

quia et is qui summum locum ascendere nititur, gradibus vel passibus, non autem saltibus elevatur.»

<sup>2</sup> G. de Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno* (Bari 1979) S. VI.

<sup>3</sup> Zu einem ersten methodologischen Hinweis vgl. D. Pizzuti-P. Giannoni, *Fede popolare* (Turin 1979); vgl. auch die Übersicht von B.M. Bosatra, *Recenti miscellanea sulla religione popolare: La Scuola cattolica* 110 (1982) 65-84; 300-313.

<sup>4</sup> Zu einer allgemeinen Information und zu den Forschungsergebnissen vgl. neben dem erwähnten Werk von Pizzuti-Giannoni auch die treffenden methodologischen Bemerkungen von C. Russo, *La religiosità popolare nell'età moderna. Problemi e prospettive*, in: *Problemi di storia della chiesa nei secoli XVII-XVIII* (Neapel 1982) 137-1909.

<sup>5</sup> Vgl. A. Longhitano, *Le relazioni «ad limina» della diocesi di Catania (1640-1646): Synaxis* 2 (1984) 281-446.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

## GIUSEPPE RUGGIERI

1940 geboren. Derzeit Professor für Fundamentaltheologie am Studio Teologico S. Paolo in Catania. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Redakteur der Zeitschrift «Cristianesimo nella storia» (Bologna). Veröffentlichungen u.a.: *La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale* (Turin 1980). Anschrift: Villaggio S. Agata, Zona B 26 B, I-95121 Catania, Italien.

Osmar Erwin Gogolok

## Pastorale Aspekte der Volksreligion in Brasilien

### 1. Volksreligiosität

Die Wahl eines zivilen Präsidenten nach 20 Jahren Militärregime ließ das brasilianische Volk Anfang 1985 ein Freudenfest feiern. Als der gewählte Präsident, Tancredo Neves, vor seiner Amtseinführung erkrankte und mit dem Tode rang, war das brasilianische Volk im Gebet um seine Gesundheit geeint. Die Unterschiede der Religionen und Konfessionen hatten in diesem historischen Moment keine Bedeutung. Ganz Brasilien flehte um die Errettung dieses Symbols ihrer Hoffnungen. Stätten afro-brasilianischer Kulte wurden vor dem Hospital errichtet, in dem Tancredo mit dem Tod rang. Bittmessen wurden gehalten. Katholiken knieten neben Spiritisten. Bußkreuze und Rosenkranzgebete, Opfer für Oxalá und Beschwörungen störender kosmischer Energien zeugten von einer so starken Religiosität, daß die Amtsträger der Religionen und Konfessionen überrascht waren. Als der Tod eintrat, fürchteten sie Enttäuschung und

waren um religiöse Deutungen bemüht. Der Rabbiner in São Paulo erklärte: «So wie Mose wurde Tancredo auf die Höhe des Berges geführt und durfte das Gelobte Land schauen.»<sup>1</sup> Die Brasilianische Bischofskonferenz wies darauf hin, daß die menschlichen Ereignisse im Licht des Glaubens gesehen werden müssen – was das betende Volk einen ganzen Monat lang getan hatte – und erklärte: «Diese lange und leidvolle Vigil der ganzen Nation offenbarte und festigte die Einheit Brasiliens in einem Glauben, in einem Herzen und den überzeugenden und überzeugten Glauben im Gebet für den Kranken und für Brasilien.»<sup>2</sup>

Der Anthropologe Ruben César Fernandes deutete das spontane religiöse Phänomen: «In dieser Krise gewann das gleiche Gebet einen umfassenderen Sinn. Das Individuelle – Tancredo – und das Kollektive – Brasilien – wurden geeint. Die Menschen beten gleichzeitig für Tancredo und für Brasilien und nehmen so die Todeskämpfe des «Brasilianerseins» auf sich.»<sup>3</sup>

Der Soziologe Pedro de Oliveira zeigte auf, daß Religion keine Angelegenheit bloß für die Landbewohner ist, sondern auch für Städter bedeutsam bleibt. Die in der Stadt ins Private zurückgedrängte Religiosität bedarf nur eines Ereignisses als Katalysator, um wieder spontan aufzublühen<sup>4</sup>. Der Hinweis vieler verunsicherter Kommentatoren auf Magie und Mystizismus geht an dieser historischen Äußerung von Volksreligiosität vorbei. Es handelt sich um die ge-

meinsame Bewältigung eines bedrohenden Ereignisses, um Kräfte des Überlebens, des Widerstandes, um ganzheitliche Sinnggebung aus einer vorhandenen sozio-religiösen Identität.

## 2. «Religion des Volkes»

Die Werte der Volksreligiosität werden von der Institution Kirche in Lateinamerika anerkannt und im Zusammenhang mit der Evangelisierung als Aufgabe und Herausforderung verstanden (Puebla Nr.444-469; Evangelii nuntiandi 48). Ein Versuch einer Analyse und Interpretation dieser Texte liegt von einem brasilianischen Autor vor<sup>5</sup>. Eine offene, positive Grundhaltung gegenüber der Religion des Volkes zeigte eine Einzelbefragung von Pastoralträgern im Nordosten Brasiliens. Man ist bemüht, den oft negativ besetzten Begriff der «Volksreligiosität» durch den Begriff «Religion des Volkes» zu ersetzen. Die Frage nach dem pastoralen Wert dieser Religion wird als überholt angesehen. Gegen eine voreilige Problematisierung werden eigene positive Erfahrungen und der Hinweis auf das Ernstnehmen des Volkes Gottes in einer integralen Pastoral angeführt. Es handle sich um eine der wichtigsten Linien der Pastoral. Es gebe schon einmal Konflikte oder Spannungen zwischen dem Klerus und den Pastoralträgern der Volksfrömmigkeit. Die früher häufiger anzutreffende abwertende Haltung ist weitgehend Respekt und einer gewissen Begeisterung gewichen. Je stärker die kirchlichen Aspekte in den Basisgemeinden zum Tragen kommen, desto stärker stößt man auf religiöse Elemente des Volkes. Die aus der Option für die Armen entstandenen «Kleinen Kommunitäten» oder «Comunidades de inserção» der Ordensleute am Rande der bisherigen offiziellen Ordens- und Kirchenstrukturen begegnen in den Slums der Religion des Volkes, sehen sich auch in ihren religiösen Formen hinterfragt, entdeckten neu die Einheit von Glaube und Leben. Untersuchungen und Weiterbildungsseminare ließen diese Impulse für eine erneuerte Pastoral vielfach wirksam werden.

Die Brasilianische Bischofskonferenz hat durch ihre Liturgiekommission eine umfangreiche Bibliographie zur Volksreligiosität als pastorale Handreichung veröffentlicht. Sie verweist auf die Impulse von Medellín und sieht das Anliegen von Puebla nochmals bekräftigt. Die 216 angeführten Titel zu afro-brasilianischen Kulturen zeigen, daß hier im wissenschaftlichen

Bereich erhebliche Vorarbeiten geleistet worden sind. Die Studien zum Spiritismus sind mit 121 Titeln auch recht breit gestreut. Recht knapp werden die Arbeiten zu indianischen Religionen aufgelistet. Eines eigenen Kapitels bedürften die Volksmedizin und die Musik<sup>6</sup>. Aus Anlaß des 20jährigen Jubiläums der Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie wurde in Fortaleza/Ceará unter der Verantwortung der Regionalgruppe Nordeste 1 der Brasilianischen Bischofskonferenz 1984 ein Seminar über «Volksreligiosität und Liturgie» durchgeführt. Die Bischöfe und andere Pastoralträger erfahren, daß in den Äußerungen der Religion des Volkes Kirche stärker gegenwärtig wird als in vielen offiziellen liturgischen Akten. Die Übereinstimmung von Glaube und Leben, das Zeugnis des Volkes fordern eine Änderung des Standortes. Die Weisheit des Volkes als religiöse Kategorie wird neu entdeckt. Sie wirkt ermutigend auf die bisherigen Träger der Pastoral. Es fiel deshalb den Bischöfen schwer, den für die Emanzipation der schwarzen Bevölkerung engagierten Gruppen eine Absage der Ritenkongregation zu vermitteln mit der Begründung, daß die «Missa dos Quilombos» (Messe der Wehrdörfer der Sklaven) und die volksnahe «Messe vom Land ohne Übel» (Missa da Terra sem Males) die Grenzen der Liturgievorschriften überschreite<sup>7</sup>.

## 3. «Caminhada»

Wird das biblische Ereignis des Exodus als Norm pastoralen Handelns gesehen, «nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geist»<sup>8</sup>, muß das Auf-dem-Wege-Sein seinen Ausdruck finden. In der «Caminhada» wird ein solches mit neuem Leben erfülltes, signifikantes Zeichen der Religion des Volkes praktiziert. Es handelt sich um eine Form der Prozession, in der das Miteinander unter einem Leitgedanken auf ein gemeinsames Ziel hin besonders charakteristisch ist. Der Begriff Prozession wird vermieden, da er von Traditionen der offiziellen Religion stark besetzt ist. Man spricht von der «Caminhada» der Buße, der Solidarität, des Sieges, der Befreiung, des Dankes.

Bei der «Caminhada der Buße», die an einigen Orten monatlich stattfindet, sammelt sich die Bevölkerung des Wohnviertels, um gemeinsam in Gebet, Gesang und Reflexion zur Kirche zu ziehen. Vor der Kirchentür bittet die Gemeinde um Vergebung und Einlaß. Es wird zwischen der

«Kleinen» und der «Großen Caminhada» unterschieden. Große Caminhadas fanden als «Dankbegehung» beim Einsetzen der Regenzeit im Nordosten nach den vielen Jahren der Dürre statt. Beim Abschluß eines Kirch- oder Kapellenbaus gehen benachbarte Gemeinden in einer durch Gesänge, spontane Gebete und Reflexionspausen gestalteten Caminhada zu dem Fest. Es finden ähnlich gestaltete Gegenbesuche als Danksagung statt.

Zur Wahlzeit unter dem Militärregime bildete das Volk spontan Caminhadas, die vom Versammlungsplatz zur Kirche führten und dort mit Gebet und Gesang endeten. Wieweit diese Form im jetzigen Demokratisierungsprozeß beibehalten wird, ist bei den personenbezogenen Wahlkämpfen nicht zu übersehen. Die Gefahr der Vereinnahmung durch Politiker oder eine Partei wird gesehen. Es bedarf sicher einer für alle Beteiligten bedeutsamen politischen Ausgangslage, wie sie jetzt wohl die Forderung nach einer Beteiligung des Volkes an einer Verfassunggebenden Versammlung (*Constituinte*) darstellt.

Vor kurzem zogen in einer Großstadt des Nordostens aus Anlaß des Festes des Apostels Judas Thaddäus, der auch in den afrikanisch geprägten Kulturen eine Rolle spielt, zwei Gruppen von Gläubigen aus ihren Wohnbezirken auf die katholische Pfarrkirche zu. Die eine Gruppe war geprägt von Anhängern des Candomblé-Kultes, eine «Mãe-de-Santo» (Priesterin) war dabei, die andere Gruppe war von kirchlich orientierten Christen geprägt. Vor der Kirche trafen die beiden «Caminhadas» aufeinander und zogen gemeinsam zum Gottesdienst in die Kirche. Die Fürbitten wurden abwechselnd, ein eindrucksvolles Schlußgebet von der «Mãe-de-Santo» gesprochen.

Die bisherige Bekämpfung afrikanischer Kulte und damit eine Abwanderung des Volkes in den Umbanda-Kult, weicht langsam einem Bemühen um Begegnung und Dialog. Der Reichtum afrikanischer Riten wird als mögliche Bereicherung im liturgischen Raum gesehen. Die Angst vor der Gefahr eines billigen Synkretismus herrscht noch vor. Erfahrungen aus dem westafrikanischen Raum, z.B. bei den Beerdigungsriten, werden mit Interesse beobachtet.

#### 4. Wallfahrt

Wie die «Caminhada» den heimatlichen Raum mit religiösem Leben erfüllt und organisiert, so

ist die Wallfahrt räumlicher Ausdruck einer Suche nach einem anderen religiösen Bezugspunkt, der von sich selbst wegführt auf ein religiöses Zentrum hin. Der Bezugsrahmen von Haus, Hof und Familie wird verlassen, um sich in der Wallfahrt eine neue religiöse Lebensquelle zu erschließen<sup>9</sup>. Raum und Weg spielen dabei eine besondere Rolle. Für die gegenseitige Beziehung von Raum und Wallfahrer/Wallfahrtsort bedürfte es gerade für den Nordosten Brasiliens einer eigenen religionsgeographischen Untersuchung.

Im Gegensatz zu den Pilgerfahrten (*peregrinações*) offizieller kirchlicher Institutionen für bürgerliche Kreise, die ins portugiesische Fatima und bis ins «Heilige Land» führen, sind die Wallfahrten (*romarias*) ein genuiner Ausdruck der Religion des Volkes<sup>10</sup>. Der Ursprung der Wallfahrtsorte im Inneren Brasiliens geht meist auf Bedürfnisse dieses Volkes zurück, so vor allem im «Bandeirante-Zyklus» des 17. Jahrhunderts, im «Mineiro-Zyklus» des 18. und im «Sertanejo-Zyklus» des ausgehenden 18. Jahrhunderts bis zur Epoche der Romanisierung im 19. Jahrhundert<sup>11</sup>. Dabei kommt neben den Heiligenfiguren oder Marien- und Christusdarstellungen der Gestalt des Volksheiligen, sei es als Eremit oder auch als Ratgeber (*conselheiro*), «Heiler» eine kristallisierende Funktion zu. Das Volk selbst schuf und gestaltete sich diese religiösen Zentren. Zwei Wallfahrtsorte im Nordosten Brasiliens haben überregionale, ja nationale Bedeutung: Canindé mit der Verehrung des hl. Franziskus von den Wundmalen (São Francisco das Chagas) und Juazeiro mit der Verehrung der Schmerzhaften Frau (Nossa Senhora das Dores) und der prägenden Gestalt des «Padre Cícero». Juazeiro wurde von der Hierarchie der Kirche als Wallfahrtsort zunächst bekämpft, später toleriert, heute akzeptiert. Das hängt mit der für die Amtsträger schwer zugänglichen Gestalt des «Padre Cícero» zusammen. Dieser hatte als Pfarrer viel für die sozioökonomische und religiöse Entwicklung des kleinen Örtchens getan. Er wurde schließlich vom Volk als ihr Helfer in allen Lebenslagen verehrt. Über die Deutung eines «Hostienblutens» kam es zum Konflikt mit der Hierarchie. Eine Suspendierung vom Amt war die Folge. Für das Volk waren schon in dieser Zeit die Streitigkeiten unverständlich. Für sie wurde der Priester zum heiligmäßigen «Patriarchen», der höchste Verehrung genießt. Eine Neubewertung seines Wirkens und seiner Wirkung bricht sich in kirchlichen Kreisen langsam

Bahn. Das «Zentrum für Religionspsychologie» in Juazeiro leistet entsprechende Grundlagenarbeit und Bewußtseinsbildung. Die volkstümliche Publikation «Wie Padre Cícero die Dürre bekämpfen wollte» wurde in Zusammenarbeit mit dem Dienst für Dokumentation und Volksinformation der Regionalgruppe Nordeste 2 der Brasilianischen Bischofskonferenz herausgegeben<sup>12</sup>. Religionspsychologische Forschungen zeigen ein differenzierteres Bild der Wallfahrten nach Juazeiro und der Verehrung des Padre Cícero<sup>13</sup>.

### 5. *Canindé*

Im «Vieleck der Dürre» (Polígono das Secas) im Nordosten Brasiliens liegt der Wallfahrtsort Canindé. Ein Kirchbau wurde 1775 begonnen, aber erst nach den Dürrejahren von 1777 und 1792 weitergeführt und schließlich unter dem Namen «Sankt Franziskus von den Wundmalen» 1795 vollendet. Vor allem für die Bedürfnisse des Ortes und der dürregeplagten Umgebung konzipiert, wandelt sich die Kirche mit der Aufstellung der großen Statue des hl. Franziskus um 1796 zum religiösen Zufluchtsort für die Bevölkerung der weiteren Umgebung in ihren Nöten.

Die Verehrung des hl. Franziskus von den Wundmalen, die auf Einflüsse der Tertiären des Franziskanerkonvents Recife zurückgeht, muß den Vorstellungen und Erfahrungen der leidgeprüften Bevölkerung entsprochen haben. Das Ausgeliefertsein an die vom Menschen nicht beeinflussbare Natur erhält in dem der Gnade Gottes sich ausliefernden Franziskus seine sinngebende Gestalt. Der Gedanke der Naturverbundenheit scheint weniger wirksam gewesen zu sein als der Gedanke an die legendenumwobene Geburt und den begnadeten Tod des Heiligen<sup>14</sup>. Der Habit oder mindestens das Zingulum sind als Symbole der Buße heute bei vielen Wallfahrern gebräuchlich.

In der Romanisierungsphase Brasiliens wurde die Bruderschaft, die das Heiligtum verwaltete, durch ein Interdikt (1888-1889) gezwungen, es der Diözese Fortaleza zu übergeben. Diese setzte 1898 Kapuziner und ab 1923 Franziskaner für die seelsorgliche Betreuung der Wallfahrer ein. Die finanzielle Verwaltung liegt bei der Diözese. Die religiösen Bemühungen der Ordensleute in Sakramentenspendung und Wortverkündigung können mit dem guten Willen der Wallfahrer rechnen. Sie wollen ja ihr Versprechen einlösen, für die erlangten Erhörungen danken und um

Gnade bitten. Das Wort Gnade (*graça*) wird neben dem Begriff Wunder von den Wallfahrten gebraucht. Auf den Danksagungstafeln im «Haus der Wunder» (Casa dos Milagres, von den Ordensleuten gebaut, ist viel von wunderbaren Erhörungen zu lesen. Die zahllosen «Ex-Votos» weisen auf Heilungen hin, die man dem hl. Franziskus von den Wundmalen zuschreibt. Wieweit sich hier im Volksmund der Gebrauch des Wortes «Gnade» auf Druck der offiziellen Kirche durchgesetzt hat oder aus einer eigenen Theologie des Volkes entstanden ist, müßte näher untersucht werden. Trotz intensivem pastoralem Einsatz, vor allem während der Festzeit im Oktober, wo über 100.000 Wallfahrer in dem Städtchen versammelt sind, bleibt eine gewisse Unsicherheit von seiten der Pastoralträger spürbar. Die Frage stellt sich den Beteiligten und Verantwortlichen bei stetig wachsenden Wallfahrerzahlen, – eine halbe Million waren es im Jahre 1985 –, ob man den von der offiziellen Kirche angebotenen Formen und Möglichkeiten der sich hier ereignenden Religion des Volkes nahekommt<sup>15</sup>.

Im Jahre 1985 wurde in der Festzeit auf «Caminhadas» der 44 umliegenden Kapellengemeinden zurückgegriffen. Damit sollte auch die religiöse Beteiligung der sehr ausgedehnten Pfarrgemeinde garantiert werden. Die speziellen Messen für bestimmte Gruppierungen unter den Gläubigen wie Kraftfahrer, Bauern, Rinderhirten (Vaqueiros) und Lautensänger (Violeiros) wurden intensiver gestaltet. Die aktive Beteiligung des Erzbischofs von Fortaleza, Kardinal Aloisio Lorscheider, und seiner Weihbischöfe wurde von den Wallfahrern als ermutigendes Zeichen erfahren.

Das Zentrum für franziskanische und pastorale Studien in Lateinamerika (CEFEPAL = Centro de Estudos Franciscanos e Pastorais para a América Latina) hält seit 1979 jährlich Studientage in Canindé ab unter dem symbolhaften Namen «Mandacaru», einem immergrünen Kaktus im dürregeplagten Nordosten. Das Hören auf die Stimme des gläubigen Volkes und die Begegnung mit diesem Volk wurde von den teilnehmenden Ordensleuten als immer bedeutsamer erfahren. Die Option der Ordensleute für die Armen wurde neu entdeckt. Ein Lernprozeß wurde durch das Volk ausgelöst<sup>16</sup>.

Die Gründung eines «Studienzentrums für Volkskultur Canindé» und das 2. Internationale Kolloquium unter dem Thema: «Wundertäter,

Propheten und Heiler: Glaube – Gesundheit – Macht» vom 19. bis 22. September 1985 in Canindé<sup>17</sup> zeigen auch das Interesse und Bemühen anderer Wissenschaften, den Glauben des Volkes als Einheit zu erforschen<sup>18</sup>.

### Schlussbemerkung

Abschließend seien einige Thesen zur Religion des Volkes genannt, die eine integrale Pastoral als situativen Kontext zu berücksichtigen hat:

1. Die Religion bietet dem Volk Formen des Denkens und Sagens, um seine Lebenserfahrungen in Geburt und Tod, Naturereignis und Leid auszudrücken.

2. Die gesellschaftlichen Institutionen werden als nicht vorhanden oder als versagend erfahren.

3. Leiderfahrungen wie Krankheit, Hunger, Arbeitslosigkeit, Gewalt stellen einen großen Teil der Anlässe dar, zu denen Gelübde gemacht werden.

4. Die Beziehungen zum Heiligen werden als persönlicher, affektiver Kontakt erfahren, der sich auch in Enttäuschung äußern kann.

5. Gottes Gerechtigkeit wird nicht in Frage gestellt. Das Leid wird als Prüfung oder Strafe interpretiert.

6. Religion als Ganzes wird als Kraft zum Überleben und Widerstand gegen kulturelle und politische Vorherrschaft begriffen.

<sup>1</sup> Vgl. Veja, 1.5.1985, S. 66.

<sup>2</sup> O São Paulo, 26.4.1985: «Esta longa e sofrida vigília de toda a Nação revelou e estreitou a união do Brasil 'numa só alma e num só coração' e a fé sincera e confiante, através das orações pelo enfermo e pelo Brasil.»

<sup>3</sup> Tribuna da Imprensa, 23.4.1985: «Nesta crise, a mesma reza ganhou um sentido mais amplo. O individual – Tancredo – e o coletivo – o Brasil – foram unificados. As pessoas rezam por Tancredo e pelo Brasil ao mesmo tempo, assumindo as agonias de «ser brasileiro».

<sup>4</sup> Vgl. Jornal do Brasil, 13.4.1985.

<sup>5</sup> Helcion Ribeiro, *Religiosidade Popular na Teologia Latino-Americana* (São Paulo 1984).

<sup>6</sup> CNBB, *Bibliografia sobre religiosidade popular: Estudos da CNBB Nr. 27* (São Paulo 1981).

<sup>7</sup> *Congregação para o Culto Divino: CNBB - Comunicação Mensal*; Jahrg. 34, Nr. 392, 31.8.1985, 948.

<sup>8</sup> Sebastião Armando G. Soares: *O Povo Bíblico. Referência para a nossa Caminhada - Cantar o Passado é anunciar o Futuro: Perspectivas Teológico-Pastorais*, Instituto de Teologia de Recife, Nr. 1, 1985.

<sup>9</sup> Vgl. Elisabeth Romer u. Abraham A. Moles: *Psychologie de l'espace* (Casterman 1978); Murilo de Sá Barreto: *Ascese nas estradas em busca do Lugar Santo: A vida em Cristo e na Igreja*. *Revista de Liturgia* Nr. 47, 1981.

<sup>10</sup> Vgl. Pierre Sanchis: *Festa e Religião Popular - As Romarias de Portugal*: *Revista Vozes*, Mai 1979, Nr. 4, 245-258.

<sup>11</sup> Riolando Azzí: *As Romarias no Brasil*: *revista Vozes*, Mai 1979, Nr. 4, 279-294.

<sup>12</sup> Centro de Psicologia de Religião/SEDIPO, *Como Padre Cícero queria combater a Seca* (Juazeiro/Recife 1980).

<sup>13</sup> A. Dumoulin/Th. Stella Guimarães, *Romaria em Juazeiro e a Devocão ao Padre Cícero: A vida em Cristo e na Igreja*, *Revista de Liturgia*, Nr. 65, Sept.-Okt. 1984, 11-27.

<sup>14</sup> Venâncio Willecke, *São Francisco dos Chagas de Canindé - Resumo Histórico* (Canindé 1973 27ff).

<sup>15</sup> Marcelino Cantalice, *São Francisco de Canindé em 1980: Notícias da Província Franciscana de S. Antônio do Brasil*, Jahrg. XXVII, Nr. 10, Okt. 1980, 5f.

<sup>16</sup> Fernando Schnittker, *CEFEPAI - Mandacaru*, 4. Kursum, 12.-27.7.1984 in Canindé (Manuskript).

<sup>17</sup> 2. *Jornada Internacional «Religião e Saúde»*: Profetas, Curandeiros e Taumaturgos: Fé, Saúde e Poder.

<sup>18</sup> Vgl. Adalberto de Paula Barreto: *La Médecine Populaire dans le Sertão du Ceará aujourd'hui* (Lyon 1985 - Manuskript).

### OSMAR ERWIN GOGOLOK

1933 in Friedenschütte, Oberschlesien, geboren. Mitglied der Nordostbrasilianischen Franziskanerprovinz vom hl. Antonius (Recife). 1959 Priesterweihe. Studium der Germanistik, Philosophie und Geographie. Leiter des Instituts für Brasilienkunde/Instituto de Brasilologia, Mettingen. Redakteur der Zeitschrift «Brasilien-Dialog». Veröffentlichung: *Slums im Nordosten Brasiliens. Favelas als stadtgeographisches Problem* (Mettingen 1980). Anschrift: Institut für Brasilienkunde, Sunderstraße 15, D-4532 Mettingen.