollak-Eltz 2001 S.169

¹⁹⁶ Jacobs 2001; S.320

¹⁹⁷ Jacobs 2001; S.319

¹⁹⁸ Pollack-Eltz 2001; S.171

¹⁹⁹ Jacobs 2001; S.320

durch Medien von Geistern übermittelt darstellt, kommen Elemente des Spiritismus, des Christentums und des Hinduismus zusammen.²⁰⁰ Er wollte wissenschaftliche Erkenntnisse in einem theologisch-philosophischen System vereinen.²⁰¹ Sein Konzept von Seele ist durchwegs spiritistisch und größtenteils mit der katholischen Theologie unvereinbar, und beinhaltet auch hinduistische Elemente von Reinkarnation und Karma, aber mit einer gänzlich anderen Zielsetzung. Es geht nicht darum aus dem Kreislauf der Wiedergeburt auszubrechen, sondern darum durch Befolgung kosmischer Moralvorstellungen in einem quasi gnostischen Sinne aufzusteigen und die Seele zu reinigen um zu einer voll entwickelten Lichtseele zu werden. Es sind vor allem solche Lichtseelen, die mit den Menschen kommunizieren um ihnen beim Aufstieg behilflich zu sein. Der christliche Einfluss zeigt sich vor allem in Kardec's ethischen Vorstellungen und dem besonderen Status den er Jesus und der Bibel einräumt. So sind die biblischen 10 Gebote im Kardecismus anerkannt und Bibellektüre wird als obligatorisch betrachtet. Wobei er die Bibel aber spiritistisch interpretierte.²⁰² Der Kardecismus versteht sich aber auch als modern und wissenschaftlich und ist dem Evolutionismus und der Demokratie gegenüber positiv eingestellt.²⁰³ Die Prinzipien der christlichen Caritas werden im brasilianischen Kardecismus sehr betont, was sich darin Manifestiert, dass Kardecistische Vereinigungen gemessen an ihrer Mitgliederzahl, die aktivste religiöse Gruppe bei der Schaffung sozialer Einrichtungen in Brasilien sind.²⁰⁴ Bei Santo Daime wird diese auch als spiritistische Caritas ausgelegt, bei der den Seelen geholfen wird.

Ich möchte hier noch kurz die wichtigsten Elemente seiner Lehre zusammenfassen²⁰⁵:

- 1.) Kommunikation zwischen lebenden Menschen und Deinkarnierten ist möglich.
- 2.) Der menschliche Geist muss zahlreiche Reinkarnationen durchlaufen um sich zu vervollkommen.
- 3.) Die Reinkarnationen unterliegen den Gesetzen des „Karma“ in dem Sinne, dass Taten aus einer früheren Inkarnation Konsequenzen in der Gegenwart haben.
- 4.) Menschen können den Konsequenzen ihrer Taten nicht entkommen.
- 5.) Es gibt verschiedene Welten mit unterschiedlichen Wesen, von denen jede einen Schritt in Richtung Vervollkommnung bedeutet. Die Erde ist der dritte Schritt auf diesem Weg und das Ziel ist die siebte Welt, die Welt der Lichtwesen
- 6.) Es gibt weder einen essentiellen Unterschied zwischen Religion und Wissenschaft noch zwischen Natürlich und Übernatürlich.
- 7.) Jedes

²⁰⁰ Pollak-Eltz 2001; S.169f

²⁰¹ Geber 1970; S.58

²⁰² Pollak-Eltz 2001; S.171

²⁰³ Gebert 1970; S.57

²⁰⁴ Gebert 1970; S.59

²⁰⁵ Pollak-Eltz 2001; S.171

Individuum ist mit einem freien Willen ausgestattet und trägt daher selber die Verantwortung für seine Entwicklung zur Perfektion. 8.) Gott ist den Menschen nicht nahe, aber er existiert. 9.) Die Lichtwesen helfen den Menschen mit Liebe und „*Dharma*“, dabei sich zu perfektionieren. 10.) Die Geister kürzlich verstorbener helfen den Menschen ihre Existenz zu verbessern 11.) Jesus war das spirituell mächtigste Wesen das je auf der Erde gelebt hat. 12.) Ein Medium in Trance kann Nachrichten von Geistern empfangen und den Menschen übermitteln

Es gibt einige Elemente in den Santo Daime-Ritualen die ich beobachtet habe, die mit der Praxis des Kardecismus²⁰⁶ in Verbindung zu stehen scheinen, so zum Beispiel: beginnen kardecisitsiche Versammlungen oft mit einem christlichen Gebet; manchmal werden kurze Stellen aus der Bibel gelesen; Arme und Beine der Anwesenden sollen nicht überkreuzt sein, um den Fluss der „Energie“ nicht zu stören; die Medien sind weiß gekleidet und sollen einige Zeit vor der Zeremonie keinen Sex haben²⁰⁷. In Brasilien hat der Kardecismus ab den 1930igern vermehrt Entitäten aus anderen religiösen Realitäten aufgenommen. Diese wären indianische Naturgeister (*Caboclos*), Gottheiten afrikanischen Ursprungs (*Orishas*), weise Geister von alten Sklaven (*Pretos velhos*) und Geister berühmter Ärzte oder anderer berühmter Persönlichkeiten.²⁰⁸ Andersrum haben kardecistische Vorstellungen auch Verbreitung in vielen afro-brasilianischen Religionen gefunden.

4.7.1.2 Umbanda

Die Religion Umbanda, die ihre Anfänge in den 1920igern in Rio de Janeiro gemacht hat, hat ihre Wurzeln sowohl im Kardecismus als auch in afro-brasilianischen Religionen, vor allem im Candomblé.²⁰⁹ Sie wird je nach Sichtweise als europäisierteste Version des afrikanischen Spiritismus, oder umgekehrt als afrikanisierteste Version des Europäischen dargestellt.²¹⁰ Die Umbanda ist “gekennzeichnet durch bewusste Rekombination bzw. Reinterpretation, Variation und Selektion von einzelnen Riten, Geistwesen und grundlegenden theologischen Ansprüchen afrikanischen, indigenen, und europäischen Ursprungs.“²¹¹ Die AnhängerInnen der Umbanda bezeichnen ihre Religion oft bewusst als synkretistisch. In meinen Gesprächen

²⁰⁶ zwar gibt es für Kardecistische Zeremonien keine strikten Regeln, doch fanden gewisse Verhaltensweisen besonders weite Verbreitung in Brasilien

²⁰⁷ vgl. Pollak-Eltz 2001; S.171f

²⁰⁸ Pollak-Eltz 2001; S.172

²⁰⁹ Pollak-Eltz 2001; S.172

²¹⁰ vgl. Gebert 1970; S.6

²¹¹ Scharf da Silva 2004; S.83

mit Mitgliedern von CdV zeigte sich, dass sie Umbanda eher als afrikanisches Element auffassen.

Der afrikanische Pol der Umbanda liegt im brasilianischen Candomblé,²¹² doch im Gegensatz zum Candomblé, wo die Konservierung eines afrikanischen Bewusstseins eine wichtige Rolle spielt, versucht die Umbanda afro-brasilianische Religiosität in die moderne Welt zu integrieren.²¹³ In der Umbanda werden die Orishas katholisch reinterpretiert und treten nicht direkt mit den Gläubigen in Kontakt sondern über brasilianische Geistwesen. Ein wichtiger anderer Gegensatz ist, dass es sich bei Umbanda-Gruppen um Klienten handelt, die sich um eine Gruppe von Medien versammeln um persönliche oft materielle Ziele und vor allem sozialen Aufstieg zu erreichen, während im Candomblé die persönliche Identität und die Gruppenidentität zentrale Positionen in der Praxis einnehmen.²¹⁴

Die Umbanda kann auch als Produkt der Industrialisierung und Urbanisierung betrachtet werden, das seine Anfänge in der städtischen Mittelschicht genommen hat, jetzt aber verschiedene Schichten vereint,²¹⁵ und dadurch animistische Vorstellungen in höheren sozialen Schichten eingeführt hat.²¹⁶ Die wichtigsten Anliegen der Umbanda sind den Menschen zum „Guten“ zu helfen und Caritas zu üben.²¹⁷

Die Umbanda definiert sich über ihre religiöse Praxis und nicht über Dogmen, weswegen sie die Möglichkeit hat ihre Kosmologie an die Bedürfnisse der Gläubigen anzupassen.²¹⁸ Die einzelnen *Terreros*²¹⁹ sind in der Form der Religionsausübung stark von der religiösen Biographie der Ritualleiter geprägt²²⁰, was dazu führt, dass sich diese unterschiedlich stark an andere Religiöse Traditionen annähern können. Um ein Umbanda-*Terreiro* religiös beschreiben zu können wird der Begriff „mediumistisches Kontinuum“ genutzt, welchen ich weiter oben beschrieben habe. Für diese Arbeit von besonderem Interesse in die Verbindung zwischen Umbanda und Santo Daime, die sich als Umbandaime bezeichnet und weiter unten noch beschrieben wird.

²¹² vgl. Scharf da Silva;2004; S.31ff

²¹³ Clarke 2001; S72

²¹⁴ ebd.

²¹⁵ ebd.

²¹⁶ Gebert 1970; S.51

²¹⁷ Scharf da Silva 2004; S.84

²¹⁸ Scharf da Silva 2004; S.12

²¹⁹ Orte an denen die Umbanda-Rituale stattfinden

²²⁰ Scharf da Silva 2004; S.14

4.7.2 New Age

4.7.2.1 New? Age

Für mein Verständnis von New Age ist es grundlegend die Säkularisierung nicht als Anfang vom Ende des Religiösen in der so genannten westlichen Welt zu verstehen. Denn durch die Säkularisierung bleibt der individuelle, persönliche Zugang zur Transzendenz erhalten, was Wernhart als Persönlichkeitsreligionen bezeichnet, bei denen er viele Parallelen zur Volksreligiösität sieht.²²¹ Es handelt sich nach meiner Auffassung also bei Säkularisierung viel mehr um das Ende der Monopolstellung einiger weniger Anbieter auf dem „Markt der Religionen“²²². Das Bedürfnis nach dem Religiösen ist weiterhin vorhanden, was daran liegen könnte, dass eine der kulturellen Grundleistungen der Religionen, die Versprechung der Freiheit von Angst und Furcht²²³ von keiner anderen kulturellen Institution zu genüge gegeben werden konnte.

Einen wichtigen Teil der Einflüsse auf CdV habe ich oben als New Age bezeichnet. Dies ist nur im Sinne eines Behelfskonzepts zu verstehen und bezieht sich auf einen gewissen Mix aus religiösen, esoterischen und magischen Anschauungen, die im Zusammenhang mit Vorstellungen über ganzheitliche Heilmethoden, Ökologie, Kunst, Wissenschaft und politisch-aktivistischen Konzepten der Gegenkultur der 60iger und 70iger Jahre des vorigen Jahrhunderts (freiwillig oder nicht) Allianzen eingegangen sind²²⁴ und so zur Entstehung einer gewissen Wissensbricolage geführt haben, auf die meiner Ansicht nach die Mitglieder von CdV Zugriff haben und auch nutzen um ihre persönlichen Kosmologien zusammenzustellen und die ich in dieser Arbeit einfachheitshalber unter dem Begriff New Age bzw. New Age Bewegung zusammenfasse. Dabei bleibt zu beachten, dass - wie Von Stuckrad meint - es sich bei großen Teilen von dem was als New Age beschrieben wird, in

²²¹ Wernhart 2011; S.48

²²² Zinser beschreibt die Situation, die durch den Verlust der Monopolstellung der Christlichen Kirchen in Deutschland aufgetreten ist und zur Entstehung zahlreicher sogenannter „neuer religiöser Bewegungen“ (NRB) geführt hat, als die Entstehung eines Marktes der Religionen, in dem die alten anerkannten Religionsgemeinschaften mit den neueren und untereinander um Anhänger konkurrieren. Dieses Bild ist nicht nur auf Deutschland anwendbar, sondern auch auf den Rest der so genannten westlichen Welt.

Der Markt befreit die Menschen einerseits aus ererbten Zwängen und Verpflichtungen, unterwirft sie aber gleichzeitig durch das auf ihm herrschende Konkurrenzprinzip neuen Unsicherheiten, Entpersonalisierung und der Verdinglichung. Dies führt bei vielen Menschen zu einer Sehnsucht nach geordneten persönlichen Verhältnissen wie sie auf Stammesgesellschaften projiziert werden. [Zinser 1997; S.29] Gleichzeitig lehnen auch sehr viele Akteure dieses Marktes kapitalistische Marktmechanismen ab. Zinser selbst scheint seine Daten hauptsächlich auf Esoterikmessen gesammelt zu haben, weswegen Gruppierungen die sich bewusst von diesen fernhielten, von ihm kaum berücksichtigt werden. Ausserdem lässt er ausser acht, dass neben religiösen Gruppen auch solche psychologischer Natur, sich auf diesem Markt bewegen Insofern halte ich dies nur für ein eingeschränkt brauchbares Model.

²²³ Zinser 1997; S.32

²²⁴ vgl Znamensi 2007, Heelas 1996;

Wirklichkeit um moderne Esoterik handelt deren Beginn er in der Antike verortet.²²⁵ Damit entspricht er dem Selbstverständnis vieler Gruppen aus diesem Feld die ihre Lehren auf das antike Ägypten oder Indien zurückführen, andere fühlen sich wiederum christlichen mystischen Traditionen oder den Gnostikern verwandt und wieder andere beziehen sich auf persönliche Offenbarungserlebnisse von Gründerfiguren oder auf ethnographisches Material, welches mitunter auch fiktiv sein kann. Heelas verortet den Beginn in der Romantik²²⁶ und andere Quellen verorten diesen in der Gründung der Theosophischen Gesellschaft. Eine genauere Beleuchtung potentielle Ursprünge und Gemeinsamkeiten verschiedene New Age-Gruppen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen und ich werde deswegen nur sehr selektiv einige der Elemente behandeln die für ein Verständnis von CdV und der kosmologischen Vorstellungen der Mitglieder wichtig sind. Die New Age Bewegung ist nicht im Sinne einer einheitlichen, organisierten Bewegung zu verstehen, viel mehr handelt es sich um eine Vielzahl von sehr unterschiedlich strukturierten und organisierten Gruppen und Individuen, deren Kosmologien und Tätigkeiten sehr ähnlich aber auch widersprüchlich sein können. Doch verbindet sie die Vorstellung, dass es eine „höhere Wahrheit“ gibt, diese in den Individuen oder in der Natur verborgen liegt und sie „serves as the key to moving from all that is wrong with life to all that is right“.²²⁷ Die Zielsetzung etwas zu Verändern ist aber meist in dem Sinne zu verstehen, dass sie sich primär auf das Individuum bezieht und nur sekundär politische Aspekte mit einschließen kann. In gewisser Weise verstehe ich New Age synonym mit einer modernen eklektischen Haltung gegenüber der persönlichen Religion, und dem verwischen der Grenze zwischen Religion und Wissenschaft.

Die New Age Wissensbricolage hat auch zahlreiche Begriffe aus den Wissenschaften aufgenommen, doch verändert sie die Bedeutung vieler Wörter und Symbole, so sehr dass es meiner Ansicht nach hilfreich wäre von einem New Age-Dialekt zu sprechen²²⁸, der sich auch stark auf den populären Diskurs auswirkt und zu einem gewissen Grad internationalisiert ist. Als Beispiel dafür möchte ich den Begriff „Energie“ verwenden, der im New Age eine Vielzahl von Dingen bezeichnen kann, die teilweise nicht einmal mehr entfernt mit der physikalischen Definition des Begriffes verwandt sind. 2 Themen die im New Age Diskursfeld eng miteinander verwoben sind werde ich im Folgenden behandeln.

²²⁵ Von Stuckrad 2004; S.229

²²⁶ Heelas 1996; S.41ff

²²⁷ Heelas 1996; S.16

²²⁸ Diese Idee geht auf einem Vorschlag aus einem Blog zurück, in dem eine sich „tontobius“ nennende Person am 27.10.2007 den Vorschlag machte, gewisse Übersetzungen als Übersetzungen in „New Age English“ zu betrachten, da so die Abweichungen vom „standard English“ erklärbar würden.

<http://aramaicdesigns.blogspot.co.at/2007/06/o-father-mother-birther-of-cosmos.html>

4.7.2.2 Schamanismus und der Gebrauch halluzinogener Substanzen

Damit steht der positive Zugang zum Primitivem und der Mystik im New Age im Zusammenhang, als dessen Ursprünge man die im 19.Jhd entstehende Bewegungen der europäischen Naturphilosophie und der us-amerikanischen *Trancendentalism* bezeichnen könnte. Beide sprechen von Seele/*spirit* in der Natur und Träume erhalten eine höhere Bewertung als Wissensquelle.²²⁹ In den 1960ern bilden das Ende der Kolonialzeit und der Aufstieg der vormals Marginalisierten, das Ende des Vertrauens in Materialismus, Rationalismus und Fortschritt für viele Mitglieder der so genannten westlichen Welt. Der Positivismus der Aufklärung wird kritisiert weil er andere Arten wissen zu erlangen, verdrängt. Der Westen wird von Intellektuellen als Hindernis in der menschlichen Entwicklung gesehen²³⁰ und viele Menschen wendeten sich alternativen Quellen von Wissen zu. Znamenski beschreibt sehr ausführlich, über eine Analyse der Literatur zu Schamanismus²³¹, wie sich die Wahrnehmung von verschiedenen Erscheinungen die unter diesem Begriff zusammengefasst wurden historisch entwickelt hat, und wie dies mit der Entwicklung der Bewertung von veränderten Bewusstesinszuständen zusammenhängt (VBZ).²³² Schamanen machten einen Bedeutungswandel von Geisteskranken zu religiösen und medizinischen Experten durch, wobei sich nicht die als schamanisch beschriebenen Phänomene geändert haben, sondern wir uns. Aus ethnologischer Perspektive handelt es sich bei diesem Begriff primär um ein Hilfsmittel um recht unterschiedliche kulturelle Phänomene zu beschreiben, bei denen ein religiöser Experte, durch verschiedene Techniken mit transzendentalen Ebenen kommuniziert. Dabei wird Schamanismus als Form religiöser Praxis und nicht als Religion verstanden.

In den so genannten „*psychedelic sixties*“ expandierten gewisse Formen von Spiritualität in die Popkultur. Dadurch wurden direkte religiöse Erfahrungen nicht mehr nur von einer kleinen Gruppe angestrebt und in theologischen und philosophischen Kreisen thematisiert, sondern Teil der sprachlichen Konzepte, die ein Großteil der Bevölkerung verstand.²³³ Wenn VBZ in Verbindung mit Religion behandelt werden, dann meist unter dem Begriff Schamanismus. Ein Begriff der von Mircea Eliade mit dem Anspruch globaler Gültigkeit geprägt wurde und sich auf ekstatische Religionsausübung bezieht. Diese Definition von Schamanismus ist sehr kritisch zu hinterfragen und noch mehr Publikationen die von einem ursprünglichen europäischen Schamanismus und einer damit Verbundenen entheogenen

²²⁹ Znamenski 2007; S.23f

²³⁰ Znamenski 2007; S.166

²³¹ Zur Problematik einer Definition des Begriffs siehe: Futterknecht 2011; S303ff

²³² Znamenski 2007

²³³ Lewis 1998; S.16ff

Religion sprechen.²³⁴ In Folge der Gegenkulturellen Bewegung der 1960er kam es zu einigen Publikationen in diese Richtung, die auf sehr dürftigen Fakten basierten und den akademischen Widerstand gegen dieses Feld weiter verstärkt haben²³⁵, so dass besser fundierte historische Arbeiten zu VBZ in Europa, wie z.B.: über die neuplatonischen Theurgy²³⁶ die eleusischen Mysterien²³⁷, die Hermeskulde oder Hexensalben²³⁸ kaum Beachtung fanden.

Wassons Forschungen über psychoaktive Pilze führten ihn zu der Vermutung, dass Religion durch Halluzinogene entstanden sei. Daraus bildete sich eine kleine „psychodelic scholarship“ die mit der Gegenkultur der 1960iger vernetzt war. In den 60igern und 70igern wurden Schamanen als Experten im Umgang mit pflanzlichen Halluzinogenen beschrieben, was dazu führte, dass für viele der „spiritual seekers“ jener Zeit Schamanismus synonym mit dem rituellen Gebrauch halluzinogener Pflanzen war.²³⁹ Auch die Ansichten Eliades, dessen Werk „Schamanismus und archaische Ekstasetechnik“²⁴⁰ ebenfalls als Prägend für die Auffassung von Schamanismus im New Age angesehen werden kann, dass es sich beim Gebrauch von pharmakologischen Hilfsmitteln um eine Degeneration der ursprünglichen Techniken handelt, wurden von diesem unter dem Druck des Zeitgeists relativiert.²⁴¹

In der New Age Bewegung ist die Ansicht, dass es eine Verbindung zwischen religiösen Erfahrungen und Erfahrungen durch veränderte Bewusstseinszustände gibt weit verbreitet, und auch die Überzeugung, dass dies durch ethnographisches Material bestätigt wird. Dabei kommt den Werken Castanedas²⁴² eine ausgesprochen wichtige Rolle zu, doch bei meinen Gesprächen und Interviews, zeigte sich dass die Diskussion über die Authentizität seines Werks den Mitgliedern von CdV nicht bekannt war, und ein Informant meinte auch, dass es keine Rolle spiele woher Castaneda seine Informationen hatte, da seine Beschreibungen stimmen. Castaneda kann symbolisch für eine gewisse Fähigkeit des New Age stehen, mit Hilfe wissenschaftlicher oder traditioneller Quellen neue Realitäten zu schaffen. Bei Castanedas Werk verschwimmen die Grenzen zwischen Realität und Dichtung. Seine fiktive

²³⁴ Hanegraaf 2011; S92f

²³⁵ ebd.

²³⁶ Hanegraaf 2011; S.96

²³⁷ Hanegraaf 2011; S.93

²³⁸ Hanegraaf 2011; S.92

²³⁹ Znamenski 2007; S.122

²⁴⁰ Eliade 1974

²⁴¹ vgl. Znamenski 2007; S.140

²⁴² für ausführlichere Betrachtungen zur Authentizität von Castaneda verweise ich auf Znamenski 2007; S205ff und für pharmakologische Betrachtungen dazu auf Siegel 1982; S. 1256ff

Ethnographie fand so viele Anhänger, die sie zu verwirklichen versuchten, dass sie jetzt in gewisser Weise real geworden ist.²⁴³ Stuckrad bezeichnet Castanedas erstes Werk überhaupt als „die Gründungsurkunde des modernen westlichen Schamanismus“²⁴⁴ (Dieser wird auch oft als Neo-Schamanismus bezeichnet). Neo-Schamanismus vereint in New Age –Kontexten stereotype Bilder von „edlen Wilden“ mit Konzepten von holistischen Heilmethoden und direkten religiösen Erfahrungen blendet aber meist aus, dass in tribalen Gesellschaften spirituelle Macht an sich moralisch neutral ist und auch dazu verwendet werden kann anderen aus egoistischen Gründen Schaden zuzufügen.²⁴⁵ Der Neo-Schamanismus wird von seinen Anhängern nicht als Religion betrachtet, sondern als Haltung der Realität gegenüber verbunden mit gewissen Techniken zur Induktion veränderter Bewusstseinszustände aufgefasst, wobei die Ansicht vorherrscht das alle Menschen fähig sind diese Zustände zu erreichen²⁴⁶ und das sie eine heilsame Wirkung haben. Es ließe sich also durchaus sagen, dass im Neo-Schamanismus der Schamanismus Christianisiert wurde.

Außerdem wäre noch Jungs Konzept der Archetypen zu erwähnen, dass in einer sehr vereinfachten Version im New Age eine Neuinterpretation erfahren hat, und quasi als wissenschaftliche Grundlage für die Wirksamkeit von religiösen Ritualen gedeutet wird.

Viele Kommentare meiner Informanten zeigten Verbindungen zu dieser Wissensbricolage, und ich zeige einige weitere Verbindungen im Zuge dieser Arbeit noch auf, doch für eine genauere Erfassung der Einflüsse würde eine weitaus tiefer gehende Beschäftigung mit diesen Elementen und den Biographien meiner Informanten benötigen, als es mir mit meinen Ressourcen möglich war.

²⁴³ Znamenski 2007; S.201

²⁴⁴ Stuckrad 2003 nach Futterknecht 2011

²⁴⁵ Znamenski 2007; S.104

²⁴⁶ Futterknecht 2011; S.307f

5. EMPIRISCHER TEIL

5.1. Geschichte CdV

Die von mir untersuchte Den Haager Santo Daime Gruppe nennt sich „*Céu dos Ventos*“ (Himmel der Winde). Als Verein ist sie offiziell unter dem Namen „*Kerkgenootschaap Céu dos Ventos – Hemel der Winden*“ (Kirchengenossenschaft...) eingetragen. Innerhalb von CEFLURIS wurde sie zuerst auch als CEFLUOSHO (*CentroEclético de Fluente Luz universal Osho*) geführt. Dies weist schon auf die später zu erörternde Verbindung mit der Bhagwan-Bewegung hin.²⁴⁷ Zum Zeitpunkt meiner Untersuchungen wurde sie unter *CentroEclético da Fluente Luz Universal Francisco Corrente* geführt.

Die Geschichte der Gruppe beginnt lange vor ihrer Verbindung mit Santo Daime, schon in den 1970igern im Umfeld alternativer Psychiatrie, in dem einige Mitglieder tätig waren. Der Versuch an ihrem Arbeitsplatz ein symmetrischeres Verhältnis zwischen Patient und Therapeut einzuführen, führte 1974 zur Entlassung aller darin involvierten und in Folge zur Gründung einer Farm, die als ein Art selbstversorgende Therapie Kommune dargestellt wird, in der es keine klare Unterscheidung zwischen Therapeut und Patient gab.²⁴⁸

Auf der Suche nach „personal growth“²⁴⁹ kam eines der Mitglieder in Kontakt mit einer Osho²⁵⁰ Gruppe, was es dazu bewegte ein *Sannyasin*²⁵¹ zu werden. Mehrere andere Mitglieder taten es ihm gleich und im September 1979 wurden sie zu einer Osho-Kommune. Als 1985 im Zuge einiger Skandale um die Osho-Kommune in Oregon (USA) auch Bhagwan selbst verhaftet wurde, beschlossen die meisten Mitglieder der Den Haager Gruppe offiziell aus der Osho -Bewegung auszusteigen, d.h. sie schickten ihr *Mala*²⁵² zurück und trugen nicht nur noch Orange Kleidung. Die Verbindung zur Osho Bewegung wurde aber nicht vollkommen gekappt. So war bei meinem Besuch der Santo Daime Rituale in Den Haag, neben den Bildern wichtiger Persönlichkeiten der Santo Daime Linie und christlichen Heiligen, auch einmal ein Bild von Osho im Raum platziert. Dieses nahm aber keine zentrale Position ein, sondern wurde auf einem Klavier in der Ecke des Raums gestellt.

Die Phase der Trennung von der Osho Bewegung 1985 bis zum ersten Kontakt mit Santo Daime 1991, war geprägt von einem gewissen Wandel im Kommunenleben, Eröffnung eines

²⁴⁷ Groisman 2000; S.124

²⁴⁸ Groisman 2000; S.129

²⁴⁹ Groisman 2000; S.130

²⁵⁰ Bhagwan Shree Rajneesh

²⁵¹ Selbstbezeichnung der Anhänger Oshos

²⁵² Ein Kettenanhänger mit einem Bild Oshos, das als Zeichen der Zugehörigkeit zur Osho-Bewegung diente.

Restaurants, einer Disco, einer Firma um die Administration und Finanzierung besser zu verwalten und spiritueller Exploration unter zu Hilfenahme psychoaktiver Substanzen.

Nach Stanislav Grof's Model der transpersonalen Psychologie wurden Sitzungen mit LSD und MDMA abgehalten. In diesen Sitzungen waren dem Verwender der Substanzen immer einige Experten als Hilfe und Unterstützung zur Seite gestellt.²⁵³ Dies war leicht machbar, da ja viele der Kommunenmitglieder vorher in medizinischen Berufen tätig waren. Mit diesem Hintergrund entdeckte 1991 eines der Mitglieder Santo Daime, also er das Interview mit Alex Polari in der Zeitschrift „Shaman's Drum“²⁵⁴ las. Den eigentlichen Erstkontakt mit Santo Daime hatten sie aber erst 1993, als ein Teil der Gruppe in San Francisco an einer Konferenz zum 50. Jahrestag der Entdeckung von LSD teilnahm, und dort von einem anderen Teilnehmer der Konferenz über Santo Daime informiert und dazu eingeladen wurden an Ritualen in Stuttgart teilzunehmen. Die Kommune war sich einig Santo Daime weiter zu untersuchen, und nach dem einige Mitglieder mehrmals an Ritualen in Stuttgart teilgenommen hatten, beschlossen sie mit brasilianischen Repräsentanten von Santo Daime in Kontakt treten zu wollen. Was sie auch taten als im September 1993 eine Comitiva aus Brasilien in Spanien war.²⁵⁵ In Folge kam es dann zu einem mehrmonatigen Aufenthalt in Brasilien, bei dem unter anderem die Führungspersönlichkeiten von CdV in Céu de Mapia initiiert und zu Ferdados wurden. Außerdem gehen die ersten Kontakte zur Baixinha (Die Kleine) auf diese Zeit zurück. Baixinha ist das führende Medium einer Umbandaime Gruppe in Rio de Janeiro, und initiierte den Kirchenführer von CdV in die Arbeit als Medium, dabei hatte dieser eine Vision, in der ihm aufgetragen wurde für die Legalisierung von Ayahuasca kämpfen zu müssen, und dass ihm daher ein langer Rechtsstreit bevor steht.²⁵⁶ Er begegnete auch einem Caboclo Geist namens Tupinamba, der ihm seine Mission dadurch erklärte, dass sie Teil der Wiedergutmachung für das historische Unrecht ist, dass die „Weißen“ den „Indianern“ angetan hatten.²⁵⁷ Die Verbindung zu Umbandaime werde ich unten noch genauer betrachten.

Parallel dazu aber unabhängig verlief die Entwicklung der Amsterdamer Santo Daime Kirche, *Céu da Santa Maria* (CdSM). Mitte der neunziger hatten beide Kirchen zusammen ungefähr 100 Mitglieder.²⁵⁸ Ein großer Teil der Mitglieder von CdV bestand aber immer noch aus

²⁵³ Groisman 2000; S.134

²⁵⁴ Dieses Interview wurde mir auch bei meiner Kontaktaufnahme mit CdV in digitaler Form zugesendet und ist unter <http://libertedusantodaime.free.fr/shamansdrumtext/index.php?page=ro0> abrufbar.

²⁵⁵ Groisman 2000; S.136

²⁵⁶ Derix 2004; S.158f

²⁵⁷ Derix 2004; S.159

²⁵⁸ Derix; 2004; S.157

ehemaligen Kommunenmitgliedern und hatte eine sehr intensive Bindung zum Kirchenvorsteher.

1998 wurde Baixinha in die Niederlanden eingeladen und mit ihr ein Vergebungsritual veranstaltet, mit dem die spiritistische Arbeit in Europa eröffnet wurde. Dies werde ich später noch genauer betrachten.

Ab 1994 wurden aktiv Vorbereitungen für einen Rechtsstreit getroffen, wobei die wichtigsten Elemente davon darin bestanden, Kontakte zu wissenschaftlichen Sachverständigen und zu Juristen zu knüpfen.²⁵⁹ Als es dann 1999 zu einer relativ großen internationalen Verhaftungswelle gegen Santo Daime Kirchen in Deutschland, Frankreich, den USA und eben auch den Niederlanden kam, war der Kirchenvorstand von CdV relativ gut vorbereitet. Die Verhaftung in den Niederlanden lief während einem gemeinsamen Ritual von CdV und CdSM ab und zwar nach dem die Kirchenvorstände beider Kirchen das Daime an zwei Polizeibeamten in Zivil, die sich als Gäste ausgaben, ausgeschenkt hatten. Die Fahnder waren nicht die ersten in der Schlange, daher hatten einige Kirchenmitglieder und die Ritualleiter ihr Daime schon getrunken, als die beiden Ritualleiter, die auch die Kirchenvorstände von CdV und CdSM waren, verhaftet wurden. Allerdings bleibt zu bedenken, dass die beiden Kirchenvorstände, die nach ihrer Verhaftung 3 Tage in Haft verbrachten, ein solches Ereignis schon erwarteten und darauf psychisch vorbereitet waren, und außerdem hatte ich leider keinen Zugriff auf primär Quellen dazu wie die Verhaftungen verliefen und was danach genau weiter geschah.

Die Staatsanwaltschaft machte ein Angebot die Anzeigen gegen die beiden Kirchenvorsteher fallen zu lassen und das konfiszierte Daime zu vernichten, doch dagegen protestierten sie und der eigentlich Kampf um die Legalisierung von Santo Daime in den Niederlanden begann. Dieser nahm eine maßgebliche Wende mit dem Urteilsspruch vom 21.Mai 2001, durch den der rituelle Gebrauch von Ayahuasca in Santo Daime-Ritualen legalisiert wurde.²⁶⁰

Mit der erfolgreichen Legalisierung war auch die persönliche Mission des Kirchenvorstandes von CdV in Bezug auf Santo Daime vorläufig beendet und er zog sich 2002, nachdem er neun Jahre diese Position inne hatte davon zurück um sich mehr auf die spiritistische Arbeit mit Umbanda und Candomblé zu konzentrieren.²⁶¹ Mit ihm verließen auch viele andere der ehemaligen Sanyasins CdV, was aufgrund des großen und abrupten Mitgliederschwunds zu einer Krise und der absurden Situation führte, dass nach und gerade wegen der Legalisierung plötzlich die Auflösung der Kirche drohte. Die neue Kirchenführung, die aus einem Ehepaar

²⁵⁹ Derix 2004; S.161f

²⁶⁰ vgl. Derix 2004 ; S.163

²⁶¹ Derix 2004; S.162ff

besteht, und die verbleibenden Mitglieder konnten dies aber verhindern und bei meinen Untersuchungen 2011/12 hatte CdV schon wieder einen stabilen Kern von ca.30 *Ferdados* und die niederländischen Santo Daime Kirchen hatten bereits den nächsten Rechtsstreit gewonnen um den Import von Daime zu gewährleisten. Der bei CEFLURIS eingetragene Name wurde von CEFLUOSHO auf „*Centro Eclético da Fluente Luz Universal Francisco Corrente*“ geändert. Der Grund dafür war, dass nicht mehr viele Mitglieder von CdV je eine Verbindung zur Osho-Bewegung hatten und sie sich deswegen entschieden einen Patron aus der Santo Daime Doktrin zu wählen. Da Chico Corrente die Kirche schon tatkräftig unterstützte, fiel die Entscheidung auf ihn. Baguley erwähnt noch dass Corrente Padrinho Sebastiao sehr nahe stand und sein Hinario vor allem bei spiritistischen Arbeiten gesungen wird.²⁶² Die Namensänderung könnten also auch dazu gedient haben die Neupositionierung von CdV auf einem angenommenen spirituellen Kontinuum, weiter Richtung Spiritismus zu veranschaulichen.

5.2 CdV Struktur

Leider war es mir nicht möglich viele Informationen darüber zu Sammeln, wie sich die Trennung aus Sicht von CdV darstellt und welchen Wandel CdV in dem Zeitraum zwischen Groismans Untersuchung²⁶³ und meiner genau durchgemacht hat. Der Vergleich zwischen Groismans Beschreibung und meiner Wahrnehmung über die Verhältnisse in CdV legt die Vermutung nahe, dass es einen starken Wandel im Führungssystem von CdV gegeben hat. Von der Sanayasin-Kommune wurde ein hierarchischer Führungsstil zuerst in der Santo Daime-Gemeinde weitergepflegt und dann nach dem Abgang vieler ehemaliger Kommunenmitglieder, von der neuen Kirchenführung durch ein egalitäreres, System ersetzt. Die Aufgabenteilung des Führungspaares ist zwar nicht absolut, da beide auch die Aufgabenbereiche des Anderen übernehmen könne, falls dies von Nöten ist, doch schon in der Form vorhanden, dass der Mann die Funktion des *Commandante* offiziell inne hat und die Verwaltung und Ausgabe des Daime in seine Zuständigkeit fällt²⁶⁴ und die Leitung der meisten Rituale. Die Frau hat offiziell die Position des Schatzmeisters und regelt die Verwaltung der Gruppe, die Kommunikation nach außen und assistiert ihrem Mann bei der Ritualeitung. Bei meinen Beobachtungen übernahm sie auch immer die Funktion des Vorbeters bei der Santa Missa.

²⁶² Baguley 2006; S.57

²⁶³ Groisman 2000

²⁶⁴ Die Verantwortung dafür ob eine Person Daime erhält oder nicht liegt beim *Commandante* einer Kirche liegt [Bogers [Hsg.] 1998; S37]

Die Organisation und alle Tätigkeiten von CdV basieren auf freiwilliger Partizipation der Mitglieder. Als eines der Motive *Ferdado* zu werden wurde mir von allen meinen Informanten genannt, dass sie mithelfen wollten die Rituale zu ermöglichen, damit andere Menschen sie auch erleben können. Dabei scheinen Dankbarkeitsgefühle aufgrund der positiven Auswirkungen, die der Kontakt mit Santo Daime auf ihr Leben hatte, bei vielen eine wichtige Rolle zu spielen, doch ging der Initiation meist noch ein Erlebnis voraus, wie zum Beispiel eine Phase in der besonders der Davidschild²⁶⁵ eine dominante Rolle in den Visionen spielte, wodurch die Initiation spirituell legitimiert wurde.

Ferdado sein bedeutet also aktiv an der Verwirklichung der Rituale mitzuwirken. Dies kann durch verschiedene Aktivitäten oder einer Kombination von diesen stattfinden und sich nur auf den direkten Ablauf der Rituale, als Musiker, *Puxadora*²⁶⁶, *Fiscal*, beim Auf- und Abbau der Paraphernalien, oder auch auf organisatorischer Ebene wie dem Drucken neuer Hinarios und Broschüren beziehen. Außerdem wird darunter auch die Einstellung bei den Ritualen verstanden, diese mit besonderer Seriosität zu vollziehen und dabei nicht nur auf sich selbst fokussiert zu sein, sondern durch eine spezielle Haltung „positive Energie“ an die anderen Teilnehmer zu senden oder auch diesen durch spiritistische Heiltechniken²⁶⁷ zu helfen, bzw. auf der astralen Ebene spirituelle Caritas zu üben.

Außerdem erwähnte einer meiner Informanten, dass es einmal im Jahr zu einer gemeinsamen Aktivität aller männlichen und getrennt davon aller weiblichen Kirchenmitglieder kommt. Wobei ich nur Informationen von einer der männlichen Mitglieder habe, in der einem recht stereotypem Männlichkeitsbild durch gemeinsames Holzhacken und dem Besuch einer Schwitzhütte mit den dazugehörigen „Männergesprächen“ Ausdruck verliehen wurde. Diese Aktivität wurde nicht nur von ihrer sozialen Seite her bewertet, sondern auch spirituell interpretiert, da durch sie ein besserer Kontakt zu den eigenen „männlichen Energien“ zustanden kommt.

²⁶⁵ Der Davidschild oder Davidstern hatte ursprünglich weder politische noch religiöse Bedeutung sondern gewann diese erst durch mittelalterliche magische Vorstellungen der „praktischen Kabbala“ für magische Amulette in die er eingraviert wurde.

²⁶⁶ Vorsängerin

²⁶⁷ Bei meinen Beobachtungen wurde dies in verschiedenen Formen während einer *Cura* praktiziert. Ich konnte dabei die Verwendung von Kristallen und Federn beobachten, aber leider nichts Genaueres in Erfahrung bringen.

5.2.1 Betrachtungen zur Formung der CdV Doktrin

Ich gewann bei meinen Beobachtungen und Gesprächen den Eindruck, dass die Ausrichtung der Kirche nicht von den Kirchenvorständen allein abhing, sondern durch diskursive Prozesse durch die initiierten Mitglieder geformt wurde. Dies soll nicht bedeuten, dass sich alle *Ferdados* gleichstark dazu berufen fühlen daran teilzunehmen, und gleich intensiv in diese Prozesse involviert sind, sondern dass auch Veränderungen die Personen, die in der Sozialstruktur der Kirchen eine sehr hohe Position einnehmen, fördern, der Zustimmung eines Großteils der Gruppe bedürfen.

Während meiner Beobachtungen wurde ich Zeuge eines solchen Prozesses, als die Kirchenleiterin während einer *Santa Missa* das Potential ihrer Stimme nutzte um den Hymnen eine noch tieferen Klang zu verleihen. Dies sagte einem Großteil der Anwesenden nicht zu. Nach Beendigung des Rituals wurde kurz darüber diskutiert und nachdem sich zeigte, dass die Meisten der Änderung im Klang der Hymnen zu Gunsten der orthodoxeren Varianten ablehnten, war die Diskussion zu dem Thema beendet und diese Variation tauchte in zukünftigen Ritualen an denen ich teilnahm, nicht mehr auf.

Meine Beobachtungen reichten leider nicht aus um genauer festzustellen, welche Rolle die soziale Position innerhalb der Kirche in diesen Prozessen spielt²⁶⁸. Da mir ein Grossteil der Befragten sagte, dass sie bei Fragen über die Doktrin die Kirchenvorsteher als wichtige Informationsquelle erachten, nehme ich an, dass deren Standpunkte so zumindest indirekt mehr Gewicht gewinnen. Die Kirchenvorstände scheinen die praktischen Funktionen während, vor und nach den Ritualen, als Ritualleiter und Vorbeter, in der Verwaltung und Planung, bei Kontrolle, Transport und Ausgabe des Dames, und die Vertretung der Kirche nach außen auszuüben, aber sie haben nicht die Autorität darüber wie die religiöse Lehre zu interpretieren ist. Diese liegt bei jedem Individuum und ist von dessen persönlichen religiösen Lebenslauf abhängig, was dazu führt, dass in den verschiedenen CEFLURIS -Kirchen Santo Daime mit unterschiedlichsten religiösen Weltbildern in Verbindung steht, aber auch innerhalb einer Kirche können sehr unterschiedliche Kosmologien nebeneinander bestehen. Das verbindende Element ist die religiöse Praxis und nicht die Dogmen, wie auch von meinen Informanten betont wurde.

Die meisten meiner Informanten fassen ihr religiöses Weltbild nicht als etwas Statisches auf, sondern versuchen es aktiv zu vertiefen und/oder mit neuen Kosmologien und spirituellen

²⁶⁸ Da auf meiner Aufnahme keine Konflikte festgehalten wurden, war ich dabei auch auf Übersetzungen durch Kirchenmitglieder angewiesen, die sicher von deren Selbstwahrnehmung und der Art wie sie solche Konflikte vor Außenstehenden darstellen wollen, geprägt waren, doch auch dem was ich von den Konflikten wahrnahm, entsprachen.

Techniken zu erweitern. Die Elemente werden daraufhin betrachtet und bewertet, in wie weit sie zum Erreichen der religiösen Ziele des Individuums dienlich sind. Die Theologie spielt zumindest in Eigenwahrnehmung eine Untergeordnete Rolle. Trotzdem vermute ich, dass es Mechanismen geben muss, die für eine gewisse Homogenisierung der Kosmologien sorgen. Meine Informanten erklärten mir dies mit „der Kraft des Daime“. Ohne dieser Sichtweise ihren Wahrheitsgehalt absprechen zu wollen, scheinen mir soziale Mechanismen zumindest auch Teil der Verwirklichung davon zu sein.

Aufgrund der Kommunikation zwischen den Mitgliedern können sich Elemente, die ein Individuum als „sinnvolle“ Bereicherung wahrgenommen hat, verbreiten und werden zuerst außerhalb der Rituale untersucht und es wird damit experimentiert, wenn eine genügend große Anzahl von Mitgliedern Interesse daran hat und es als passend empfindet, kann dieses Element dann Einzug in das Ritual finden. Diese Platz ist vorerst ganz am Rande des Rituals noch in einem experimentellen Bereich, doch falls sich das Element als positive Bereicherung erweist und die gesamte oder zumindest ein Großteil der Kerngruppe es aufnimmt, kann das Element direkt an den orthodoxen Teil des Rituals angeschlossen werden und dadurch zu einem fixen Bestandteil des Rituals in der Kirche werden. Dafür ist aber ein recht langer Prozess nötig, in dem das Element auch auf seine Vereinbarkeit mit der bisherigen Doktrin geprüft wird.

Ein Element dessen Wandel von experimenteller Beschäftigung außerhalb der Kirche zum Rand des Rituals in meinen Beobachtungszeitraum fiel, war das ans Ende der *Santa Missa* angefügte „Vater unser“ auf Aramäisch. Bei meinen ersten Kontakten mit CdV, erwähnten schon ein paar Gesprächspartner, dass sie begonnen hatten das „Vater unser“ auf Aramäisch in einem Kurs²⁶⁹ zu lernen, und dass sie sich dadurch dem Gebet viel verbundener fühlten. Die Authentizität und die neuen „besseren“ Inhalte die das Gebet dadurch übermitteln würde, wurden mir als Gründe genannt, sich damit zu beschäftigen. Bei meinem letzten Aufenthalt, schien das Gebet schon ein fixer Bestandteil der *Santa Missa* zu sein, der direkt an das Ende des CEFLURIS-Rituals angeknüpft wurde. Es waren aber noch nicht alle sehr geübt in diesem Gebet, was ich dahingehend interpretiere, dass es nicht von allen gleich wichtig bzw. förderlich für ihre persönliche spirituelle Entwicklung gesehen wurde und eine gute Performance bei diesem Element nicht als essentiell für ein erfolgreiches Ritual gewertet wird.

²⁶⁹ Aufgrund der Informationen die ich über diese Form des „Vater unser“ im Internet sammeln konnte, vermute ich dass es sich dabei um etwas aus der Kategorie der *New Age-Workshops* gehandelt hat.

Eine Anekdote über eine Begegnung mit Padrinho Alfredo, dem momentanen Führer von CEFLURIS, von meinem us-amerikanischen Informanten veranschaulicht sehr gut das Verständnis von einer nicht statischen Doktrin, die sich nach Ergebnissen orientiert:

“Regarding the "official doctrine", I asked Padrinho Alfredo about that, when I visited his home in Mapiá eleven years ago. He emphasized that the real Doctrine of Santo Daime is not written anywhere, but reveals itself to individuals as they perform the works and sing the hymns. Everyone who says that they know that "this is or is not the doctrine" is both right and wrong, because one never understands the whole Doctrine, and Padrinho told me that the form and traditions did not constitute the Doctrine, although they should be followed as closely as possible in order to have the best chance of receiving. (...) Evidence I saw of this policy was when I was in Brasilia, they created a 2nd church, headed by a couple of Kriya Yoga adepts; Padrinho went there and blessed them even though some people would say that Kriya Yoga is tangential to the doctrine. When I told Padrinho my own ideas, all he said was "Go ahead and let me know how that works out." ²⁷⁰

Ich will damit nicht sagen, dass in einer CEFLURIS –Kirche ein jeder Mensch machen kann was er will. Es gibt eine starke Verbundenheit zur Orthodoxie in der Ritualausführung, doch bieten sich innerhalb der und im direkten Anschluss an den Ritualen Räume in denen kreative Varianz möglich ist und falls sich diese als erfolgreich erweist, zum fixen Bestandteil der Rituale werden kann. Um die sozialen Mechanismen die hier regulierend agieren genau zu bestimmen, reichte meine Forschungszeit leider nicht aus. In einigen Gesprächen wurde mir gesagt, dass in Brasilien weniger rigide Ansichten zur Wahrung der Orthodoxie in den Ritualen vorherrschen. Vergleichende Studien, die den Wandel in den Ritualen bei verschiedenen Kirchen thematisieren, wären zur genaueren Erforschung dieser Prozesse von Nöten. Hinweisen möchte ich dabei noch auf die Arbeit von Baguley in der sie auch auf Einflüsse aus der ISKCON –Bewegung auf europäische und brasilianische Santo Daime Hymnen aufmerksam macht.²⁷¹ Und auch diese Arbeit versucht dazu beizutragen.

²⁷⁰ Rev. Barry Matthew e-mail 10.08.2012

²⁷¹ u.a. Baguley 2006; S.63

5.3 Spiritistische Rituale in Den Haag: Geschichte der ersten europäischen Umbandaime-Arbeiten

Schon unter Padrinho Sebastiao wurden erste spiritistische Arbeiten in Santo Daime eingeführt, aber noch ohne Inkorporierungen. Diese wurden erst unter seinem Nachfolger Padrinho Alfredo und mit der Annäherung an die Umbanda ein Teil von Santo Daime, bzw. verschmolzen zu Umbandaime.

Bei der Einführung von Umbandaime –Praktiken in Europa spielte CdV eine besonders wichtige Rolle. Mit dem Segen von Padrinho Alfredo wurde auf Initiative der damaligen Kirchenführung von CdV eine Gruppe von Daimisten, die mit den Arbeiten der Umbandaime sehr erfahren sind und die auch mehrere Medien umfasste, aus *Ceu de Mapia* und *Flor da Montanha* (eine Umbandaime Kirche in der Nähe von Rio de Janeiro) in die Niederlande geholt, um am 16. August 1998 die erste Umbandaime Arbeit auf europäischem Boden auszuführen.. Groisman berichtet von den Ereignissen die dem damaligen Kirchenoberhaupt ein paar Jahre zuvor in *Ceu de Mapia* widerfahren sind, in denen sich auch seine Vorstellung einer Verbindung zwischen psychischer Krankheiten und spiritistischer Arbeit begründet und die ihn nach einer Art Offenbarungserlebnis dazu veranlasst haben, die Verbindung zu Umbandaime zu suchen. Aus diesem persönlichen Streben entwickelte sich die Verbindung von CdV zur Umbandaime und in Folge die „Allianz“ mit der Umbandaime-Kirche *Flor da Montanha* und dem Medium Baixinha.²⁷² Dieses Ersten Umbandaime –Arbeiten sind von CdV vor allem in Hinblick auf die von Entitäten empfangenen Botschaften und einer Frage und Antwort Runde nach den Ritualen recht gut dokumentiert und wurden in Form einer mehr als siebenzigseitigen Broschüre unter dem Titel „Words of the Earth and the Astral“ gedruckt.

Baixinha ist mit einem „*Spirit-guide*“ assoziiert der Tupinamba heißt und aus der Caboclo – Linie (Geister südamerikanischer Indianer die vor der europäischen Eroberung lebten) stammt. Ein wichtiges Element dieser ersten Rituale war es von ihm Vergebung für das zu erhalten, was als die Gräueltaten der Europäer gegen die Indianer empfunden wurde. Der Text der Broschüre transportiert in Bezug dazu sehr stereotype Bilder. Die Vorstellung von Caboclo –Geistern als „edlen Wilden“ ist aber auch in der Umbanda typisch.²⁷³ Das folgende Zitat soll den Stil dieser Nachrichten veranschaulichen²⁷⁴: „*It does not matter which colour is your skin; if it is white or black, the color (sic!) is not important. Because your body is water and my body is light. I have much love to share with each one who is arriving here in the physical (sic!) plane, be it incarnated or disincarnated who mistreated the Indian, who*

²⁷² vgl. Groisman 2000; S.146ff; Bogers [Hsg.] 1998; S.4ff

²⁷³ Scharf da Silva 2004; S.179f

²⁷⁴ Die Nachrichten wurden auf portugiesisch empfangen und von CdV Mitgliedern übersetzt.

is arriving here with the love of caboclo Tupinambá, the light of the caboclos to transform all that happened. Today I am here to work with beauty and in the radiance to know God and transform all the misdeeds. The earth does not speak by herself therefore I will say: God is the Father, he is showing each one the truth. The time comes, the time goes and it will demonstrate each one. And all of you are here together, united in spirit, in love, truth, peace and understanding Enough of the evil (malade).”²⁷⁵

Ein großer Teil des Textes behandelt auch Fragen der europäischen Daimisten²⁷⁶ an Baixinha und die anderen Ritualexperten und deren Ausführungen zu verschiedenen Themen: Wie sie sich in verschiedenen Situationen bei den Ritualen verhalten sollen; Wie sie ihre mediumistischen Fähigkeiten verbessern können oder diese besser unter Kontrolle bekommen; Über verschiedene Entitäten der Umbanda-Linien; Über die Unterschiede zwischen den brasilianischen und den europäischen Entitäten; Über Zweifel an der Existenz der Entitäten und ihrer Fähigkeit mit den Lebenden zu kommunizieren; usw.. Dies legt zumindest die Vermutung nahe, dass auch in anderen europäischen Santo Daime Gruppen spiritistische Arbeiten stattfinden und die Entwicklung der eigenen mediumistischen Fähigkeiten eine wichtige Rolle für die Anwesenden spielte.

In diesem Zusammenhag möchte ich erwähnen, dass nicht alle meine Informanten an personifizierte Entitäten glaubten. Diese werden zumindest von einem Teil in Anlehnung an Jungs Konzept der Archetypen verstanden, als archetypische Energien, die sich in einer Person manifestieren können. Die Verwendung des Konzepts der Archetypen wurde auch bei Candomblé -Anhängern, die sich nicht auf afrikanische Vorfahren berufen können, beschrieben, die so durch gemeinsame Charakterzüge eine Verbindung zu den Orishas aufbauen können, was ihnen über Verwandtschaft nicht möglich wäre.²⁷⁷

5.4 Beschreibung des Ortes

CdV praktiziert die meisten ihrer Arbeiten in der Barth Kapelle, die sich etwas weniger als 20min. Fußweg vom Bahnhof Den Haag Central befindet. Ein bemerkenswerter Zufall scheint mir zu sein, dass der Weg zum Haupteingang des Gebäudekomplexes an einer Pfingstkirche²⁷⁸ vorbeiführt. Die Kapelle mit angeschlossenen Wohngebäuden und Garten diente Anfang des 20Jhd. einer Gruppe von Nonnen aus dem Orden der Barmherzigen Schwestern als Kloster, wurde von ihnen aber verlassen und wird jetzt von einem

²⁷⁵ Bogers [Hsg.] 1998; S.52

²⁷⁶ neben Niederländischen werden im Text auch Deutsche erwähnt

²⁷⁷ Clarke 2001; S.69

²⁷⁸ <http://www.eliezer.nl/>

gemeinnützigem Stiftung verwaltet, welche es sich zum Ziel gesetzt hat alte, schöne leer stehende Gebäude in Den Haag zu erhalten, zu renovieren und einem neuen Nutzungszweck zuzuführen. Dafür wurde unter anderem der Vorraum zur Kapelle zu einer kleinen Küche umfunktioniert.²⁷⁹ Das Gebäude wurde aber zwischenzeitlich von Künstlern und anderen Gruppen besetzt, die die Kapelle ein wenig umdekoriert und dadurch die Atmosphäre des Raumes verändert haben.²⁸⁰ So hängen an der Rückwand der niedrigen Bühne, auf der früher der Altar gestanden haben muss, heute einige große Steine in einem Halbkreis und, was mir bei meinem ersten Besuch sehr bemerkenswert erschienen war, dass die oberen Fenster auf der vom Altar aus gesehen rechten Seite, so schwarz angemalt wurden, dass das Sonnenlicht nur noch durch die Form eines schmalen Fragezeichens scheint

Links und rechts von der Bühne befindet sich je ein kleiner Raum. Der vom Eingang aus gesehen Linke beinhaltet einen verschließbaren Kasten, in dem die meisten Utensilien, die im Zuge der Zeremonien gebraucht werden, wie zum Beispiel Kerzenständer, Maracas, Marienstatuen, das Doppelkreuz, Decken, Krüge, Gläser, Kissen und *Hinarios* für Gäste, aufbewahrt werden und dient den männlichen Teilnehmern als Umkleideraum. Der andere Raum, den die Teilnehmerinnen zum Umziehen benutzen, durfte ich nicht betreten, aber ich konnte beobachten, dass dort unter anderem eine Kiste mit verschiedenen Kleidungsstücken aufbewahrt wird, die als Leihgaben an Besucher gegeben werden, deren Bekleidung nicht die richtige Farbe aufweist. Interessant ist dabei, dass die Umkleideräume für Männer und Frauen genau umgekehrt zur männlich-weiblich Teilung des Saales während der Arbeiten positioniert sind. Dies hängt vermutlich mit der Position des Santo Daime Altars in der Mitte des Raumes und damit, dass der Commandante mit dem Rücken zur Bühne sitzt zusammen. Da er sich umdrehen muss, um zu den Umkleideräumen zu gehen, und falls die Teilung des Raumes in eine linke, männliche und eine rechte, weibliche Hälfte aus seiner Sicht stattfindet, wird dadurch auch bei diesen die rituelle Ordnung aufrechterhalten.

Vom Eingang der Kapelle aus gesehen links befindet sich eine kleine Nische, die mit einem Vorhang verhängt ist. Dort wird der sechseckige Tisch aufbewahrt, der während den Zeremonien als Altar dient.

Im Raum hängen zwei Luster, von denen einer genau über der Mitte des Saales, also genau über der Stelle, auf der der Altar während den Arbeiten platziert wird, hängt. Dieser ist mit aus Glas gefertigten Gestirnen geschmückt. Links und rechts von der Bühne befinden sich je eine relativ große Topfpflanze, und vor der Linken steht ein Klavier.

²⁷⁹ <http://www.sbwe.nl/index.html> 11.08.12

²⁸⁰ [Groisman 2000; S.124

Über dem Eingang befindet sich ein Balkon mit einem hölzernen Doppelkreuz²⁸¹, und links vom Eingang steht eine Statue der heiligen Barbara, die mit einem rot-weißen, geknüpften Band geschmückt ist. Auf mein Fragen hin wurde mir gesagt, dass die heilige Barbara die Schutzpatronin der Kirche sei, da sie mit Wind und Sturm assoziiert sei, und CdV ja der Himmel der Winde ist. Diese Aussage macht aber erst Sinn, wenn man in Betracht zieht, dass die heilige Barbara im Candomblé mit der Orisha Iansã gleichgesetzt wird, welche wiederum mit dem Element Sturm bzw. Wind assoziiert ist.



Abb1: Zugang zur Barth Kapel

²⁸¹ Dieses wird auch als Caravaca –Kreuz bezeichnet und steht im Verständnis der Daimisten in Verbindung mit dem ersten Offenbarungserlebnis von Serra. Der zweite Arm symbolisiert die Wiederkunft von Christus, die von den Menschen aber nicht anerkannt wurde.



Abb.2: Altar und *Ferdada*



Abb.3: Kirchenfenster mit Fragezeichen

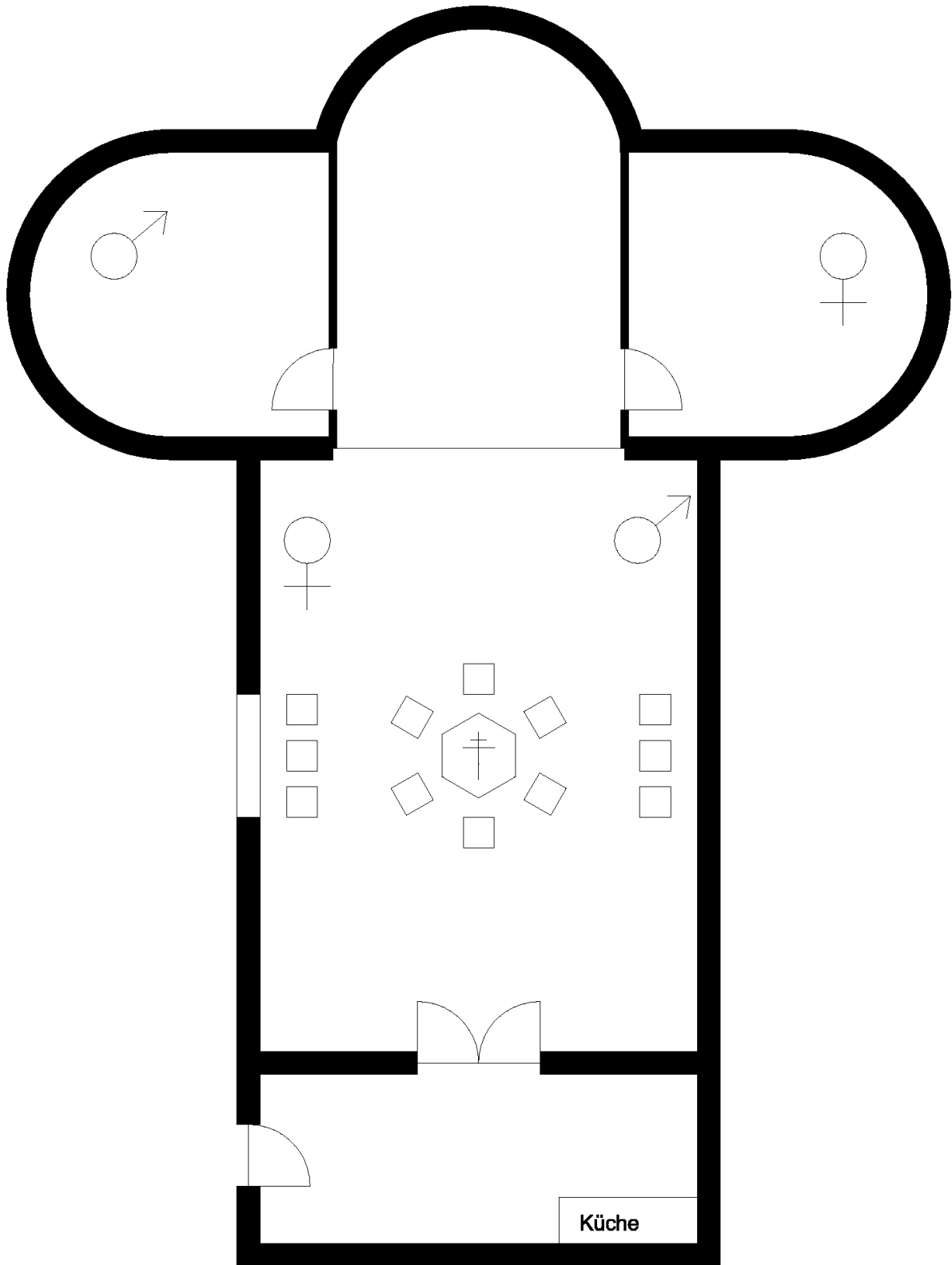


Abb4: Grundriss der Barth Kapel während den Ritualen

5.5 Gäste und *Communitas*

Die öffentlich zugänglichen Rituale in CdV (*Cura, Concentration, Festas officais*) zogen während meinen Beobachtungen auch einige Besucher an, die dort zum ersten Mal in Kontakt mit Ayahuasca hatten. Ausführlichere Untersuchungen über Motivation dieser Menschen zu dieser Form von Ritualen zu kommen und zu ihrem religiösen Hintergrund konnte ich leider nicht machen, doch einige interessanten Beobachtungen im Umgang mit diesen durch CdV

Den Neulingen wurden bei ihrer Ankunft in der Kirche Zettel gegeben auf denen noch mal in gekürzter Fassung auf die medizinischen Risiken von Daime²⁸² hingewiesen wurde und sie mussten eine Erklärung unterschreiben, dass sie diese bekommen hatten und psychisch Gesund sind. Vor Beginn der Rituale zogen sich die meisten noch mal um, da Gäste ganz in Weiß oder zumindest sehr hell gekleidet sein müssen. Danach wurden sie dann in einer Ecke der Kirche versammelt und noch einmal über den Ritualablauf, und medizinische Risiken vom Daime aufgeklärt. Dabei wurde ihnen auch gesagt, dass sie während des gesamten Rituals ihre Arme und Beine nicht überkreuzen sollen, wie sie sich verhalten können, falls sie erbrechen müsse, Diarrhö bekommen, oder sich hinlegen wollen. Ihnen wurde die Funktion der *Fiscals* erklärt, an die sie sich wenden können, falls sie während des Rituals bei irgendetwas Hilfe brauchen oder sich schlecht fühlen und sie werden auch zu ihrer psychologischen Gesundheit und ob sie Medikamente einnehmen befragt. Im Anschluss gab es die Möglichkeit Fragen zu stellen, wobei aber über die eigentliche Daime Erfahrung wenig verraten wurde um die individuelle Erfahrung der Gäste möglichst nicht zu beeinflussen. Es wurde den Gästen auch erklärt, dass die *Ferdados* im Umgang mit Daime erfahren sind und sich um die Gäste kümmern würden, aber umgekehrt die Gäste auch deren Anweisungen befolgen müssen. Als ausgesprochen wichtig wurde dabei immer wieder betont, dass man nach Beginn des Rituals, dieses nicht mehr verlassen darf. Diese Regel wurde auch von meinen Interviewpartnern einige Male erwähnt, wobei sie sich meistens einer (Raum-) Schiffmetaphorik bedienen, und meinten, dass man ein Schiff nicht mehr verlassen kann, wenn es abgelegt hat, bis es in seinem Zielhafen ankommt. Dabei wurde auch erklärt dass den Gästen eine wichtige Funktion in der Form der Reise zukommt, und falls einer das Ritual verlässt, sich das für alle Anwesenden negativ auswirkt. Ans Ende der spirituellen Erklärung wurde dann die profane angehängt, dass es schlichtweg gefährlich sei, noch unter dem Einfluß

²⁸² Eine ausführlichere Version ist auf der Homepage und eine noch Ausführlichere wird einem zusammen mit einem mehrseitigen Interview mit Alex Polari zugesendet so bald man bekannt gibt das man an einem CdV – Ritual teilnehmen möchte

von Daime stehend auf den Straßen einer Stadt zu sein. Auf die Toilette zu gehen stellt in diesem Zusammenhang kein Problem da.

Bei manchen der Informationsrunden kam am Ende noch ein Hinweis aufs Kreuz in der Mitte des Tisches, dieses stelle das Zentrum oder die *axis mundi* im Sinne Eliades²⁸³ da und die Teilnehmer sollen sich darauf konzentrieren, falls die Erfahrungen die sie während dem Ritual machen zu intensiv für sie werden und sie die Orientierung verlieren sollten.

Durch verschiedene Mechanismen des Rituals, die ich weiter unten noch genauer ausführen werde, wird ein Gefühl von Zugehörigkeit zwischen den Anwesenden erzeugt. In diesem sind auch Gäste, die vielleicht zum ersten und einzigen Mal an einem Santo Daime-Ritual teilnehmen involviert und eine fokussierte Versammlung, im Sinne von Geertz formiert sich.²⁸⁴

Im Idealfall nehmen alle durch ihre bloße Anwesenheit und den Versuch den Ritualablauf nicht zu stören, am Geschehen teil. Dafür ist es für die Gäste nicht mal notwendig einen besonderen Bezug zu den Symbolen und Kosmologien die im Ritual Ausdruck finden, zu haben²⁸⁵ Dies äußerte sich während meiner Beobachtungen im direkten Anschluss an die Rituale. Gerade Neulinge sprachen sehr offen mit mir, einer vollkommen fremden Person, über ihre Erfahrungen und Biografien. Ich erhielt so recht viele Informationen über Erstbesucher, noch bevor ich die Möglichkeit hatte mich als Anthropologe, der wegen seiner Forschung hier ist, vorzustellen.²⁸⁶ Ein paar verabschiedeten sich von mir und den anderen Anwesenden, als ob wir alle gute Freunde wären oder verliehen auf andere Weise ihrem Gefühl Ausdruck, zu einer globalen unstrukturierten *Communitas* zu gehören.²⁸⁷ Bei den *Ferdados* mit denen ich sprach war dieses Gefühl weit ausgeprägter und es wurde in diesem Zusammenhang oft von einer Bruderschaft oder Familie gesprochen. Die Zugehörigkeit zur *Communitas* eröffnet den *Ferdados* auch Zugang zu gewissen Ressourcen, wie z.B. Unterbringung in anderen Ländern, wenn sie eine Santo Daime-Gemeinde besuchen. Dies kam besonders zur Geltung wenn mir meine Informanten von ihren Brasilienaufenthalten erzählten, aber auch als Mitglieder anderer Santo Daime Kirchen in Den Haag waren. “(...)we are one family, and wherever you are in the world, you put on your Farda, put on the

²⁸³ Eliade 2008; S.38

²⁸⁴ Geertz 1998; S.105

²⁸⁵ Es bleibt dabei jedoch zu bedenken, dass ich annehme, dass alle Gäste wussten, dass sie zu einem Ritual gehen, bei dem Ayahuasca in einem christlichen Kontext getrunken wird und sie dem zumindest nicht ablehnend gegenüber standen. Auch wenn wahrscheinlich das häufigste Motiv die Neugierde auf die Wirkung einer psychoaktiven Substanz war, müssen die Teilnehmer gewisse Werte und Vorstellungen geteilt haben, damit sie dies in diesem spezifischen Kontext tun. Ein initiiertes Mitglied beschrieb mir, dass es bei seinem Erstkontakt auch ähnlich motiviert war, doch nach dem Ritual zu der Überzeugung kam, etwas gefunden zu haben, dass es schon lange suchte.

²⁸⁶ Diese Information änderte das Verhalten meiner Gesprächspartner interessanter Weise meist in die Richtung, dass sie mir noch mehr über sich erzählen wollten.

²⁸⁷ vgl. Turner 1989; S111

star and we start to pray and we are all connected. Everyone does the same thing, and in that we are all connected although you haven't seen them before, you know, at that moment we are just one family. So you can stay all over the place. You are always welcome with other people; they invite you into their homes (...)"

Die Feststellung Groismans, dass die Uniformen, christlichen Gebete und Rigidität in der Ausführung der Rituale bei manchen Teilnehmern anfangs auf Ablehnung stieß, wurde auch von einem Teil meiner Informanten geteilt. Gleichzeitig entstehen in den Teilnehmern (vor allem bei Erstbesuchern) Momente der Spannung, die ausgelöst durch den Konflikt zwischen konservativem Erscheinungsbild und dem Konsum einer psychoaktiven Substanz, der in Europa meist mit liberalen Gesinnungen in Verbindung gebracht wird. Groisman vermutet, dass dadurch der Fokus der Teilnehmer auf Selbstreflexion gelegt wird.²⁸⁸

Die traditionellen christlichen Elemente, hatten bei meinen Informanten eine Neubewertung erfahren und wurden auf verschiedene Weisen in die persönlichen Kosmologien integriert. Dieser Prozess, so vermute ich, ist ausschlaggebend dafür ob eine Person die Doktrin annimmt, oder sie, nach einer mehr oder weniger kurzen Auseinandersetzung mit ihr wieder verlässt.

Das man von Santo Daime gelesen und dann selbständig eine Gruppe gefunden hat, war auch oft die Antwort auf meine Frage an Personen die zum ersten Mal an einem Santo Daime Ritual teilnahmen. Noch häufiger war allerdings die Antwort, dass man von nahe stehenden Personen, die auch schon einmal oder mehrmals an Ritualen teilgenommen haben davon erzählt bekommen hat. Bei dieser Version fand ich es allerdings auch sehr interessant, dass die Meisten aber nicht mit dieser Person gemeinsam dort waren. Zwei Ausnahmen bildeten die Mutter einer *Ferdada*, die mit ihrer Tochter mitgekommen war, weil diese ihr Interesse geweckt hatte und eine junge Frau die einmal an einer *Concentration* teilgenommen hatte und bei der zweiten ihren Freunde mitgebracht hatte.²⁸⁹

²⁸⁸ Groisman S.197f

²⁸⁹ Meine Informationen zu diesem Thema basieren nur auf einigen kurzen Gesprächen und Beobachtungen und sind daher keines Falls repräsentativ. Ich erwähne sie nur, da ich meine, dass zukünftige Befragungen, bei den erstmaligen Besuchern von Santo Daime Ritualen, sehr viel Aufschluss darüber geben könnten, wie sich das Wissen von der Existenz von Santo Daime und die Meinung, dass der Besuch eines Rituals etwas Erstrebenswertes ist verbreiten. Auch wenn CEFLURIS nicht im klassischen Sinne missioniert, lässt die rasche Expansion doch viele Fragen offen.

5.6 Santa Missa

5.6.1 Funktionalität der Santa Missa als Todesritual

Die *Santa Missa* hat ihren Ursprung in der Notwendigkeit eine Begräbniszeremonie für verstorbene Daimistas und ihnen nahe stehende Personen, und wird in folge auch noch an speziellen Tagen die das Ableben dieser Person markieren ausgeführt (siebter Tag, dreizehnter Tag und ein Jahr). Außerdem wird zu Allerseelen und am Todestag Mestre Irineus noch eine *Santa Missa* abgehalten. Zu Mestre Irineus Todestag kommen Daimisten aus unterschiedlichen Linien und Kirchen der Santo Daime an seinem Grab zusammen um gemeinsam eine *Santa Missa* abzuhalten und gehen dann in ihre Kirchen um sein *Hinario* zu singen.²⁹⁰

Mit der Zeit wurde sie bei CEFLURIS zu einer eigenständigen, regelmäßigen Arbeit für die Toten (*Desincarnados*), die immer am ersten Montag im Monat ausgeführt wird. Hierbei ist besonders interessant, dass die *Santa Missa*, obwohl sie ihren Ursprung in einem Begräbnisritual hat, weswegen man erwarten könnte, dass ihr Fokus auf die Hinterbliebenen und das Abschiednehmen gerichtet ist, sie sich im Unterschied zu vielen anderen Daime-Arbeiten dadurch definiert, dass die Gefühlswelt der Ritualteilnehmer nicht nur nicht im Mittelpunkt steht, sondern sichtbares und intensives Ausleben von Gefühlen sogar als unerwünscht bewertet wird, und besondere emotionale Disziplin von den Teilnehmenden in dem Sinne eingefordert wird, dass sie versuchen sollen ihre „Energie“ den Verstorbenen zu Verfügung stellen sollen.

Die Formalität des Rituals ist eng mit der Tatsache verbunden, dass Rituale konventionalisierte Handlungen darstellen. Die Konventionalisierung führt zu einer Distanzierung der privaten Gefühle der Teilnehmer von ihrer Verpflichtung einer öffentlichen Moral gegenüber. Woraus sich ergibt, dass Rituale nicht Beschwörung von Gefühlen in einem unmittelbaren psychologischen Sinne erreichen, sondern „Artikulation“ von Gefühlen zu einer Dauerhaften Einstellung, die sich als Antwort auf Einsichten der Teilnehmer aus religiösen Symbolen darstellt. Diese Einstellung ist ein emotionales Gefüge, das das Leben der Individuen bestimmt. Das Ritual ist daher die disziplinierte Wiederholung der „richtigen Einstellung“.²⁹¹ „Die Codierung von emotiven Elementen in der Sprache des Rituals offenbart die emotionale Einstellung der Teilnehmer.“ Dies geschieht durch sprachliche (Betonung, Ausdehnung usw.) und paralinguistische (Gesten usw.) Elemente.²⁹²

²⁹⁰ Pacheco, Labate 2011-1; S.46

²⁹¹ Tambiah 1998; S.233ff

²⁹² Tambiah 1998; S.241

Rituale dienen in erster Linie nicht der Übertragung von Informationen - da diese ja schon bekannt sind -, sondern der Vermittlung von Bedeutung.²⁹³ Wobei Tambiah Bedeutung nicht im Sinne der Informationstheorie als Information auffasst, sondern als „Mustererkennung“ und konfigurationales Bewusstsein.²⁹⁴ Verdichtung (Verschmelzung) und Redundanz - als verbundene, dialektisch aufeinander bezogene Prozesse - bewirken dabei eine Verstärkung ebenso wie eine Verminderung der Bedeutung im Ritual.²⁹⁵

Der Tod ist ein universales menschliches Phänomen, aber es gibt viele unterschiedliche Varianten wie er im Einzelfall konzipiert und rituell ausgestaltet wird. Dies hängt vom Weltbild der Gesellschaft ab in der er stattfindet. Werte und Normen einer sozialen Einheit sind für ihre Mitglieder über den Tod hinaus gültig und spiegeln sich in den Jenseitsvorstellungen wieder.²⁹⁶ Die unterschiedlichen Konzepte von Tod und dem Leben danach beeinflussen sehr stark die individuelle und kollektive Erfahrung von Tod und die religiöse Werthaltung des Lebens im Diesseits.²⁹⁷

Todesrituale wurden erstmals 1906 von van Gennep als „*Rites de Passage*“, also als nach der Matrix des räumlichen Übergang geformt, beschrieben, und bestehen im Allgemeinen aus drei Phasen: Separation des Toten von den Lebenden, Übergangsphase (Liminalität), in der der Tote seine Reise bestreitet und Wiedereingliederung des Toten in ein soziales Gefüge.²⁹⁸ Doch nicht alle Rituale im Zusammenhang mit Tod sind so zu typologisieren. In vielen Kulturen spielen auch Rituale zu Wiederherstellung der Ordnung und Reinigungszeremonien, die von Catherine Bell als „*Rites of affliction*“ bezeichnet wurden, Kommunikationsrituale, kalendarische Riten, Feiern und Fasten, und politische Rituale eine wichtige Rolle im Umgang mit dem Tod. Oft sind diese Typen auch in einem einzelnen Ritual enthalten und nicht klar von einander zu trennen.²⁹⁹

Phillippe Ariès meint, dass zu Beginn des 20sten Jahrhunderts der Tod eines Menschen in der so genannten westlichen Welt noch auf feierliche Weise Zeit und Raum verändert hat. Bis in die 60iger des vorigen Jahrhunderts war der Tod stets ein soziales und öffentliches Ereignis. Heutzutage sind Beerdigungen zwar noch immer kein individuelles Ereignis, aber die Allgemeinverbindlichkeiten im Umgang mit dem Tod sind im Zuge der allgemeinen Auflehnung gegen den gesellschaftlichen Formalismus weitgehend aufgehoben. „Die

²⁹³ vgl. Tambiah 1998; S.240f

²⁹⁴ Tambiah 1998; S.242

²⁹⁵ Tambiah 1998; S.239

²⁹⁶ Kremser 2007; S.69

²⁹⁷ Kremser 2007; S.71

²⁹⁸ Van Gennep 2005; S.29

²⁹⁹ Hödl 2007; S.51

Gesellschaft hat den Tod ausgebürgert....Die Gesellschaft legt keine Pause mehr ein³⁰⁰. Dazu kommt, dass wir durch die Medien, und hier vor allem durchs Fernsehen schon mit zahlreichen Todesfällen konfrontiert werden, bevor wir das Schulalter erreichen. Diese Konfrontation bewirkt aber keine persönliche Auseinandersetzung mit den Themen Tod und Trauer, sondern durch die Gewöhnung ans Zuschauen werden wir zu einer verstärkten Teilnahmslosigkeit veranlasst.³⁰¹

Durch den Tod einer Person kommen auch die Hinterbliebenen in einen liminalen Zustand.³⁰² In vielen Kulturen bestehen die Todesrituale aus mehreren aufeinander folgenden Zeremonien die über einen längeren Zeitraum, der bis zu mehrere Jahre lang sein kann, abgehalten werden. Die verschiedenen Rituale markieren verschiedene Phasen des Übergangs für Verstorbene und Hinterbliebene. Aber es kann auch zur „Deifizierung“ und „Heroisierung“ eines verstorbenen kommen, was mit der Entstehung von Kult- und Pilgerorten und/oder jährlichen Festen einhergehen kann,³⁰³ wie dies bei Mestre Irineu der Fall ist.

Petra Dimmler-Wittleder fügt zu van Genneps Konzept der Übergangsriten in Bezug auf den Tod hinzu, „ Eine zunehmende Säkularisierung am Ende des 20. Jahrhunderts hat diese Rituale nicht ausgehebelt, da sie Übergänge für die Betroffenen und die Gemeinschaft nach wie vor verdeutlichen, auch wenn die in ihrer Erscheinung variieren. Die Definition des Rituals hinsichtlich seiner sozialen Funktion der Gruppenstabilisierung und der Sinnstiftung zeigt besonders bei den Ritualen des Todes seine Bedeutung. Ein Mensch geht für die Gemeinschaft verloren. Diese Veränderung ist nie eine individuelle, sondern betrifft immer auch eine Gemeinschaft, die mit Hilfe von Ritualen den Tod zu verstehen versucht“.³⁰⁴

Gemeinschaftsrituale in Bezug auf den Tod sind in unserer Gesellschaft in heutiger Zeit überwiegend auf die Zeitspanne zwischen Eintritt des Todes und der Beerdigung beschränkt. Für die Zeit danach stehen den Trauernden und deren sozialem Umfeld kaum allgemein bekannte Ausdrucksformen und Riten zu Verfügung.³⁰⁵ Bei Ritualen die im Zusammenhang mit Tod stehen, hat in der so genannten westlichen Welt eine Verschiebung des Fokus vom Sterbenden zu den Hinterbliebenen stattgefunden, was einherging mit der Abnahme des

³⁰⁰ Ariés 1982 nach Dimmler-Wittleder 2010; S.20f

³⁰¹ Dimmler-Wittleder 2010; S.16

³⁰² Kremser 2007; S.66

³⁰³ Hödl 2007; S.51

³⁰⁴ Dimmler-Wittleder 2010; S.44f

³⁰⁵ Dimmler-Wittleder 2010; S.45

Glaubens an ein Leben nach dem Leben. Da man nicht weiß wohin die Toten gehen, kümmert man sich auch nicht viel darum.³⁰⁶

Die *Santa Missa* scheint diesem Trend mit ihrem Fokus auf das Leben nach dem Leben entgegentzulaufen und mag mit ihren relativ streng fixierten Abläufen und Regeln wie ein Anachronismus in einer westeuropäischen Gesellschaft wirken. Ein Aspekt dabei ist, dass hier ein als Defizit der eigenen Kultur empfundener Zustand, durch ein „importiertes“ Ritual ausgeglichen werden soll. Basierend auf den Annahmen meiner Informanten, dass bei den Indigenen im Amazonasgebiet ein Bewusstsein vom „ewigen Leben“ in den Alltag integriert ist, während in der eigenen Kultur alles jenseits des biologischen Lebens vollkommen ausgeblendet wird, stellt das regelmäßige praktizieren der *Santa Missa*, einen Versuch dar, dieses Bewusstsein ins eigene Leben zu integrieren.

Sehr interessant war für mich, dass meine Anwesenheit anscheinend der Auslöser für eine kurze aber hitzige Diskussion zu dem Thema war. Während eines mündlichen Interviews erzählte mir mein Informant, dass die Menschen nach dem Tod weiter- „leben“. Ein anderer Informant der im Raum war, meinte das könnte man so nicht sagen, weil ich das missverstehen würde da das Leben nur in der 3. Dimension stattfindet. Mein erster Informant meinte aber, dass es als ewiges Leben in der Bibel geschrieben steht und dies auch wortwörtlich zu verstehen sei. Da keiner der Beiden den Anderen überzeugen konnte, endete die kurze Diskussion zwischen den beiden mit dem Entschluss, dass mir beide ihre Vorstellungen präsentieren müssten und der Erkenntnis meinerseits, dass ich die eklektische Auffassung der CdV-*Ferdados* von ihren Kosmologien, nicht damit verwechseln sollte, dass die Individuen nicht von ihren Vorstellungen überzeugt sind.

Oft ist der Tod nicht eine komplette Trennung vom Diesseits sondern nur eine Transformation der Beziehungen zwischen Personen.³⁰⁷ Viele Kulturen haben Techniken zur Kommunikation mit den Toten entwickelt, so z.B.: über spiritistische Medien oder Schamanen, die Toten können von einem Lebenden Besitz ergreifen oder ein Ritualexperte kann zu ihnen reisen und wieder zurück, oder Träume und Visionen, mit und ohne Gebrauch von Halluzinogenen, können als Kommunikation interpretiert werden, und vieles mehr. Die in Europa geläufigste Variante der Kommunikation mit den Toten ist der Besuch von Gräbern, bei dem dann Tränen vergossen, Gebete gesprochen, kleine Opfergaben dargebracht oder einfach direkte Dialoge mit den Toten geführt werden.³⁰⁸

³⁰⁶ Heller 2007; S.13ff

³⁰⁷ Kremser 2007; S.70

³⁰⁸ Kremser 2007; S.69

Die Auffassung, dass der Tod nicht das Ende der Existenz ist, sondern der Beginn einer Transformation ist, ist weltweit verbreitet und anthropologisch gut dokumentiert.³⁰⁹ Dem Transformationsansatz bei der Beschreibung solcher Rituale, liegt die Beobachtung zu Grunde, dass sie sowohl das menschliche Bewusstsein als auch soziale Beziehungen verändern können. Transformationsrituale im Kontext von Tod weisen einerseits dem Verstorbenen eine neue Seinsform zu, die seine Existenz“ in einer anderen Welt ermöglicht, und ermöglichen den Hinterbliebenen ihre Beziehung zur verstorbenen Person so zu ändern, dass dem Tod als Metamorphose des menschlichen Lebens ein tieferer Sinn verliehen wird.³¹⁰ Durch den Tod macht ein Lebewesen auf jeden Fall zumindest eine Transformation im profanen Sinne durch, das heißt durch den Zerfall des Körpers, den ich hier für die Definition des Unterschiedes zwischen Leben und Tod sehe, und dessen natürliche Umwandlung in Kompost, oder im Falle von Tieren und Pflanzen, deren Transformation durch Menschenhand in Werkzeuge, Instrumente, Kleidung, Nahrung, Behausung und vieles mehr, verschwindet dieser nicht einfach, sondern wird umgewandelt.³¹¹ Bei einer Person kann die Transformation aber auch noch auf einer anderen Ebene ablaufen. Wichtig ist hierbei das die Lebenden häufig Verantwortung für die Toten tragen.³¹²

Bei den meisten Kulturen wird der Tod als eine Reise dargestellt, an deren Ende Wiedergeburt, Wiedervereinigung mit dem Göttlichen oder mit der Natur, die Ankunft am Ort der Ahnen oder einer anderen Form von Jenseits stehen können.³¹³ Doch können auch oberflächlich sehr ähnlich anmutende Konzepte Ausdruck ganz unterschiedlicher Auffassungen von Leben und Tod sein. So spielt zum Beispiel Wiedergeburt im brahmanischen Denken genauso wie bei der westafrikanischen Religion der Yorubà und beim Spiritismus von Alan Kardec eine wesentliche Rolle. Beim ersteren wird Tod und Leben aber nicht als absolute Gegensätze verstanden, sondern als zwei Pole eines Kreislaufes aus dem es auszubrechen gilt.³¹⁴ In der Yorubà-Religion stellt das Leben den höchsten Wert dar und gleichzeitig ist die Verbindung zwischen den Lebenden und ihren Ahnen von großer Wichtigkeit für beide Seiten. Hier wird die Wiedergeburt nicht als Übermittlung eines als essentiell gedachten geistigen Anteils der Person oder gar als vollkommene Übermittlung der Seele verstanden, sondern als Weitergabe des „Lebensatem“, während der Verstorbene in die

³⁰⁹ Kremser 2007; S.59

³¹⁰ ebd.

³¹¹ Kremser 2007; S.60

³¹² Kremser 2007; S.62f

³¹³ ebd.

³¹⁴ Hödl 2007; S.39f

Welt der Ahnen eingeht.³¹⁵ Im von Alan Kardec geprägtem Spiritismus, spielt der moralische Verdienst einer Person eine wichtige Rolle bei der Reinkarnation der Seele, aber es geht nicht darum aus diesem Kreislauf auszubrechen sondern durch Reinkarnation eine Ebene zu erreichen in der der Geist vollkommen vom materiellen Substrat befreit ist.³¹⁶

Meine Informationen legen die Vermutung nahe, dass bei CdV relative Einigkeit darin besteht, dass der Tod eine Transformation darstellt. Es wurde auch von vielen der Begriff „Übergang“ („making a passage“) benutzt wenn sie mit mir über den Tod sprachen. Die Antworten auf die Fragen nach den Vorstellungen darüber, wohin der Übergang geht, waren weitaus heterogener und umfassten eine Spannbreite von einer sehr schrifttreuen Wiedergabe kerdecistischer Kosmologie, bis zu einem Individuum, das meinte ernsthaft in Betracht zu ziehen, dass danach einfach nichts ist. Die Vorstellung der weiteren Existenz wurde von den Meisten nicht präzisiert, und wenn dann wurde es fast immer relativiert. Dies sollte aber nicht als Gleichgültigkeit aufgefasst werden, sondern als Ausdruck eines sehr vorsichtigen Umgangs mit Informationen, die sie nicht von ihren eigenen Erfahrungen bestätigt sehen. Das Individuum, das die Möglichkeit in Betracht zog, dass es nach dem Tod nichts gibt, relativierte diese Aussage auch durch eine Erfahrung bei der es dachte Tod zu sein: „*Once i did have the vision that i lost everything (...) but there was this feeling of well i get a bit a hippy now, the feeling of love, of being conected to others. That stayed the whole time (...) wasn't it Jung who said that like in the ocean of awareness you get little whirls, that's one person and when you're gone the whirl goes back into the big ocean .So it's sort of like that's an image I can work with.*“

Die wichtigste Funktion der *Santa Missa* ist die der Transformation der Toten durch die Teilnehmer des Rituals. Dabei erfüllen sie als Kollektiv aber auch individuell die Aufgabe eines Schamanen. In schamanischen Kulturen wird der Übergang von Leben zu Tod (und eventuell wieder zu Leben), über die Transformation des Bewusstseins verstanden. Schamanen sind ethnologisch gesehen Spezialisten für die rituelle Transformation des Bewusstseins. Als solche sind sie Meister der Transformation und häufig auch als Totenführer tätig.³¹⁷ Eliade bezeichnet Schamanen als jene, die in der Geschichte der Menschheit am meisten zur Kenntnis über den Tod beigetragen haben. Durch ekstatischen Flug reisen sie in die übernatürliche Welt und beschreiben nach ihrer Rückkehr die Geographie und die Wesen jener Welt.³¹⁸ Schon die Initiation der Schamanen stellt in dramatisierte Weise Szenen von

³¹⁵ Hödl 2007; S.46

³¹⁶ ebd.

³¹⁷ Kremser 2007; S.63

³¹⁸ Eliade 1974; S.92ff

Tod und Wiedergeburt/ Krankheit und Heilung da.³¹⁹ Das Initiationstrauma dient dazu die Identität der Schamanen als gewöhnliches Mitglied der Gesellschaft zu zerstören. Fortan sind sie nicht bloß Mensch noch bloßes Geistwesen. Sie sind mit beiden Welten Vertraut.³²⁰ Dadurch sind sie besonders gut als Seelenführer geeignet. In dieser Funktion werden sie von Eliade auch als Seelengeleiter bezeichnet.³²¹ Nur der Schamane kann die ungreifbare Seele des Verstorbenen einfangen und kennt den Weg ins Totenreich.³²² Die Vorstellung, dass Seelen die in dieser Welt bleiben, großen Schaden bis zu Krankheit und Tod für die Lebenden bedeuten ist weit verbreitet³²³ und mit ein Grund dafür, dass die Rolle des Seelenführers, der sicherstellt, dass die Toten ins Jenseits gelangen und dort bleiben, so wichtig ist. Der Zeitpunkt der Seelenführung kann festgelegt sein, oder auch erst dann erfolgen wenn die Lebenden meinen, dass der Tote ihrer bedarf um ins Jenseits zu finden.³²⁴

Ich bin aber auch auf Aussagen gestoßen, die dem zumindest teilweise widersprechen. Ein Individuum fasste die *Santa Missa* eher als Werkzeug zum Studium der „Mysterien des Todes“ auf und eines besuchte sie nicht mehr, da es nach einer traumatischen Erfahrung während einer *Santa Missa*, befürchtete dass sie den Deinkarnierten eher schaden könnte als nutzen. Beim Letzteren schien durch diese Erlebnis Zweifel an jeglicher Form der Arbeit mit Verstorbenen aufgekommen zu sein, und er mied diese zum Zeitpunkt der Befragung. Zu beachten bleibt dabei, dass dies sehr persönliche Auffassungen waren und beide Personen daraus keine normativen Aussagen zu machen versuchten, während die Definition der *Santa Missa* als Arbeit der spirituellen Caritas, zumindest von einem Teil mit normativen Ansprüchen versehen war und daher sozusagen als CdV –Linie betrachtet werden könnte. Als mögliche Formen den Toten zu Helfen wurden mir genannt: Ihnen den Weg zum Licht zu weisen; Durch das Ritual einen Raum des Lichts erschaffen in dem die Geister sich heilen können; Die Verstorbenen „loszulassen“, damit sie diese Welt verlassen können; Ihnen zu helfen zu akzeptieren, dass sie keinen Körper mehr haben, damit sie in Folge ihr Leben auf der anderen Seite weiter führen können; Den verstorbenen unsere Körper zu Verfügung stellen, damit sie Daime bekommen können.

³¹⁹ Eliade 1974; S.62ff

³²⁰ Eliade 1974; S.95

³²¹ Eliade 1974; S.208ff

³²² Kremser 2007; S.65

³²³ Kremser 2007; S.66

³²⁴ ebd.

Die letzten beiden Aussagen als widersprüchlich einzuschätzen wäre verfrüht, da die Seelen nach Auffassung meiner Informanten erst Heilung erfahren müssen, um ins Licht gehen zu können und das Daime hier als spirituelles Heilmittel fungiert.

Eine auf der Welt weit verbreitete Praxis ist die soziale Stigmatisierung einer Person nach ihrem Tod, falls diese durch ihre Handlungen zu Lebzeiten die fundamentale Ordnung der Gemeinschaft missachtet hat. Ein Beispiel aus dem christlichen Europa hierfür wäre die weit verbreitete Praxis Selbstmörder nicht auf dem Friedhof oder ohne priesterliche Beteiligung zu begraben.³²⁵ Bei CdV zeigte sich die gegenteilige Einstellung, dass gerade die Menschen, die zu ihrem Todeszeitpunkt im Verständnis der Daimisten als leidend und blind (im Sinne von der spirituellen Wahrheit einer Weiterexistenz gegenüber verschlossen) und ganz besonders diejenigen die einen gewaltsamen Tod durch Unfall, Mord oder Selbstmord zum Opfer fielen, der Hilfe durch die *Santa Missa* bedürfen. Diese Hilfe hat neben dem Element der spirituellen Caritas, auch die Funktion die Lebenden vor Übergriffen durch die leidenden Seelen zu schützen und kann in diesem Sinne auch als magisches Heilritual aufgefasst werden

Mir wurde öfters erzählt, dass der Verlust des Körpers eine traumatische Erfahrung für die unvorbereiteten Verstorbenen darstellen kann, da der Körper eine Art Filter für alle Eindrücke und Gefühle ist. Die Deinkarnierten sind dann ihren eigenen Emotionen viel intensiver ausgesetzt und versuchen „sich den nächst besten Körper zu schnappen“ und können so im Verständnis der Daimisten zur Ursache vieler psychischer Krankheiten werden. Die *Santa Missa* stellt in der Vorstellung der Daimisten auch ein Instrument da, diesen Toten zu helfen den Tot zu akzeptieren und diese Welt zu verlassen. Dadurch dient Sie auch als Schutz- und Ordnungsritual, und in gewisser weiser zumindest in der Sichtweise eines Teils meiner Informanten als präventives Heilritual.

Es ist sehr interessant, dass innerhalb der Santo Daime Linien vom theologischen Standpunkt aus keine Klarheit darüber zu herrschen scheint, ob die *Santa Missa* zur Kategorie der Heilungs- Arbeiten zu zählen ist. Während sie in Alto Santo- Kirchen im Allgemeinen nicht zu den Heilungs- Arbeiten gezählt wird, herrscht in den verschiedenen CEFLURIS- Kirchen keine einheitliche Meinung dazu vor.³²⁶ Die Aussagen des Großteils meiner Gesprächspartner bei CdV lassen sich diesbezüglich so zusammenfassen, dass die *Santa Missa* eine Heilarbeit ist im Sinne der spirituellen Caritas ist, also nicht für jene die einen physischen Körper besitzen.

³²⁵ Hödl 2007; S.38f

³²⁶ Pacheco, Labate 2011-1; S.45

In Bezug auf ihren persönlichen Umgang mit der Erfahrung vom Verlust nahe stehender Personen, berichteten mir meine Informanten, dass für sie die Santo Daime-Rituale eine wichtige Rolle gespielt haben, aber nicht notwendiger Weise die *Santa Missa*. Für die persönliche Trauerarbeit und das Abschiednehmen spielten verschiedenste Rituale eine wichtige Rolle. Der *Missa* kommt die Funktion zu, die Verstorbenen, egal ob persönlich bekannt oder nicht, bei ihrer Transformation³²⁷ zu unterstützen, falls sie Hilfe nötig haben. Das oben erwähnte traumatische Erlebnis eines Informanten, wurde von ihm damit erklärt, dass die Verstorbenen, denen er helfen wollte, keiner Hilfe bedurften und sich deswegen von ihm gestört fühlten.

Die 3 Phasen in die ich die *Santa Missa* in meiner Beschreibung geteilt habe, stellen meiner Auffassung nach sehr grob den Übergang der Ritualteilnehmer in den heiligen Raum (1.Phase), den liminalen Zustand in dem die eigentlichen sakralen Handlungen vorgenommen werden (2.Phase) und die Reintegration der Akteure ins Profane dar. Dies ist aber nur als Hilfskonzept für eine Beschreibung zu verstehen und spiegelt nicht die Auffassung der Teilnehmer wieder.

5.6.2 Santa Missa Beschreibung

5.6.2.1 Vorbereitungsphase

Bei meiner Ankunft in der Barth Chapel um 19:30 (der Zeitpunkt der im Terminplan von CdV angegeben ist), war bei den von mir beobachteten *Santa Missas* schon immer zumindest eine Person anwesend und hatte bereits die Uniform angelegt. Die restlichen TeilnehmerInnen trafen dann vereinzelt oder in kleinen Gruppen zu zwei oder drei Personen innerhalb der nächsten 15min. ein. Während meinen Beobachtungen, nahmen einmal 7 und einmal 8 *Ferdados* teil. Sie kamen teilweise schon in weiß-blauer Uniform, teilweise mussten sie sich Vorort noch umziehen. Bei der *Santa Missa* wurde auch mehr Wert als bei den anderen Arbeiten darauf gelegt, dass ich, als Gast, ganz in weiß gekleidet war.³²⁸

Der Raum wurde, trotz der lockeren Atmosphäre und den entspannten Gesprächen zwischen einzelnen Teilnehmern, recht flott für das Ritual vorbereitet, da alle mithalfen und jeder genau zu wissen schien, was getan werden musste. Mir schien es, dass es dabei keine fixe Aufgabenteilung gab, sondern dass die einzelnen Personen sich jeweils um die Aufgabe kümmerten, von der sie zuerst bemerkten, dass sie noch getan werden müsse. Dabei betraten

³²⁷ Emisch wurde statt dem Begriff „sterben“ oft „*making a passage*“ verwendet

³²⁸ Bei den anderen Ritualen wurde meine beige Hose toleriert, bei der *Santa Missa* musste ich eine weiße tragen. Ob dies damit zusammenhing, dass ich die Gruppe beforstete oder der einzige Gast bei der *Missa* war, kann ich nur vermuten.

aber keine weiblichen Teilnehmer den männlichen Umkleidebereich und umgekehrt. Zumindest was den männlichen Bereich angeht scheint dies aber nach Ende des Rituals, falls sich gerade niemand dort umzieht, nicht streng gehandhabt zu werden, was vielleicht auch damit zusammenhängt, dass dort die meisten der Paraphernalien verwahrt werden.³²⁹ Die Reihenfolge, in der die verschiedenen Elemente an ihren Platz gebracht wurden, schien mir nur von praktischen Motiven geleitet.

Der sechseckige Tisch wurde so in der Mitte des Raumes positioniert, dass je eine Ecke zu Tür bzw. Bühne zeigt. Vor jede Ecke wurde ein Stuhl gestellt. Die restlichen Stühle werden parallel zu den Seiten des Tisches gegenüber einander verteilt. Die genaue Verteilung wurde dabei an die Anzahl der Teilnehmenden und deren Geschlecht angepasst.

Der Tisch wurde mit einem weißen Tischtuch bedeckt und in seiner Mitte wurde ein hölzernes Doppelkreuz gestellt. Des Weiteren kamen noch je ein Bild von Mestre Irineu und Padrinho Sebastiao, eine kleine Marienstatue, ein Kerzenständer mit vier Kerzen, drei Gläser und ein Krug mit Wasser, und zwei kleine tropisch anmutende Blumen in zwei kleinen Glasschüsseln auf den Tisch. Die zwei Aschenbecher, die während der Vorbereitung des Rituals ebenfalls auf den Tisch gestellt wurden, wurden sofort nachdem das Rauchen von *Santa Maria* beendet war, aus dem Raum in die Küche gebracht. Es handelte sich dabei zwar um schöne sternförmige Stücke aus Messing, doch folgere ich aus der Art wie mit ihnen umgegangen wurde, dass sie nur aus funktionalen Zwecken dort standen und ihnen keine symbolische Funktion zugesprochen wurde.

5.6.2.2 1.Phase

Das Ritual begann mit der Ausgabe des Daime, welches der *Commandante* zuvor, in einer auf die Teilnehmerzahl abgestimmte Menge, in einen kleinen gläsernen Krug gefüllt hatte. Jemand hatte schon ein paar leere Gläser auf dem Tisch vorbereitet, und die *Ferdados* standen nach und nach auf, gingen zum *Commandante* und erhielten ein Glas Daime. Dabei bekreuzigten sie sich bevor sie das Glas in die Hand nahmen, und die meisten führten es noch mal zur Stirn bevor sie tranken. Dabei schien die Reihenfolge keine große Rolle zu spielen. Die Daime-Ausgabe bei der *Santa Missas* schien viel weniger Formalitäten, als bei den anderen Ritualen an denen ich teilgenommen hatte aufzuweisen, bei denen schon davor Gebete gesprochen wurden. Dies könnte damit zusammenhängen, dass in der ursprünglichen

³²⁹ Vor Beginn einer *Santa Missa* wurde ich von einer *Ferdada*, die mir für mich eine weiße Hose in meiner Größe im Frauenumkleideraum suchen wollte, aber ausdrücklich darauf hingewiesen, dass ich diesen nicht betreten darf, und davor warten soll, obwohl ich aufgrund der offenen Tür erkennen konnte, dass sonst niemand dort war

Form dieses Rituals, so wie es jetzt auch noch bei Alto Santo praktiziert wird, kein Daime getrunken wurde.

Nach dem die *Ferdados* das Glas geleert hatten, stellten sie es auf den Tisch und setzten sich wieder. Als der letzte so das Daime zu sich genommen hatte wurden die Gläser und der Krug vom Tisch geräumt und es begann eine kurze Phase in der die Meisten meditativ in sich zu gehen und mental auf das Ritual vorzubereiten schienen. In dieser Phase wurden auch noch letzte Adjustierungen an den Ritualutensilien vorgenommen und im gedämpften Tonfall miteinander gesprochen. Außerdem machten ein Zettel die Runde auf den jedeR, so er oder sie wollte, den Namen jener verstorbenen Personen schreiben konnte, denen diese *Santa Missa* im besonderen helfen sollte.

Nach dieser kurzen Phase, sprach die Ritualleiterin die „*Declaration of Santa Maria*“, die mit einem gemeinsamen „Amen“ endete, und meiner Meinung nach den endgültigen Übergang vom profanen Raum in den Heiligen markierte. Daraufhin wurde Cannabis geraucht. Dies geschah in Form mehrerer kleiner selbstgedrehter Zigaretten, in denen sich nur Hanfblüten und Blätter befanden.³³⁰ Die schon vorbereiteten 3 bis 5 Hanfzigaretten wurden von einer Daimista in einer Metalldose mitgebracht und sie gab nun zwei davon so in die Runde, dass die 3 Hanfzigaretten, als sie angezündet wurden, ungefähr gleich weit von einander entfernt waren. Die Daimistas bekreuzigten sich wenn sie diese in empfang nahmen, taten einen oder drei Züge und reichten sie nach rechts weiter. Falls sie nicht rauchen wollten, führten sie sie an die Stirn und gaben sie dann weiter. Wie viel jede Person rauchte war somit ihr überlassen, im Gegensatz zur Menge Daime die vom Kommandanten der Kirche bestimmt wurde. Damit ging ein Prozess der Einkehr einher. Alle hatten die meiste Zeit über die Augen geschlossen und es wurde versucht Geräusche zu vermeiden. Diese etwa 10minütigen meditative Phase bildet den Übergang zum Rosenkranzgebet und somit dem orthodoxen Teil des Rituals.

5.6.2.3 2.Phase

Vor Beginn des Rosenkranzgebetes wurden die Namen vom Zettel³³¹ laut vorgelesen und dieser unter das Kreuz geschoben. Der Rosenkranz wurde in der traditionellen katholischer Form des Fingerrosenkranzes gebetet, ohne Einfügung der Bitten um christliche Tugenden.

³³⁰ CdV handelt auch in keiner Weise mit Cannabis, sondern verwendet nur welches, dass von den Kirchenmitgliedern angepflanzt wurde und dieses darf nicht mit technischen oder chemischen Hilfsmitteln getan werden. Mir wurden auch ein paar dieser Pflanzen, die in Blumentöpfen im Freien standen gezeigt

³³¹ In den von Dimler-Wittleder untersuchten Trauergruppen stellt das Anzünden einer Kerze und die Nennung der Namen der Verstorbenen oft ein Anfangsritual da. Dadurch wird eine Brücke zu Verstorbenen und eine Gemeinschaft zwischen den Teilnehmern der Trauergruppe gebildet. Durch das Aussprechen ihrer Namen sind die Toten bei der Zeremonie anwesend.[Dimler-Wittleder 2010; S.42]

Die Gebete wurden abwechselnd auf portugiesisch und niederländisch gesprochen und die Ritualleiterin, welche als einzige einen Rosenkranz in der Hand hielt, leitete jedes Gebet mit den ersten Worten ein, woraufhin die restlichen Teilnehmer einsetzten.

Da ich es auch im traditionellen Rosenkranzgebet ein wenig Spielraum für Variation gibt, ich nicht davon ausgehen kann, dass alle meine Leser damit vertraut sind und um das Abwechseln der Sprachen darzustellen, möchte ich ihn hier beschreiben:

Zuerst standen alle auf und bekreuzigten sich, daraufhin wurde das Glaubensbekenntnis, gefolgt von einem „Ehre sei dem Vater“, dem Fatima-Gebet, einem „Vater unser“, 3 „Gegrüßet seist du Maria“, dann wieder ein „Ehre sei dem Vater“ und ein Fatima-Gebet auf Niederländisch gebetet. Dies bildete die Einleitung in den Kranz der aus 50 „Gegrüßet seist du Maria“ bestand. Diese werden in 5 Zehnergruppen gegliedert, wobei jedes dieser so genannten Gesätze mit einem „Vater unser“ eingeleitet und einem „Ehre sei dem Vater“ und dem Fatima-Gebet beendet wurde.

Die Gesätze wurden abwechselnd auf Portugiesisch und Niederländisch Gebetet, wobei mit Portugiesisch begonnen wurde, was dazu führte, dass das Fatima-Gebet, welches den Rosenkranz beendete auch Portugiesisch war.

Nach Beendigung des Rosenkranzes wurde einige Momente geschwiegen, während derer sich die Teilnehmer setzten und ihre *Hinarios* zur Hand nahmen und auf den entsprechenden Seiten aufschlugen, bis die erste Hymne von der Puxadora der Gruppe angesungen wurde.

Im weiteren Verlauf wurden die 10 Hymnen des *Santa Missa-Hinarios* gesungen, wobei nach jeder Hymne 3 „Vater unser“ und 3 „Gegrüßet seist du Maria“ abwechselnd gebetet wurden. Jede dieser Gebetseinheiten wurde mit einem „Ehre sei dem Vater“ und einem Fatima-Gebet abgeschlossen. Die Einheit nach der ersten Hymne wurde auf Niederländisch Gebetet, die nach der Zweiten auf Portugiesisch usw.

Bei der achten Hymne erhoben sich die Anwesenden, und vier von ihnen nahmen je eine Kerze in die Hand. Mir wurde im Anschluss erklärt, dass wenn die *Santa Missa* bei einer Beerdigung zelebriert würde, dies der Moment wäre, in dem der Sarg aus dem Raum getragen würde. Nach Beendigung der Gebetseinheit, wurden die 4 Kerzen wieder in den Kerzenständer gesteckt und der *Commandante* verließ den Raum mit dem Kerzenständer und dem Zettel mit den Namen. Der Zettel, so wurde mir gesagt, wurde dann verbrannt.

Nach seiner Rückkehr wird die neunte Hymne im Sitzen gesungen und die zehnte wieder im Stehen. Im Anschluss an die Gebetseinheit wurden ein *Salve Rainha* gefolgt von einem „Ehre sei dem Vater“ und einem „Fatima-Gebet, alle drei auf Portugiesisch gebetet.

5.6.2.4 3.Phase

In der letzten Phase der Santa Missa wurden die 5 „Pontos os Almas“ im Sitzen gesungen. Nach Beendigung des Fünften Liedes, wurde ein Abschlussgebet begonnen. Eine Bekreuzigung schloss formell die *Santa Missa* ab.

Bei meinem letzten Besuch wurde anschließend noch ein „Vater unser“ auf aramäisch gebetet und der *Commandante* stimmte noch ein Lied auf Holländisch an, bei dem aber nur sehr wenige mitsangen.

Nach Beendigung der *Santa Missa* blieben die meisten noch kurz sitzen. Manche schienen noch mal in sich zu gehen, andere erzählten von ihren Erfahrungen oder tauschten sich darüber aus wie die Hymnen gesungen werden sollten. Nach und nach standen dann die einzelnen Teilnehmer auf, gingen sich umziehen und räumten die Ritualutensilien weg. Es hatte auch immer zumindest eine Person etwas Süßes mitgebracht und verteilte dies unter den Anwesenden. Das Gebäude wurde von den Meisten gemeinsam verlassen und sie verabschiedeten sich erst auf der Strasse von einander. Das gesamte Ritual dauerte etwas mehr als 3 Stunden.

5.6.3 Santa Missa Hymnen

5.6.3.1 Musikalische Betrachtungen

Das Santa Missa-Hinario

Von den 10 Hymnen des *Santa Missa-Hinarios* stammen 6 von Mestre Irineu und der Rest von 3 seiner Weggefährten der ersten Stunden, und zwar: 2 von Germano Guilherme und je eine von João Pereira und Joaquim Português.³³² Die Dauer der einzelnen Hymnen variiert dabei recht stark. Bei meiner Beobachtung nahmen die einzelnen Hymnen zwischen ca.3 und ca.16 Minuten in anspruch, ich habe aber auch Aufnahmen gehört bei denen die Varianz der Dauer nicht ganz so groß war und die Hymnen zwischen ca. 2,5 und ca.9,5 Minuten gesungen wurden, wobei immer die erste und die dritte Hymne die mit Abstand längsten sind. Auf meinen Aufnahmen beträgt die gesamte Gesangszeit für das *Hynario* ein wenig mehr als eine Stunde.

³³² www.santodaimportal.de

Die Texte der einzelnen Hymnen werden meist Strophenweise, teilweise aber auch je 2 Zeilenweise wiederholt, wodurch auch recht kurze Texte eine gewisse Länge erreichen. Eine Ausnahme bildet dabei die 3. Hymne, die mit 13 Strophen den längsten Text aufweist. In den ersten 10 Strophen variieren aber nur eins bis zwei Wörter, und diese Strophen werden auch nur je einmal gesungen. Die letzten 3 werden jeweils einmal wiederholt.

Die Hymnen der *Santa Missa* sind alle im dreiviertel oder viertel Takt, was den Typen Marsch und Walzer entspricht. Die Tonalität ist Mol, in der Variante harmonisch Mol, welche traditionell auf der Iberischen Halbinsel sehr weit verbreitet ist und wohl von dort ihrer Weg nach Brasilien gefunden hat. Der Gesang ist einstimmig und eher einfach in dem Sinne, dass keine besonderen gesanglichen Fähigkeiten notwendig sind um mitsingen zu können. An dieser Stelle möchte ich aber anmerken, dass meines Erachtens alle anwesenden *Ferdados* in CdV geübte SängerInnen waren und teilweise auch sehr talentiert.

Die Hymnen weisen einen sehr repetitiven Charakter auf, und bauen musikalische Spannungsmomente entsprechend der Parameter der klassischen europäischen Skalen auf. Abgesehen von der Sprache und dem Fehlen der Orgel handelt es sich also um die Art von Musik die man auch während der Messe in einer katholischen Kirche in Österreich erwarten kann.

Os Pontos Dos Almas

Bei der von mir aufgenommenen *Santa Missa* wurden am Ende noch 5 Hymnen aus der „*Os Pontos Dos Almas*“ – Sammlung³³³ gesungen, wobei nur die ersten 4 davon obligatorisch sind. Es wurde mir aber gesagt, dass in CdV bei einer *Santa Missa* bis zu 10 davon gesungen werden können, „all depending on the energy“. In den anderen von mir eingesehenen Sammlungen betrug die Anzahl der abgedruckten *Almas* 6, wobei aber nur die ersten 5 gleich waren.

Leider war es mir nicht möglich den Ursprung der *Almas* zu ermitteln und die von mir befragten Mitglieder von CdV hatten auch kaum Informationen darüber und schienen sich auch nicht dafür zu interessieren. Doch liegt ihre Bezeichnung als „*Pontos*“ nahe, dass sie aus der Umbanda kommen, was bedeutet dass sie frühestens unter Padrinho Sebastiao aber wahrscheinlicher erst unter Padrinho Alfredo eingeführt wurden.

Die Tonalität und Rhythmik der *Almas* entsprechen jenen der Hymnen der *Santa Missa*, jedoch sind die Texte sehr kurz. Die erste weist 4 Strophen auf und die restlichen 4 nur je eine welche aber auch mehrmals wiederholt werden. Insgesamt schienen mir die *Almas* aber

³³³ diese werden von den Daimisten meist einfach nur „*Almas*“ genannt

eine fröhlichere Stimmung als das *Santa Missa Hinario* zu haben, was sich unter anderem daran lag, dass das Tempo höher war. Ich vermute, dass dies mit ihrer Rolle am Ende der *Santa Missa* und der Reintegration der Rituarteilnehmer in die profane Welt zusammenhängt. Da ich aber nicht genug Material zum Vergleichen habe, kann es natürlich auch sein, dass dies an der „Energie“ der *Santa Missas* lag denen ich beiwohnte, und nicht die Regel ist.

5.6.4 Interpretation der Texte der *Santa Missa*

Ich habe neben den portugiesischen Texten, die ich mit elektronischen Hilfsmitteln übersetzt habe, zwei verschiedene englische Übersetzungen und auch eine Deutsche verwendet um sie mit der in CdV verwendeten zu vergleichen. Da die inhaltlichen Abweichungen nur minimal waren und ich keinerlei Hinweise dazu gefunden habe, dass es sich dabei um mehr als stilistische Vorlieben des/der Übersetzenden handelt bzw. diese von deren sprachlichen Fähigkeiten abhängen, möchte ich diese hier nicht weiter ausführen. Zitieren werde ich immer aus der englischen Übersetzung, wie sie bei CdV verwendet wird, bzw. dort wo diese nicht möglich ist aus der von einer amerikanischen Kirche oder dort wo ich es mit zugetraut habe auf meinen eigenen Übersetzungen ins Deutsche.

Die Texte der Santa Missa lassen sich in 4 Gruppen unterteilen:

- 1.) Katholische Gebete inklusive solcher, die zwar nicht offiziell anerkannt sind aber weite Verbreitung im populären Katholizismus gefunden haben
- 2.) Gebete die aus der Santo Daime -Tradition kommen. Diese werden größten Teils den Offenbarungen Mestre Irineus zugeschrieben und dadurch als von christlichen Entitäten stammend verstanden. Eine Ausnahme bildet das Gebet „*Abwun dvashmaya*“ das erst vor kürzerer Zeit über New Age-Einflüsse zu CdV kam
- 3.) Die Texte des *Santa Missa-Hinarios*.
- 4.) Die Texte der *Almas*

Die Interpretation der Texte, widerspricht in gewisser Weise der Santo Daime Doktrin, wie sie mir von meinen Informanten erklärt wurde. Ich wurde mehrmals darauf hingewiesen, dass diese nur Subjektiv zu verstehen sein und keine einheitliche Interpretation ihrer Bedeutung möglich ist. Andere wiesen mich darauf hin, dass für sie ein Verständnis der Texte nur sekundär wichtig ist: „*When I make an effort I can understand what I sing, but when I don't make an effort I just sing the words and I'm in the energy of the hymn*“, oder „*A lot of the prayers and hymns of the Daime are a kind of 'acabadabra' for me.*“. Dem gegenüber stehen

Aussagen von Personen die sich während und durch die *Santa Missa* sehr intensiv mit den Gebeten auseinander gesetzt hatten und dadurch deren Texte eine neue Bedeutung für sich verliehen.

Ich meine die Texte spielen schon eine wichtige Rolle für die Erfahrung der *Santa Missa*, doch sollte diese auch nicht überbewertet werden, da ihre Inhalte nicht sonderlich von denen aus anderen Arbeiten abweichen und ich einige Male darauf hingewiesen wurde, dass jede *Santa Missa* ihre eigene „Energie“ haben kann, was nicht möglich wäre, wenn diese primär nur von den Texten abhängig wäre, die ja konstant sind.

Die Einstellung der Daimisten zu ihren Texten brachte Meyer in einer E-mail sehr gut auf den Punkt, und obwohl er sich auf Alto Santo-Gruppen bezieht, spiegelt es auch sehr gut meine Erfahrungen in CdV wieder:

*“(…)at Alto Santo (..), people don't spend a lot of time explaining stuff: they just expect you to go and find it in the Astral!”*³³⁴

Dies passt in Tambiahs Verständnis von sozialer Kommunikation, die wenig mit der Übertragung von neuer Information und vieles mit dem Aufbau interpersonaler Beziehungen und sozialer Integration und Kontinuität zu tun hat.³³⁵ Die bedeutet auch, dass *„(…), wenn rituelle Ereignisse performative Handlungen sind (…), dann können die Verbindungen zwischen den einzelnen Handlungen und Aussagen in einem Ritual (…) nicht vollständig verstanden werde, ohne das Wissen, das sie die Einkleidung sozialer Handlungen darstellen.“*³³⁶

Die Eigenschaften ritueller Sprache ermöglichen es dem Ritual rhythmische Imperative und Prozesse des Kosmos zu imitieren und dadurch gewissen Dingen, die eigentlich soziale Konstrukte sind, Dauerhaftigkeit und Legitimität zu verleihen. Daher sind Rituale vom Stil her immer traditionell, auch wenn sie nur einmal ausgeführt werden.³³⁷

Da ich für diese Arbeit nicht selbständig im “Astralen” nach Antworten suchte³³⁸, und die Interpretationen meiner Informanten, sehr dürftig ausfielen, sollte dieser Teil der Arbeit keines Falls als authentische Wiedergabe der Bedeutungen für die *Ferdados* verstanden werden, sondern primär als Interpretationen eines Außenstehenden, die vor allem durch die

³³⁴ Meyer E-Mail; 12.08.2012

³³⁵ Tambiah 1998; S.241

³³⁶ Tambiah 1998; S.247

³³⁷ Tambiah 1998; S.233

³³⁸ Eine solche persönliche Suche hätte mir wahrscheinlich zumindest mehr Möglichkeiten eröffnet meine Informanten in Diskussionen zu verwickeln

Selektion der als relevant empfundenen Elemente wahrscheinlich weitaus mehr über den Forscher als über die Beforschten aussagt.

5.6.4.1 Die Gebetstexte

Ich werde hier die katholischen Gebete, soweit sie der traditionellen Form entsprechen, nicht behandeln, da diese falls nicht bekannt, sehr leicht zugänglich sind. Die einzige Abweichung bei diesen ist, dass an Stelle von „Dein Reich komme“, „Wir kommen zu deinem Reich“ im „Vater unser“ gebetet wird. Von meinen Informanten in CdV wurde mir gesagt, dass dies darauf hinweisen sollte, dass „*the effort is from us*“ und einmal wurde dies auch darauf verwiesen, dass im „originalen Text“ die Bedeutung nicht ganz klar sei. Die 2. Interpretation ist so nicht richtig, und basiert auf den Einfluss durch Douglas-Klotz auf die ich noch ein wenig genauer eingehen werde, aber kurz gesagt, falls es einen originalen aramäischen Text geben würde, wäre es eindeutig wie diese Textstelle zu übersetzen wäre.³³⁹ Meine Recherchen ergaben, dass diese Zeile schon zu Lebzeiten Serras in dieser Form gebetet wurden³⁴⁰, doch leider keine Informationen darüber wie es zu der Änderung kam. Da Serra Kontakt zu esoterischen Kreisen hatte, vermute ich, dass historische Untersuchungen darüber ob diese Variation zu seiner Zeit in solchen Kreisen verbreitet war und wie damals dafür argumentiert wurde mehr Informationen liefern könnten. Ich erachte dies als äußerst interessant, weil dies die einzige Zeile in einem traditionellen katholischen Gebet ist, die bei Santo Daime verändert wurde, was die Vermutung nahe legt, dass es sich dabei inhaltlich um eine bewusste Positionierung außerhalb der katholischen Auslegung handelt.

Die Interpretation dieser Zeile war sowohl bei meinen Informanten von CdV als auch bei meinem amerikanischen Informanten und in Interpretationen die ich im Internet gefunden habe sehr ähnlich und lag überall darin das aktive Moment bei den Daimisten zu verorten, doch ging sie auch nirgends weiter als das.

Das Abschlussgebet der *Santa Missa* begann damit, dass die Ritualleiterin sagte: „*Salve, as almas santas de Jesus*“ (Heil, den heiligen Seelen von Jesus) und die anderen Teilnehmer mit „*Salve*“ antworteten. Dies wurde gefolgt von einem gemeinsamen Gebet auf Englisch: „*God of goodness and of mercy, have mercy on the holy souls of the faithful who suffer in purgatory. Shorten their suffering, give them eternal rest and make perpetual light shine upon them. Amen.*“ und danach noch eins auf portugiesisch „*Louvada seja Deus nas Alturas. Para que sempre seja louvada a nossa Mae Maria Santissima sobre toda a humanidade. Amen.*“

³³⁹ Steve Caruso 2012 in seinem Blog

³⁴⁰ vgl. Email mit Meyers 12.08.2012

(Gelobt sei Gott in den Höhen. Möge unsere heilige Mutter Maria für immer gepriesen sein, über die gesamte Menschheit. Amen)

Der Plural von Höhe, der hier verwendet wird, braucht nicht zu verwundern, da die Vorstellung, von mehr als einen Himmel ursprünglich weit verbreitet war in der christlichen Welt, und in einigen Sprachen, wie zum Beispiel dem Französisch noch immer Teil des „Vater unser“ ist. Ansonsten betrachte ich diese abschließenden Zeilen als eine Art Zusammenfassung der zwei Hauptelemente der *Santa Missa*: Fürbitten für die Seelen Verstorbener und Lobpreisungen für katholische Entitäten, wobei in der Auslegung der Daimisten dabei Maria eine Vergöttlichung erfährt.

Meiner Ansicht nach sollten diese Elemente aber nicht in einem reziproken Sinne interpretiert werden, so dass versucht würde die himmlischen Entitäten durch Schmeicheleien zu manipulieren, sondern sie dienen eher dazu die kosmische Ordnung und den Platz der Daimisten darin als Lobende und Bittende vor den Himmlischen und als Wegweiser für die Verstorbenen darzustellen.

- „Abwun dvashmaya“: Das aramäische „Vater unser“

Ich wurde bei CdV einige Male auf „*Abwun dvashmaya*“, die aramäische Version des „Vater unsers“ hingewiesen. Meine Informanten meinten, dass es sich dabei um die originale Version handele, wie sie in der unübersetzten Bibel stand. Da die ältesten bekannten Bibeln auf altgriechisch verfasst sind und sogar die syrisch orthodoxe Kirche, deren Liturgiesprache dem aramäisch sehr ähnlich ist, Übersetzungen aus dem Griechischen benutzt, erschien mir das sehr unwahrscheinlich.

Auf mein Nachfragen hin wurde ich auf zwei Sufis und Neil Douglas-Klotz als Quelle verwiesen. Leider konnte ich keine Informationen mehr zu diesen zwei Sufis erhalten, doch Douglas-Klotz Übersetzungen basieren auf Übersetzungen des syrischen Texts ins Aramäisch. Seine sehr „kreativen“ Übersetzungen ins Englische, könnten als Meditationen zum Text verstanden werden oder als Übersetzungen in den New Age-Dialekt, da sie laut Caruso sonst schlichtweg als Falsch zu betrachten wären.³⁴¹

Während meines Forschungszeitraums entwickelte sich die Beschäftigung mit diesem Gebet von einer Tätigkeit die Kirchenmitglieder gemeinsam aber außerhalb ihrer kirchlichen Aktivitäten taten, zu etwas was in die Rituale integriert wurde. Zwar wurde es nur bei meiner letzten *Santa Missa* gebetet, doch war aus dem Verhalten der Anwesenden ersichtlich, dass dies nicht das erste Mal war, dass sie dies taten. Mir schien aber auch, dass dieses Gebet nicht

³⁴¹ vgl. Steve Caruso 2007

bei allen Anwesenden mit dem gleichen Enthusiasmus behandelt wurde. Während manche voller Begeisterung den Text auswendig aufsagten, murmelten andere nur die ersten paar Worte mit. Es wäre sehr interessant zu beobachten ob dieses Gebet in Zukunft ein fester Bestandteil am Ende der Rituale von CdV wird, oder ob es nach der experimentellen Phase, in der es sich jetzt befindet wieder aufgegeben wird.

5.6.4.2 Texte der Lieder

- *Santa Missa* Hymnen Texte

Die Texte der *Santa Missa* weisen größtenteils Endreime im Kreuzreimschema auf, wobei oft unreine Reime und identische Reime benutzt werden, und es sich auch manchmal einfach nicht reimt. Lyrisch und sprachlich sind die Texte eher einfach gehalten.

Die ersten zwei Hinos beinhalten Aufforderungen an den Toten von der Welt abzulassen, seine Sünden in der Welt der Illusion zu gestehen und sich dem göttlichen Willen zu fügen bzw. sich diesem hinzugeben. Dazu kommen noch bitten an Jesus und Maria den Toten zu begleiten.

Die dritte Hymne ist die einzige in der das „I“ im Text sich auf den Sänger des Liedes bezieht und nicht impliziert das dieser für den Toten spricht. Dieses Lied erzählt 10 Strophen lang, dass „*It's twelve o'clock at night/ my brother has moved / the sleep of eternety / God from heaven has called you*“ und geht dabei jede Stunde von 12 Uhr Nachts bis 9 Uhr morgens durch. Zwar ergeben sich bei verschiedenen Additionen der Uhrzeiten numerologisch interessante Zahlen, doch ließe sich über solcherlei versteckte Botschaften nur spekulieren, und die Zahlen könnten genauso gut zufällig gewählt sein oder auf die Zeitspanne hinweisen, die die Totenmesse in der historischen Anfangsphase beanspruchte. Der Rest der Hymne behandelt Fürbitten für den Toten bei Gott und der Jungfrau Maria.

Im 4. *Hino* werden der himmlische Vater und die himmlische Mutter gepriesen und um Erlösung gebeten.

Es gibt zwar Quellen die meinen, dass es sich bei „*Equior*“ um eine Entität handelt³⁴², oder dass der Begriff „Gleichgewicht“ bedeutet doch erscheint mir die Interpretation die in „*Equior*“ einen freudigen Ausruf sieht, doch am passenden, denn die 5. Hymne scheint mir ein Ausdruck von Lebensfreude zu sein und bittet auch im Hilfe im Diesseits, neben der Erlösung im Jenseits.

³⁴² <http://www.nossairmandade.com/beings.php> oder http://www.afamiliajuramidam.org/english/personal_accounts/jairo_carioca.htm

Im 6. *Hino* wird nach einer Ermahnung nicht zu vergessen zu beten, um Vergebung für den Verstorbenen und gleich auch für sich selbst gebeten.

Die 7. Hymne besteht aus Preisungen der heiligen Mutter, die alle Toten eines Tages empfangen und jene, die es verdienen segnen wird.

Preisungen für die Jungfrau Mutter und den Schöpfer Vater münden in der letzten Strophe der 8. Hymne quasi in der Rezitation eines katholischen Dogmas wenn es da heißt: „*Oh! My Eternal Father in Heaven/ Jesus Christ the Saviour / Was born of the Virgin Mary / Suffered for Your Love*”

Wenn man die *Santa Missa* als ein Ritual der Ordnung betrachtet, so macht es meines Erachtens durchaus Sinn, die Fundamente dieser Ordnung in dem Moment zu beschwören, in dem sie am meisten gefährdet sein mag, da während dieses Textes bei einer tatsächlichen Beerdigung der Sarg aus dem Raum getragen würde.

In den letzten zwei *Hinos* verabschiedet sich der Tote und freut sich auf das Jenseits, seinen Körper übergibt er, der fürsorglichen Mutter Erde die ihn erschaffen hat und sein Geist kommt „wie versprochen“ zu Gott. Den Hinterbliebenen gibt er dabei am Ende des 9. *Hinos* noch den Rat zu beten um die Wahrheit zu erkennen.

Grob betrachtet nach van Genneps Konzept der Übergangsriten lassen sich die Texte aus der Sicht des Toten wie folgt einteilen: Die ersten 3 sind die Trennungsphase; die 4. bis 8. behandeln die Schwellenphase und die letzten 2 die Wiedereingliederungsphase. Jedoch ist dies eine starke Vereinfachung.

- Texte der 5. „*Pontos os Almas*“

In den Texten der *Almas* bezieht sich „I“ immer auf den der sie singt und es handelt sich nicht um eine Seele sondern immer um eine Vielzahl die angesprochen werden. Die Texte sind sehr kurz und in schlichter Sprache gehalten. Reime kommen kaum vor.

Das Erste *Ponto* behandelt neben Lobpreisungen für Jesus und Maria auch Bitten um von der Sünde, die als Vulkan dargestellt wird, erlöst zu werden. Diese Erlösung liegt in der Liebe König Salomons, des Patriarchen Josef und Mestre Juramidams.

Das Zweite handelt davon die Seelen zu befragen und zu erleuchten damit sie einem helfen.

Das Dritte verstehe ich als Aufforderung an die Daimisten, die in diesem Text als Kinder bezeichnet werden, die *Santa Missa* auszuführen, da sich die Seelen freuen wenn sie dies tun, und leiden falls nicht.

Im Vierten wird beschrieben, dass die Seelen die kommen an den Heiligen Irineu weitergeleitet werden und im Fünften wird der Kaschubaum zum Geburtsort von Jesus sakralisiert und Seelen aufgefordert den Sängern heiliges Licht zu geben.

Während die Texten der *Santa Missa* noch relativ nahe bei katholischen Vorstellungen angesiedelt sind und sich hauptsächlich mit Lobpreisungen für katholische Entitäten, Fügung unter den Willen Gottes, das Bereuen von Sünden und der Aufforderungen zum Beten beschäftigen ist bei den *Almas* eine Verschiebung des Fokus zum Spiritistischen und Esoterischen hin unübersehbar. Irineu Serra wird zum Heiligen erklärt und Meister Juramidam³⁴³ neben die biblischen Magier Salomon und Josef gestellt, der Kaschubaum wird zu einer Art brasilianischem Bodhibaum und die Sünde zu einem zerstörerischen Vulkan. Ich konnte zwar keine sichere Quelle für die Herkunft der *Almas* finden, doch gibt es mehrere Hinweise darauf, dass die *Almas* direkt auf den Einfluss der Umbanda auf CEFLURIS zurückzuführen sind und der Stil der Wortbilder lässt eine Nähe zum New Age vermuten weswegen ich ihre Einführung erst unter der Führung von Padrinho Alfredo vermute.

6. Conclusio

Die *Santa Missa* in CdV bildet den Schwerpunkt meiner Beobachtungen. Ich konnte ihr zwar nur zweimal beiwohnen (Oktober 2011 und Juni 2012), doch waren beide Rituale relativ homogen in ihrer Ausführung und meine Informanten und die Literatur zu diesem Thema bestätigen diesen Eindruck. In der Literatur über Santo Daime wird die *Santa Missa* zwar häufig erwähnt³⁴⁴, aber ihr wird durchwegs weniger Aufmerksamkeit entgegengebracht als den anderen „klassischen“ Ritualen der Doktrin.³⁴⁵ Labate führt dies darauf zurück, dass es sich dabei um ein Ritual handelt, dessen Betrachtung für ein Verständnis der Santo Daime Kosmologie nicht unbedingt notwendig ist, und räumt der *Santa Missa* keinen zentralen Platz unter den Daime-Ritualen ein.³⁴⁶

Ich schließe mich der Ansicht Malinowskis an, dass dem Faktum des Todes eine ausgesprochen wichtige Rolle im Prozess der Entwicklung religiösen Fühlens und Denkens

³⁴³ Juramidam ist je nach Auffassung eine Entität oder es steht der Vater und Kinder, im Sinne von Familie, oder für eine Kombination aus beiden, in dem Sinn, dass der Vater und die Kinder in Summe mehr sind als die einzelnen Teile. Repräsentiert aber nach Aussage eines meiner Informanten auch einfach eins der Mysterien der Doktrin.

³⁴⁴ z.B.: McRae 1992, Balzer 1999, Baguley 2006, Groisman 2000

³⁴⁵ mit klassischen Ritualen meine ich all jene die direkt auf Mestre Irineu zurückgeführt werden.

³⁴⁶ E-Mail Bia Labate 21.07.2012

zukommt.³⁴⁷ Dementsprechend vermutete ich in der *Santa Missa* die spezifische kulturelle Ausformung des Umganges der Religion Santo Daime, oder spezieller ihrer spezifischen Ausformung bei CdV, mit dem Tod. Diese Annahme erwies sich zumindest teilweise als verfrüht, da der Tod oder besser die Toten ein zentrales Thema vieler Daime-Arbeiten sind. Doch unterscheidet sich die *Santa Missa* von diesen durch ihren stärker liturgisch geprägten Charakter. Die Liturgie im Sinne Grimes überträgt das Unausweichliche, auf etwas was die Ritualteilnehmer selbst vollziehen.³⁴⁸ Sie beschwören nicht nur die Macht, sie werden Teil ihrer Verwirklichung und dienen ihr.³⁴⁹ Die *Santa Missa* unterscheidet sich von anderen Daime-Arbeiten bei denen dies auch erfüllt sein kann dadurch, dass bei ihr die Reziprozität in der Beziehung zum Übernatürlichen viel eher als vernachlässigbar bewertet wird. Die *Ferdados* nehmen während dieses Rituals eine spirituell gebende Haltung ein und Arbeiten nicht primär an ihrer eigenen spirituellen Vervollkommnung. Durch die spezifischen performativen Ereignisse des Rituals manifestieren sich hier Strukturen der Doktrin, von denen ich meine, dass sie bei anderen Arbeiten weniger deutlich zum Vorschein kommen. Mehrere Aussagen zeigten auch, dass die beliebtesten Arbeiten der *Ferdados* von CdV, jene sind die der Umbandaime-Tradition besonders nahe stehen. Ich habe zwar an keiner dieser Arbeiten teilgenommen, doch einige Erzählungen darüber gehört und ein kurzes Video gesehen, welche den Eindruck vermittelten, dass die Atmosphäre bei diesen Arbeiten in vielerlei Hinsicht als diametral zu jener der *Santa Missa* gewertet werden kann. Diese Einsichten und die eher geringe Anzahl der Teilnehmer³⁵⁰, bringen mich zu dem Schluss, dass die Teilnahme an der *Santa Missa*, zumindest von einem Teil der *Ferdados* eher als Pflichterfüllung denn als Teil ihrer persönlichen spirituellen Entwicklung wahrgenommen wird. Repräsentativ für diese Haltung war die Aussage: „(...)dass es sozusagen unser Job ist für die Toten zu beten und zu singen und sich mit ihnen zu verbinden mit unserem Bewusstsein, so dass sie auch den Weg zum Licht finden können.“ Ich wurde auch mehrmals darauf hingewiesen, dass es sich bei der *Santa Missa* um eine besonders „schwere“ Arbeit handelt.³⁵¹ Diese „Schwere“ wird in der *Santa Missa* aber nicht

³⁴⁷ vgl. Malinowski 2004; S.19

³⁴⁸ Grimes 1998; S131

³⁴⁹ vgl. Grimes 1998; S129

³⁵⁰ wobei zu bedenken bleibt, dass die *Santa Missa* immer auf einen Montag fällt und ich leider keine *Santa Missa* besuchen konnte, bei der der darauf folgende Tag ein Feiertag gewesen wäre. Ich hatte sehr wohl Aussagen von *Ferdados*, die ich durch meine eigenen Beobachtungen auch belegen kann, dass es ihnen zwar aus Gründen familiärer oder beruflicher Verpflichtungen oft nicht möglich ist an einer *Santa Missa* teilzunehmen, sie aber jedes Mal an einer *Santa Missa* teilnehmen, wenn sich eine Möglichkeit ergibt]

³⁵¹ Manche Arbeiten oder auch Phasen in Arbeiten werden aus kollektiver Sicht als „schwerer“ empfunden. In Bezug auf die Phasen einer Arbeit bezieht er dies auf die Erste, da hier negative „Energien“ schwerer zu tragen kommen, dies äußert sich in Übelkeit, Erbrechen, Depression, Angst und anderen negativen Gefühlen, die zu

im Sinne schwerer reinigender Phasen verstanden, sondern im Sinne einer schwermütigen Stimmung, die einen Großteil des Rituals umfasst. In der *Santa Missa* fehlen die Elemente, die die Stimmung in den anderen Arbeiten fröhlicher gestalten, wie das Tanzen und Musizieren. Es sind nicht einmal die Maracas vorhanden, deren Rhythmus ein dominantes Element vieler Arbeiten ist. Einer meiner Informanten bezeichnete es als besondere Eigenheit der *Santa Missa*, dass sie den Raum bietet „die Ernsthaftigkeit (...) komplett in all ihrer Tiefe“ zuzulassen.

Die Intentionalität oder rituelle Einstellung im Sinne Humphreys und Laidlaw³⁵² ist meines Erachtens bei der *Santa Missa* auf „Seriosität“ und Wahrung der Orthodoxie gerichtet. Ihr fehlen die spielerischen Elemente, die den anderen von Santo Daime –Ritualen unter Anderem einen feierlichen Charakter verleihen.³⁵³ Dies gilt zumindest für den von Mestre Irineu übermittelten Teil des Rituals bei der CEFLURIS Variante an der ich in CdV teilgenommen habe, ist am Ende des Rituals mit den *Pontos* noch ein „leichteres“ Element ans Ritual angefügt. Diesem kommt aber meiner Ansicht nach auch eine eher untergeordnete Rolle bei der *Santa Missa* selbst zu, und es ist eher Ausdruck eines Wandels der sich in Bezug auf die Kosmologien vieler CEFLURIS Kirchen unter dem expandierenden Einfluss von Umbandaime vollzieht.

In der *Santa Missa* wird das „Göttliche“ nicht gefeiert, sondern seine Strukturen konzentrieren sich in den rituellen Handlungen und letztlich auch in den rituell Handelnden. „Die Teilnehmer warten aktiv, dass etwas sich selbst hergibt, was über sie hinausgeht“³⁵⁴, und werden dabei selbst ein Teil davon. Dies sollte aber nicht in einem magischen Sinne verstanden werden. Es gibt zwar magische Elemente in der *Santa Missa*, wie das Aufschreiben und Verbrennen der Namen oder auch die Fürbitten für die Verstorbenen könnten so interpretiert werden, doch spielen diese Elemente eine eher untergeordnete Rolle im Ritual, bzw. sind nicht im Sinne von Manipulationsversuchen zu verstehen.

Das „I“ in den Texten der *Santa Missa*-Hinos, ist meines Erachtens oft so zu verstehen, dass die Sänger die Rolle des Verstorbenen angenommen haben und performativ das „richtige“ Sterben aus dessen Sicht behandeln. Dies ist vergleichbar mit Smiths Interpretation einer sympathischen Magie die nicht „die Welt durch Repräsentation und Manipulation zu etwas

durchlaufen als Reinigung gewertet wird. Was im Zuge des Rituals dazu führt, dass sie in positive, harmonische „Energien“ umgewandelt werden. Vgl. Barguley 2006; S78

³⁵² vgl Humphrey und Laidlaw ;1998

³⁵³ vgl Grimes 1998; S.131

³⁵⁴ Grimes 1998; S.130

zwingen³⁵⁵ will sondern die reelle kosmische Situation, so wie sie von den Daimisten wahrgenommen wird, rezitiert.

In der *Santa Missa* werden die katholischen Wurzeln von Santo Daime besonders im Rosenkranzgebet und der schwermütigen Stimmung deutlich, gerade jene Elemente, die für viele Anhänger neuer religiöser Bewegungen aus dem New Age-Umfeld eher abschreckend wirken. Ich sehe in der pflichtbewussten Teilnahme an diesem Ritual auch ein Mittel der *Ferdados* sich Näher zur Orthodoxie von Santo Daime zu positionieren.

Die Konzeptualisierung von Tod und Jenseits manifestiert sich in verschiedenen Santo Daime-Ritualen und konnte aufgrund

³⁵⁵ Smith 1998; S.225

7. Bibliographie

Baguley 2006; Das singende Volk von Juramidam – Lieder der brasilianischen und europäischen Santo Daime-Religion; Magisterarbeit, Marburg, Phillips-Universität.

Balzer, C. 1999; Santo Daime in Deutschland – eine verbotene Frucht aus Brasilien; in Zeitschrift für Religionswissenschaft 7.Jahrgang 1999; Marburg, Diagonal-Verlag.

Balzer, C. 2003 [1999]; Wege zum Heil: Die Barquinha. Eine ethnologische Studie zu Transformation und Heilung in den Ayahuasca-Ritualen einer brasilianischen Religion; Mettingen, Brasilienkunde-Verlag.

Bell, C. 1997; Ritual: perspectives and dimensions; New York, Oxford University Press.

Bogers, H. [Hsg.] 1998; Words of the Earth & the Astral; Den Haag, Ceu dos Ventos Eigenproduktion.

Clarke, P. B. 2001; Brazil, African-Derived Religions in; in The encyclopedia of African and African-American religions; [Hsg.] Glazier, S. D 2001; New York, Routledge; S.66-72.

da Siveira Barbosa, Y. M. W. 1998; Jurema Ritual in Northern Brazil; in Bulletin of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies Vol.VIII Nr. 3, 1998; S.27-29; verfügbar unter www.maps.org.

Derix, G. 2004; Ayahuasca, eine Kritik der psychedelischen Vernunft: Philosophisches Abenteuer am Amazonas; Solothurn, Nachtschatten Verlag.

Dimmler-Wittleder, P. 2010; Trauern in Gemeinschaft: Eine Ethnographie des Trauerns; Münster, LIT Verlag.

Dinzelbacher, P. 2009; Warum weint der König?: eine Kritik des mediävistischen Panritualismus; Badenweiler, Wissenschaftlicher Verlag Bachmann.

Durkheim, E. 1981 [1968]; Die elementaren Formen des religiösen Lebens; Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Eliade, M. 2008 [1954]; Das Heilige und Profane: Vom Wesen des Religiösen; Köln, Anaconda Verlag.

Eliade, M. 1974 [1957]; Schamanismus und archaische Ekstasetechnik ; Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Frazer, J. G. 2008 [1922]; The Golden Bough: A Study in Magic and Religion; Republished by Forgotten Books 2008; www.forgottenbooks.org.

Futterknecht, V. 2011; Neo-Schamanismus: Wissenschaftliche Diskurse – Transpersonale Forschungsansätze - Spiritueller Dimensionen; in Religionen nach der Säkularisierung: Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag; [Hsg.] Futterknecht, Hödl; Wien, LIT-Verlag; S.301-318.

Geertz, C. 1998; „Deep play“ – Ritual als kulturelle Performance; in Ritualtheorien: Ein einführendes Handbuch; [Hsg.] Belliger, Krieger; Wiesbaden, Westdeutscher Verlag; S.99-118.

Gerbert, M. 1970; Religionen in Brasilien: eine Analyse der nicht-katholischen Religionsformen und ihre Entwicklung im sozialen Wandel der brasilianischen Gesellschaft; Berlin, Colloquium Verlag.

Grimes, R. 1998; Typen ritueller Erfahrung; in Ritualtheorien: Ein einführendes Handbuch; [Hsg.] Belliger, Krieger; Wiesbaden, Westdeutscher Verlag; S.119-134.

Groisman, A. 2000; Santo Daime in the Netherlands: An Anthropological Study of a New World Religion in a European Setting; Dissertation; Goldsmiths College University of London.

Haekel, J. 1971; Religion; in Lehrbuch der Völkerkunde, 3; Stuttgart, Enke; S.73-141.

Hanegraaf, W. J. 2011; Ayahuasca Groups and Networks in the Netherlands: A Challenge to the Study of Contemporary Religion; in *The Internationalization of Ayahuasca*; [Hsg.] Labate, Jungaberle; Zürich, LIT-Verlag; S.85-104.

Heelas, P. 1996; *The New Age Movement*; Oxford, Blackwell Publishers

Heller, B. 2011; Spiritualität zwischen Tradition und Moderne: Religionswissenschaftliche Perspektiven auf die Begriffsdebatte im Kontext von Spiritual Care; in *Religionen nach der Säkularisierung: Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag*; [Hsg.] Futterknecht, Hödl; Wien, LIT-Verlag; S.288- 300.

Heller, B. 2007; Abwehr oder Solidarität?: Zum Umgang mit Sterbenden, Toten und Trauernden; in *Tod und Ritual: Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne*; [Hsg.] Heller, Winter; Wien, LIT-Verlag; S.9-26.

Hödl, H. G. 2007; Dancing on the Corpses' Ashes: Zur Typologie von Ritualen in Zusammenhang mit dem Tod; in *Tod und Ritual: Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne*; [Hsg.] Heller, Winter; Wien, LIT-Verlag; S.27-58.

Humphrey, C. und Laidlaw, J. 1998; Die rituelle Einstellung; in *Ritualtheorien: Ein einführendes Handbuch*; [Hsg.] Belliger, Krieger; Wiesbaden, Westdeutscher Verlag; S.135-156.

Jacobs, C. F. 2001; Spiritualism; in *The encyclopedia of African and African-American religions*; [Hsg.] Glazier, S. D 2001; New York, Routledge; S.319-321.

Kremser, M. 2007; Schamansiche Transformationsrituale und die Anthropologie des Todes; in *Tod und Ritual: Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne*; [Hsg.] Heller, Winter; Wien, Lit-Verlag; S.59-74.

Küfner, Rabe, Sonczyk 2007; *The Santo Daime Church – The Protection of Freedom of Religion Under International Law*; Amsterdam International Law Clinic; Supervised by Van Alebeek;

Labate, B. C. und Pacheco, G. 2011-2; The Historical Orgins of Santo Daime: Academics, Adepts, and Ideology; in The Internationalization of Ayahuasca; [Hsg.] Labate, Jungaberle; Zürich, Lit-Verlag; S.71-84.

Leary, Metzner, Alpert 2007 [1964]; The Psychedelic Experience: A manual based on the Tibetean Book of the Dead; New York, Kensington.

Lèvi-Strauss 1973 [1962]; Das wilde Denken; Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Lewis, I. M. 1998 [1971]; Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Posession ; New York, Routledge.

Malinowski, B.1949; Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur: und andere Aufsätze; Zürich, Pan Verlag.

MacRae, E 1992; Guiado pela lua- xamanismo e o uso ritual daayahuasca no culto do Santo Daime; São Paulo, Brasiliense.

MacRae, E. 2007; 3. Expert Opinion Doctor E. J. MacRae; in; The Santo Daime Church – The Protection of Freedom of Religion Under International Law; Amsterdam International Law Clinic; Küfner, Rabe, Sonczyk; Supervised by Van Alebeek; S.79-86.

Malinowski, B. 2004 [1925]; Magic, Science and Religion: Death and the Reintegration of the Group; in Death, Mourning and Burial: A Cross-Cultural Reader; [Hsg.] Robben; Oxford, Blackwell Publishing; S.19-22.

Meyer, M. 2010; Materializing morality: religious drug use in Amazonian popular Catholicism. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP). Verfügbar unter: www.neip.info

Ott, J. 1993; Pharmacotheon: Entheogenic Drugs, Their Plant Sources and History ; Washington, Natural Products.

Pacheco, Labate 2011-1; *Opening the Portals of Heaven: Brazilian Ayahuasca Music*; Münster, Lit-Verlag.

Panoff, M. und Perrin, M. 1982 [1975]; *Taschenwörterbuch der Ethnologie*; Berlin, Dietrich Reimer Verlag.

Pollak-Eltz, A 2001; *Kardecism (Kardecismo)*; in *The encyclopedia of African and African-American religions*; [Hsg.] Glazier, S. D 2001; New York, Routledge; S.169-172.

Richman, G. D. 1990-91; *The Santo Daime Doktrine: An Interview with Alex Polari de Alverga*; in *Shamans Drum Nr.22, Winter 1990-91*; verfügbar unter: <http://libertedusantodaime.free.fr/shamansdrumtext/index.php?page=ro0>

Scharf da Silva, I. 2004; *Umbanda: eine Religion zwischen Canomblé und Kardezismus*; Münster, Lit-Verlag.

Siegel, R. K. 1982; *Castanedas Privatapotheke*; in *Rausch und Realität: Drogen im Kulturvergleich*; Band 3; [Hsg.] Völger, Welck ; Reinbek bei Hamburg, Rowohlt; S.1256-1270.

Smith, J. Z. 1998; *Ritual und Realität*; in *Ritualtheorien: Ein einführendes Handbuch*; [Hsg.] Belliger, Krieger; Wiesbaden, Westdeutscher Verlag; S.213-226.

Tambiah, S. J. 1998; *Eine performative Theorie des Rituals*; in *Ritualtheorien: Ein einführendes Handbuch*; [Hsg.] Belliger, Krieger; Wiesbaden, Westdeutscher Verlag; S.227-250.

Turner, V. W. 1989 [1969]; *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*; Frankfurt am Main, Campus Verlag.

Van Gennep, A. 2005 [1999]; *Übergangsriten = (Les rites de passage)* Frankfurt/Main; Campus Verlag

Von Stuckrad, K. 2004; Was ist Esoterik: Kleine Geschichte des geheimen Wissens; München, C. H. Beck.

Weiss, G. 1987; Elementarreligionen: Eine Einführung in die Religionsethnologie; Wien, Springer Verlag.

Wernhart, K. R. 2002; Ethnische Seelenkonzepte; in Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft; [Hsg.] Figl, Klein; Würzburg, Königshausen & Neumann; S.45-60.

Wernhart, K. R. 2011; Säkularisierung – ein universaler Trend in den Religionen?: Gedanken aus kultur- und sozial-anthropologischer Sicht; in Religionen nach der Säkularisierung: Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag; [Hsg.] Futterknecht, Hödl; Wien, LIT-Verlag; S.43-53.

Zinser, H. 1997; Der Markt der Religionen ; München, Fink.

Znamenski, A. A. 2007; The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination; New York, Oxford University Press.

Zoller, R. 2012; Religion in Brasilien; in Handbuch der Religionen der Welt; [Hsg.] Porsche-Ludwig, Belleres; abrufbar unter:
http://www.bautz.de/bautzbautz/index.php?option=com_content&view=article&id=233:religion-in-brasilien&catid=70:handbuch-religion&Itemid=62

Internetquellen:

<http://www.sbwe.nl/index.html> 11.08.12

<http://aramaicdesigns.blogspot.co.at/2007/06/o-father-mother-birther-of-cosmos.html>
12.08.12

<http://www.nossairmandade.com/beings.php> 3.09.12

http://www.afamiliajuramidam.org/english/personal_accounts/jairo_carioca.htm 2.07.12

www.santodaimeportal.de 2.07.12

<http://www.santodaime.com/en/doctrine/history/> 20.08.2012

<http://www.sbwe.nl/index.html> 11.08.12

<http://www.eliezer.nl/> 11.08.12

<http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13688597.html> 3.09.12

Sonstige Quellen:

Encontro-Protokoll; Protokoll des Encontro 2011 – Talk about the Santo Daime church;

Hianario do Mestre Irineu; Edicao: Fevereiro 2008; Amsterdam, Ceu da Santa Maria

Santo Daime: Prayers for Star Works and Special Rituals; verfügbar unter:

<http://paibeiramar.org/Church/SDhymns.htm> 5.09.12

Bildquellen:

Abbildungen 1,2,3: Hashempour, M. M.

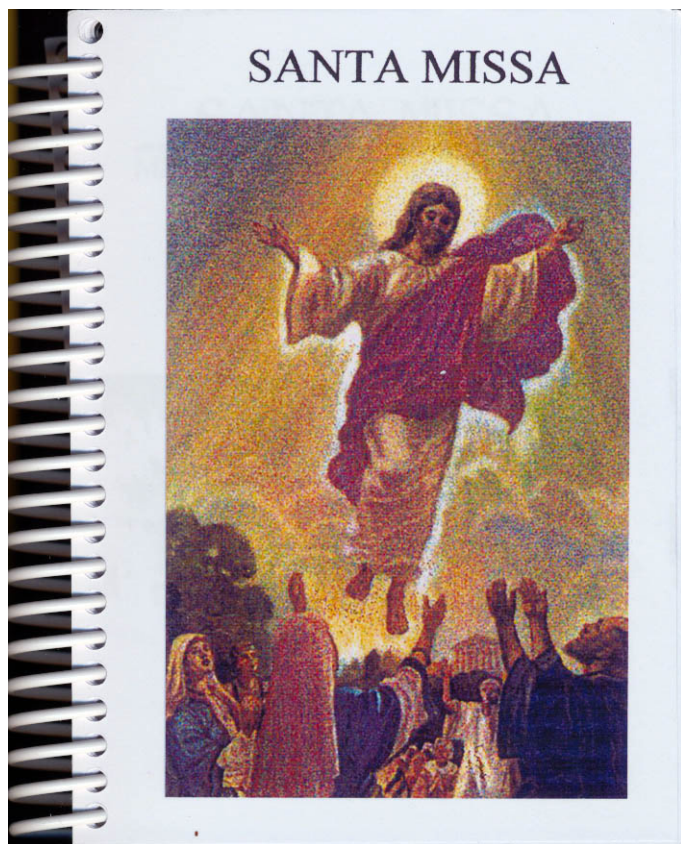
Abbildung 4: Arhitektarno projektiranje, Renata Kosnik s.p.

Titelbilder aus Hianario do Mestre Irineu

Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

8. Anhang

Santa Missa Hinario



<p style="text-align: center;">1</p> <hr/> <p style="text-align: center;">BELOVED LORD</p> <p> For the time you were in the world You have been called To the house of the Holy Mother For you, for you to present yourself</p> <p>Lady Holy Mother I came to present myself To attend to your call That you have sent for me</p> <p>Present yourself to your Father It's He who has sent for you Your time is completed That is for you to present yourself</p> <p>Oh my beloved Lord I came to present myself To attend to your call That you have sent for me (Cont.....)</p>	<p style="text-align: center;">1</p> <hr/> <p style="text-align: center;">SENHOR AMADO</p> <p> Para os tempos que estavas no mundo Mandaram te chamar Na Casa da Mãe Santíssima Para ti, para ti te apresentar</p> <p>Senhora Mãe Santíssima Eu vim me apresentar Atender Vosso chamado Que Vós me, que Vós me mandou chamar</p> <p>Te apresenta ao Vosso Pai Foi quem mandou te chamar Teu tempo completou Que é para ti, que é para ti te apresentar</p> <p>Oh! Meu Senhor Amado Eu vim me apresentar Atender Vosso chamado Que Vós me, que Vós me mandou chamar</p> <p style="text-align: center;">→</p>
--	---

Confess your crimes
From the world of illusion
To see if I can, to see if I can
To see if I can give forgiveness

The times I was in the world
From You Lord, nothing was lacking
Only I have offended so much
So much I have offended You Lord

The times I was in the world
With the protection of You Lord
Only I have offended so much
So much I have offended You Lord

Oh my beloved Lord
Most Sovereign Lord
Only I have offended you Lord
Only I have offended so much
Offended so much
And forgive me Lord

☆☆☆

Confessa os teu crimes
Do mundo de ilusão
Que é para ver se Eu posso,
para ver se Eu posso
Para ver se Eu posso dar o perdão

Os tempos que eu estive no mundo
De Vós, Senhor, nada me faltou
Só eu tanto ofendi, tanto ofendi
Tanto ofendi a Vós, Senhor

Os tempos que eu estive no mundo
Com a proteção de Vós Senhor
Só eu tanto ofendi, tanto ofendi
Tanto ofendi a Vós, Senhor

Oh! Meu Senhor Amado
Soberanitíssimo Senhor
Só eu tanto ofendi, tanto ofendi
Tanto ofendi a Vós, Senhor
Só eu tanto ofendi, tanto ofendi
E me perdoai, Senhor

☆☆

2

NOVEMBER TWO

Deliver your soul to God
And your body to the cold earth
May Jesus accompany you
Together with the Virgin Mary

You ask your friends
In the name of Jesus
That they say some prayers for you
At the foot of the Holy Cross

So many years you have lived
Now you go to retire
You go to attend to Our Father
He has sent for you

Here you found, here you left behind
The love you take with you
The doors of heaven open
For those who deserve

☆☆☆

2

DOIS DE NOVEMBRO

A tua alma entrega a Deus
E o teu corpo à terra fria
Jesus te acompanha
Junto com a Virgem Maria

Tu pedes aos teus amigos
Pelo nome de Jesus
Que te rezem umas preces
Lá no pé da Santa Cruz

Tantos anos que vivestes
Agora vais se retirar
Vai atender ao nosso Pai
Foi quem mandou te chamar

Aqui achou, aqui deixou
Levas contigo o amor
As portas do céu se abrem
Para quem for merecedor

☆☆

SUPPLICATORY FOR THE DEAD

It's twelve o'clock at night
 My brother has moved
 The sleep of eternity
 God from heaven has called you

It's one o'clock at dawn
 My brother has moved
 The sleep of eternity
 God from heaven has called you

It's two o'clock at dawn
 My brother has moved
 The sleep of eternity
 God from heaven has called you

It's three o'clock at dawn
 My brother has moved
 The sleep of eternity
 God from heaven has called you
 (Cont.....)

ROGATIVO DOS MORTOS

São doze horas da noite
 Meu irmão se mudou
 O sono da eternidade
 Deus do Céu quem te chamou

Uma hora da madrugada
 Meu irmão se mudou
 O sono da eternidade
 Deus do Céu quem te chamou

Duas horas da madrugada
 Meu irmão se mudou
 O sono da eternidade
 Deus do Céu quem te chamou

São três horas da madrugada
 Meu irmão se mudou
 O sono da eternidade
 Deus do Céu quem te chamou

→

It's four o'clock at dawn
 My brother has moved
 The sleep of eternity
 God from heaven has called you

It's five o'clock in the morning
 My brother has moved
 The sleep of eternity
 God from heaven has called you

It's six o'clock in the morning
 My brother has moved
 The sleep of eternity
 God from heaven has called you

It's seven o'clock in the morning
 My brother has moved
 The sleep of eternity
 God from heaven has called you

It's eight o'clock in the morning
 My brother has moved
 The sleep of eternity
 God from heaven has called you
 (Cont.....)

Quatro horas da madrugada
 Meu irmão se mudou
 O sono da eternidade
 Deus do Céu quem te chamou

Cinco horas da manhã
 Meu irmão se mudou
 O sono da eternidade
 Deus do Céu quem te chamou

São seis horas da manhã
 Meu irmão se mudou
 O sono da eternidade
 Deus do Céu quem te chamou

São sete horas do dia
 Meu irmão se mudou
 O sono da eternidade
 Deus do Céu quem te chamou

São oito horas do dia
 Meu irmão se mudou
 O sono da eternidade
 Deus do Céu quem te chamou

→

It's nine o'clock in the morning
My brother has moved
The sleep of eternity
God from heaven has called you

So many years you have lived
In the world of illusion
I implore God in Heaven
That He may give you
The Holy Grace

The Divine Star is coming
To illuminate you
I implore God in Heaven
That he may take you
To a good place

The Virgin Lady is coming
To accompany you
I implore the Virgin Mother
That she may take you
To a good place

☆ ☆ ☆

São nove horas do dia
Meu irmão se mudou
O sono da eternidade
Deus do Céu quem te chamou

Tantos anos que vivestes
No mundo da ilusão
Eu rogo à Deus do Céu
Que te dê o Santo Perdão

A Divina Estrela vem
Para ir te alumiar
Eu rogo a Deus do Céu
Que te bote em bom lugar

A Virgem Senhora vem
Para ir te acompanhar
Eu rogo à Virgem Mãe
Que te bote em bom lugar

☆

4

CELESTIAL MOTHER

3x I ask and implore
Oh! Celestial Mother
For whatever I have
It is you who gave to me
Oh! Celestial Mother

I ask and implore
Oh! Celestial Father
For whatever I have
It is you who gave to me
Oh! Celestial Father

I ask and implore
Oh! Celestial Mother
Give me the salvation
And take me to a good place
Oh! Celestial Mother

☆ ☆ ☆

4

MÃE CELESTIAL

3x Eu peço e rogo
Oh! Mãe Celestial
Que tudo enquanto eu tenho
É Vós é quem me dá
Oh! Mãe Celestial

Eu peço e rogo
Oh! Pai Celestial
Que tudo enquanto eu tenho
É Vós é quem me dá
Oh! Pai Celestial

Eu peço e rogo
Oh! Mãe Celestial
Que te dê a Salvação
E te bote em bom lugar
Oh! Mãe Celestial

☆

EQUIÔR

Equiôr Father calls me
Equiôr before him
Equiôr Father says to me
Equiôr I am happy

Equiôr Mother calls me
Equiôr Mother gives me
Equiôr Mother teaches me
To love those I should love

I live in this world
With pleasure and joy
Long live God in Heaven
And the ever Virgin Mary

Jesus Christ is our Father
Of great consolation
Help me in this world
And in the other give me the salvation
☆ ☆ ☆

EQUIÔR

Equiôr Papai me chama
Equiôr perante a si
Equiôr Papai me diz
Equiôr eu sou feliz

Equiôr Mamãe me chama
Equiôr Mamãe me dá
Equiôr Mamãe me ensina
Amar a quem eu devo amar

Eu vivo neste mundo
Com prazer e alegria
Viva Deus no Céu
E a Sempre Virgem Maria

Jesus Cristo é o nosso Pai
De grande consolação
Ajudai-me neste mundo
E no outro a Salvação

☆

EVERYONE WANTS TO BE SON

Everyone wants to be son
Of God of the creation
Why do you forget
To pray for your brother

My brother who moved
Left with joy
I implore God for him
And the ever Virgin Mary

Jesus Christ the Redeemer
I ask my forgiveness
For I shall never again forget
To pray for my brother

My brother who has left
From the world of sin
I implore God in Heaven
That he may be forgiven
☆ ☆ ☆

TODO MUNDO QUER SER FILHO

Todo mundo quer ser filho
De Deus da Criação
Porque que tu te esqueces
De rezar para o teu irmão

Meu irmão que se mudou
Saiu com alegria
Eu rogo a Deus por ele
E a Sempre Virgem Maria

Jesus Cristo Redentor
Eu peço o meu perdão
Que nunca mais hei de esquecer
De rezar para o meu irmão

Meu irmão que já saiu
Do mundo do pecado
Eu rogo a Deus do Céu
Que ele seja perdoado

☆

LADY MOTHER HOLIEST

Lady Mother Holiest
 Your son she has sent
 He is in front of the road
 For those who will accompany

For those who will accompany
 With faith and joy
 Into her Holy House
 She waits every day

She waits every day
 The Divine Father to call
 For in her Holy House
 All children shall arrive

All children shall arrive
 And she will receive all
 To give the Holy Glory
 To those who deserve

☆ ☆ ☆

SENHORA MÃE SANTÍSSIMA*

Senhora Mãe Santíssima
 O Vosso Filho, Ela mandou
 Está na frente da estrada
 Para quem Lhe acompanhar

Para quem Lhe acompanhar
 Com fé e alegria
 Para a Santíssima Casa dela
 Ela espera todo dia

Ela espera todo dia
 O Divino Pai chamar
 Para a Santíssima Casa dela
 Todos filhos lá chegar

Todos filhos lá chegar
 E Ela a todos receber
 Para dar a Santa Glória
 Àqueles que merecer

☆

* Hino recebido por Germano Guilherme

OH! MY ETERNAL FATHER

Oh! My Eternal Father
 You are Sovereign Lord
 You are King of heaven and earth
 A Father Creator

Oh! Virgin Mother
 You are Sovereign Lady
 Queen in heaven and on earth
 Oh! Mother Creator

Oh! My Eternal Father
 You are Sovereign Lord
 Forgive me my sins
 Oh! Powerful Father

Oh! Virgin Mother
 You are Sovereign Lady
 Forgive me my faults
 Oh! Powerful Mother

Oh! My Eternal Father in Heaven
 Jesus Christ the Saviour
 Was born of the Virgin Mary
 Suffered for Your Love

☆ ☆ ☆

OH! MEU PAI ETERNO

Oh! Meu Pai Eterno
 É Soberano Senhor
 É Rei no Céu e na Terra
 Um Pai Criador

Oh! Virgem Mãe
 É Soberana Senhora
 Rainha no Céu e na Terra
 Oh! Mãe Criadora

Oh! Meu Pai Eterno
 É Soberano Senhor
 Me perdoai os meus pecados
 Oh! Pai Criador

Oh! Virgem Mãe
 É Soberana Senhora
 Me perdoai as minhas culpas
 Oh! Mãe Poderosa

Oh! Meu Pai Eterno do Céu
 Jesus Cristo Salvador
 Nasceu de Maria Virgem
 Sofreu por Vosso Amor

☆

FAREWELL

I say goodbye to my brothers
 Because I am going to present myself
 I go happy and satisfied
 My Father will com fort me

I am going with much joy
 Because Mother has called me
 And who has given me this truth
 I our Father Creator

I cannot take you along
 Because I do not have the power
 To follow the truth
 One has to understand

To not follow the truth
 You do not heed to pray.
 All of us have the certainty
 Of leaving this world

☆ ☆ ☆

DESPEDIDA

Me despeço, meus irmãos
 Porque vou me apresentar
 Vou alegre e satisfeito
 Para meu Pai me consolar

Eu vou com muita alegria
 Porque Mamãe me chamou
 E quem me deu esta verdade
 Foi o nosso Pai Criador

Eu não posso vos levar
 Porque não tenho poder
 Para seguir a verdade
 É preciso compreender

Para não seguir a verdade
 Não é preciso rezar
 E todos nós temos a certeza
 Deste mundo se ausentar

☆

I STEPPED ON THE COLD EARTH

I stepped on the cold earth
 In it I felt warmth
 It is She who gives me the bread
 My Mother who created us

My Mother who created us
 And gives me all the teachings
 The matter I deliver to Her
 And my spirit to the Divine

With the blood of my veins
 I made my signature
 My spirit I deliver to God
 And my body to the grave

My body in the grave
 Neglected in the dew
 Somebody says my name
 Some time in thought.

†

PISEI NA TERRA FRIA

Pisei na terra fria
 Nela eu senti calor
 Ela é quem me dá o pão
 A minha Mãe que nos criou

A minha Mãe que nos criou
 E me dá todos ensinios
 A matéria eu entrego a Ela
 E o meu espírito ao Divino

Do sangue das minhas veias
 Eu fiz minha assinatura
 O meu espírito eu entrego a Deus
 E o meu corpo à sepultura

Meu corpo, na sepultura
 Desprezado no relento
 Alguém fala em meu nome
 Alguma vez, em pensamento

†

Zusammenfassung/Abstract

Ayahuasca als Sakrament spielt auch in Europa eine wichtige Rolle bei immer mehr religiösen Gruppen. Diese mögen als am ersten Blick als sonderbare Kuriositäten in der so genannten westlichen Welt erscheinen.

Diese Arbeit behandelt das Santa Missa-Ritual, der größten der international agierenden Ayahuasca-Kirche Santo Daime, so wie es in den Niederlanden praktiziert wird – ein Ritual, das seinen Ursprung in der Begräbniszeremonie der Religionsanhänger hat und mit der Zeit zu einer regelmäßigen Arbeit für die Verstorbenen transformiert wurde - und zeigt am rituellen Umgang mit dem Tod und einigen kosmologischen Konzepten der Kirchenanhänger, dass deren Religionsausübung in vielen Aspekten gar nicht so untypisch fürs moderne Europa ist. Die Angst vor dem Tod wird gezähmt und in Konzepte transformiert, mit denen die Anhänger der Doktrin arbeiten können, um Einfluss auf das Jenseits zu nehmen.

Abstract:

Ayahuasca is playing an increasingly important role in the practice of religious groups in Europe. These groups may appear as oddities in the so called western world.

This paper is about the Santa Missa-Ritual of the largest international ayahuasca-church Santo Daime, as it is practiced in the Netherlands – a ritual that originated from a funeral-rite and transformed to a work to support the dead - and will show that the ways the followers of this religion treat death and their cosmologies aren't that untypical for modern day Europe. The terror of death becomes domesticated through the ritual and transformed into concepts the followers of the doctrine can handle to influence the afterlife.

Lebenslauf von Mir Mehrdad Hashempour

Geburtsdatum: 21.09.1981

Geburtsort: Babol/Iran

Staatsbürgerschaft: Österreich

Bildungsweg:

Seit 2001 Student der Kultur- u. Sozialanthropologie an der Uni Wien, mit Schwerpunkten Religionsanthropologie und islamischer Mystik.

1997 – 2001 Bundesrealgymnasium Rahlgasse 1060 Wien mit erfolgreicher Matura

1989 – 1997 Katholisches Privatgymnasium „Mater Salvatoris“ 1070 Wien, Volksschule und Unterstufe

Berufserfahrung

2004 – 2012 Tabaktrafik Hashempour 1070 Wien, Mariahilferstraße
Stellvertretender Geschäftsführer

2006-2008 Journalistische Tätigkeit beim Magazin „frei:h“ für den Community-Tv-Sender Okto.

2001-2004 Verschiedene Jobs in Gastronomie, Verkauf und Marktforschung

Fremdsprachen:

Deutsch, Persisch und Englisch in Wort und Schrift

Französisch und Hindi auf Anfängerniveau