

Estudos Bíblicos 24 (1989) 30–40; Ivone Gebara, *Cristologia Fundamental*, in: Revista Eclesiástica Brasileira 48 (1988) 259–272; Maria C. Bingemer, *Jesucristo y la salvación de la mujer*, in: Aportes para una teología desde la mujer, Madrid 1988, 80–93; dies., *O segredo Feminino do Mistério*, Petrópolis 1991; A. M. Tepedino, *Jesus e a recuperação do ser humano mulher*, in: Revista Eclesiástica Brasileira 48 (1988) 375–379; dies., *As discípulas de Jesus*, Petrópolis 1990.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Peter Schönhöffer

Die Menschen afrikanischer Abstammung und die Kirche

Offene Wunden, Narben und Hoffnungen

Afonso Maria Ligorio Soares

I. Das Drama der brasilianischen Sklaven und die afrikanische Identität

Vor kurzem hat die brasilianische Presse die Ergebnisse einer Untersuchung veröffentlicht, welche den nach Vorgaben der UNO für Brasilien ermittelten „Index der menschlichen Entwicklung“ [I.D.H.] (69. Stelle in der Rangliste der durchschnittlichen Lebensqualität) in Bezug setzte zu den Zahlen der vom Brasilianischen Institut für Geographie und Statistik [IBGE] durchgeführten Nationalen Untersuchung zur Erhebung des Bestandes an Wohnungen. Professor Marcelo Paixão von der Bundesuniversität Rio de Janeiro hat unter Verwendung der Methode des Programms der Vereinten Nationen für die Entwicklung festgestellt, dass der „Index der menschlichen Entwicklung“ für die brasilianischen Weißen, wenn man ihn gesondert betrachtet, auf Position 46 kommt (was „hochentwickelt“ bedeutet), während die Menschen afrikanischer Abstammung auf Position 101 abfallen.¹ Dass Brasilien den Familien afrikanischer Abstammung unter sozialem Aspekt soviel schuldet, ist verflochten mit seiner nationalen Geschichte. Brasilien ist das große Importland im Handel mit Negersklaven: 38,1 Prozent der Afrikaner, die in die verschiedenen Teile Amerikas kamen, waren für die damalige portugiesische Kolonie bestimmt.

Dieser unermesslich große Bevölkerungsanteil an Sklaven und solchen, die kein Bürgerrecht hatten, ist tonangebend für die Zustände in der ganzen Geschichte

der Kolonie und des Kaiserreiches. In der ersten Volkszählung Brasiliens (1571) sind von den 52 Millionen Einwohnern 28 Millionen (53,8 Prozent) afrikanische Sklaven, und 14 Millionen sind Angehörige der Urbevölkerung (die aber bereits integriert sind). Die restlichen 10 Millionen Menschen sind entweder Kinder einer mit einem Portugiesen verbundenen indigenen Mutter oder aber Portugiesen. Die Volkszählung von 1817 verzeichnet noch eine Mehrheit von Negerklaven innerhalb der Gesamtbevölkerung. Und zwar, ohne die freigelassenen Schwarzen und die in „Quilombos“ lebenden Menschen afrikanischer Abstammung und die Mestizen eigens zu zählen: So sind wir eine Nation, die zum größten Teil ihrer Geschichte aus einer Bevölkerung besteht, die mehrheitlich in Gefangenschaft lebt, die unterjocht ist durch ein Regime der Sklavenhaltung; eine nicht-brasilianische Bevölkerung.

Und selbst die Abschaffung des Sklavenhandels Ende des 19. Jahrhunderts war voller Widersprüche. Zwei Gruppen kämpfen für die Abschaffung: Die Emanzipationisten, die bloß am Ersatz von Arbeitskräften durch Einwanderer interessiert sind, damit Brasilien modernisiert werden könne, und die Abolitionisten, die für die Abschaffung der Sklaverei als gerechte Wiedergutmachung für die Sklaven (durch eine Agrarreform) und für ihre Eingliederung in die Gesellschaft eintreten.

Die Erstgenannten setzen sich durch, womit sie erreichen, dass Brasilien in das 20. Jahrhundert eintritt mit einer unermesslich großen Zahl ehemaliger Sklaven und ihrer Nachkommen, die einfach keine Vorstellung davon haben, was das Recht auf eine Familie und auf Eigentum ist.

Obwohl überhaupt nichts die durch die brasilianische Sklavenhaltung verursachte Wunde lindern kann, muss man dennoch die schöpferische Erfindungskraft der Schwarzen anerkennen, mit der sie auf ihre Weise die große afrikanische Familie wieder hergestellt haben - wie z.B. mit dem Condomblé, mit den Quilombos (deren bis heute weiterbestehende Gemeinschaften immer noch für die rechtliche Anerkennung ihrer Ländereien und ihrer Kultur kämpfen²), mit den Bruderschaften, den Sambaschulen und den heutigen Bewegungen der Schwarzen. Sich an dieses Heldenepos der Schwarzen zu erinnern ist ein grundlegendes Element zum Aufbau der Identität der Menschen afrikanischer Abstammung; einer Identität, deren politische Durchsetzung nach einem Wort von Kabengele Munanga der einzige Weg ist, um

Der Autor

Dr. Alfonso Maria Ligorio Soares studierte Philosophie und Theologie am Theologischen Institut von São Paulo und an der Gregoriana in Rom sowie Religionswissenschaften an der Methodistischen Universität von São Paulo. Dort promovierte er über „Sincretismo e inculturação: pressupostos para uma aproximação teológico-pastoral às religiões afro-brasileiros buscadas na epistemologia de Juan Luis Segundo“ (2001). Er ist Assistent an der Abteilung für Theologie und Religionswissenschaften der Päpstlichen Katholischen Universität von São Paulo (PUC-SP) und Leiter der Abteilung für Fundamentaltheologie und Pastoraltheologie des Instituts für Theologie der Diözese Santo André-SP. Er ist ferner Mitglied des „Grupo Atabaque – Teologia e Cultura Negra desde 1990“. Derzeit arbeitet er an der PUC-SP über „Die Bedeutung des interreligiösen Dialogs für eine neue Stufe des Zusammenlebens zwischen den Nationen in aller Welt“. Er lebt mit seiner Frau Raquel in seiner Geburtsstadt, Santo André-SP. Anschrift: Av. Dr. César Bastos, 217, ap. 11, Jd. Bela Vista, 09040-330, Santo André/SP, Brasilien. E-Mail: sofona@uol.com.br.

dem Schicksal zu entgehen, dass man in die ideologischen Fallen gerät, die mit dem Begriff *mestiçagem* (Mestizentum, mestizische Kultur) getarnt werden.³

II. Die Erfahrung des Heiligen: Der Beitrag der Menschen afrikanischer Abstammung

Wie sollen wir, nachdem wir das obige Bild gezeichnet haben, über die Geschichte der Missionierung Lateinamerikas sprechen, ohne die Eroberung und die Transplantation der Strukturen der herrschenden Religion zu erwähnen? Es geht hier nicht darum, die möglichen guten Absichten der führenden Gestalten jener Epoche zu beurteilen oder zu verdammen. Die Kirche stand damals tatsächlich wieder vor einer Herausforderung angesichts eines Unternehmens, das nur mit der Situation zu Beginn des Mittelalters verglichen werden kann: Christianisierung barbarischer Völker. Es gibt jedoch einen Umstand, der uns diesbezüglich keinesfalls gleichgültig sein kann: Damals waren die Eroberer die Barbaren, und die Missionare müssen sich nur ein wenig anstrengen, wenn sie sich zur Erreichung eines *modus vivendi* durchsetzen wollen. Auf lateinamerikanischem Boden dagegen wagen nur wenige schüchterne und isolierte Initiativen so etwas wie eine pädagogische Strategie. Die Afrikaner und die überlebenden Angehörigen präkolumbianischer Völker müssen im Bruchteil einer kurzen Zeit den (qualitativen?) Sprung ins Christentum schaffen. Und wohl deswegen begnügen sie sich damit, die äußeren Formen des Christentums anzunehmen, hinter dem sich tatsächlich – und, zumindest anfänglich, ganz bewusst – ihre Jahrtausende alten Archetypen verbergen.

Selbst wenn das europäische religiöse System während der Kolonialzeit die afrikanische Religion überlagert, so gelingt es ihm nicht, diese zu ersetzen. Der schwarze Sklave wird das von lauter Heiligen und Jungfrau-Marien überquellende katholische Pantheon vom Hintergrund der Beziehung zwischen Olorum und den vermittelnden Orixás her verstehen. Das (kulturelle) Verständnis der Heiligen als derjenigen, die Patrone für verschiedene menschliche Tätigkeiten sind, erleichtert ihre Annäherung an die Orixás, die ebenfalls Herren über einen bestimmten Bereich der Natur (Xangô für Donner und Blitz; Oia-Iansã für Wind und Wetter; Oxum für das Süßwasser) oder Beschützer bestimmter Berufsgruppen sind (wie Ogum, der alle beschützt, die Eisen bearbeiten).

Mit ein klein wenig Phantasie werden die Sklaven in den katholischen Heiligen etwas von dem wiederfinden, was sie in ihr eigenes Pantheon zurückversetzt. So genügt z.B. für die Analogie zwischen Oxalá und Jesus Christus die äußerliche Ähnlichkeit zwischen dem Stecken des alten Oxalá und der Figur des Guten Hirten mit seinem Hirtenstab. Mit Verfahren dieser Art deuten die Schwarzen unzählige katholischer Feste um: Exu wird am Tag des hl. Bartholomäus gefeiert; Xangô am Tag des hl. Johannes; Ogum teilt sich seinen Gedenktag mit dem hl. Georg; Omolu mit dem hl. Sebastian; die Ibejis (Orixás für das Kindesalter)

werden am Fest der Heiligen Kosmas und Damian gefeiert; Oxalá kommt in den Genuss des Glanzes der Neujahrsfeier (im Staat Bahia am Fest Unseres Herrn vom Guten Ende); und Iansã wird am Tag der hl. Barbara gefeiert.⁴

Indem sie die katholische Ideologie des „Leide hier im Diesseits, damit du dich im Jenseits freuen kannst“ beiseite lässt, wird es aber das Verdienst der afrikanischen Religion sein, die Heiligenverehrung zu reinigen. Außerdem nehmen die Mitglieder des Condomblé [der afrikanischen Kultgemeinschaften, die ihre magischen Bräuche praktizieren] am Leben der katholischen Kirche teil. Und zwar bis zu dem Punkt, dass jemand, wenn er nicht katholisch ist, auf einem „terreiro“, einem Kultplatz der Umbanda, nicht mittun darf. Wie man sieht, verstehen es die afrikanischen Völker trotz aller Widrigkeiten, aus ihrer tragischen Erfahrung im atlantischen Inferno eine kreative Synthese zu schaffen.

III. Afrikanische Religionen in Brasilien: Von der Verfolgung zum Dialog

Es ist dringend erforderlich, dass die brasilianischen Katholiken sich endlich bereit finden zu einer Haltung des Dialogs mit den Religionen afrikanischer Herkunft und besonders mit den Brüdern und Schwestern, die eine doppelte Zugehörigkeit leben (zur katholischen Kirche und z.B. zum Condomblé). Das Haupthindernis dabei liegt jedoch in einem immer noch herrschenden tief verwurzelten Vorurteil. Seit Anfang des vergangenen Jahrhunderts wurden die Häuser des Condomblé und danach auch die Zelte der Umbanda systematisch von der Polizei verfolgt, und zwar mit mehr oder weniger stillschweigendem Einverständnis der katholischen Hierarchie. Die Zugehörigkeit zu einer anderen politisch-religiösen Gemeinschaft wurde so in den allgemeinen Kriminalakten registriert.

Manche Autoren gingen so weit zu behaupten, die Religionen afrikanischer Herkunft seien Quellen von kriminellen Verhalten. Die damals entstehende nationale Psychiatrie führte die Umbanda in der Liste der Geisteskrankheiten auf, zusammen mit der Syphilis, dem Alkoholismus und ansteckenden Krankheiten. Das Phänomen der Trance wurde missverstanden als Besessenheit und mit Irrsinn und Symptomen von Hysterie in Verbindung gebracht.

Die katholische Kirche schwamm mit auf dieser Welle von Vorwürfen. Statt den Dialog zu suchen, zog sie es vor, gegen „den Feind“ vorzugehen. So beklagte sich Kardinal Motta einige Jahre vor dem letzten Vatikanischen Konzil:

„Außer dem Fetischismus unserer indigenen Bevölkerung und der aus Asien und Europa kommenden Völker hat unser Volk über die ehemaligen schwarzen Sklaven auch jenes aus Afrika stammende traurige Erbe angetreten ... Es ist traurig, feststellen zu müssen, dass der Weg unseres geistigen und kulturellen Fortschritts von der Strohhütte der Schwarzen in den Salon und nicht vom Salon in die Strohhütte verlaufen ist. Die Macumba ist einer der schwersten Anschläge gegen den Glauben, gegen die Moral, gegen unsere Erziehungsgesetze, gegen die Hygiene und gegen die

*Sicherheit. Sie ist ein alarmierendes Zeichen unserer religiösen und wissenschaftlichen Ignoranz und der Unzulänglichkeit des Schutzes, den die Polizei uns bietet.*⁵

In einer spektakulären Kurskorrektur äußert sich der Franziskaner Boaventura Kloppenburg, der früher ein Hauptwortführer der apologetischen Kampagnen gegen die Spiritisten und Umbandisten war, Jahre nach dem Konzil folgendermaßen:

„Wenn der Afrikaner Christ wird, dann wird er sich selber nicht untreu, sondern nimmt die alten Werte seiner Tradition im Geist und in der Wahrheit wieder auf. Wir aber, da wir Europäer waren und der westlichen Welt angehörten, da wir von der lateinischen Kirche und dem römischen Ritus herkommen; wir, die zum Klang der Orgel singen und knieend in heiliger Stille beten, wir, die wir uns einen heiligen Tanz zum Klang der Trommeln nicht vorstellen können, wir wollen, dass der Afrikaner, nur weil er nun bei uns wohnt, aufhöre Afrikaner zu sein, dass er sich eine europäische und westliche Mentalität zu eigen mache, sich in die lateinische Kirche integriere, dass er nach römischem Ritus bete, dass er zum Klang und im feierlichen Rhythmus der Orgel singe, dass er den Rhythmus, den Tanz und das Gebet, bei dem der ganze Körper in Bewegung gerät, aufgebe. Dies war die totale und stolze Ethnozentrik der Europäer und der aus Europa gekommenen Kirche. Wenn der Schwarze aber frei geworden war, dann akzeptierte er unseren Ritus nicht mehr, dann bewegte er sich nicht mehr nach dem Klang unseres Harmoniums, dann sprach er nicht mehr in unseren Begriffen; er kehrte zurück zum ‚terreiro‘, dem Kultplatz der Macumba, zur Trommel, zum Rhythmus seines Ursprungs und zu den Mythen seiner Sprache. Aus der Tiefe seines Seins, in der lebendig und ruhelos die religiösen Archetypen der früheren Generationen pulsierten, brach die alte religiöse Tradition des schwarzen Afrika ein. Und so wurde die Umbanda in Brasilien geboren ...“⁶

Aber trotz solcher Aussagen wie dieser tragen wir, was die Beziehungen zwischen den katholischen Autoritäten und der Gemeinschaft der Schwarzen betrifft, noch offene Wunden an uns. Wunden, über die man immer mehr nachzudenken beginnt in dem Maße, wie die Menschen afrikanischer Abstammung selbst innerhalb und außerhalb der christlichen Kirchen das Wort ergreifen, und zwar in einem Prozess der Befreiung und Wiedergewinnung ihrer von den Ahnen überkommenen Traditionen und damit zugleich ihrer Würde.

IV. Herausforderungen und Hoffnungen: Die schwarzen Pastoralarbeiter

Das Jahr 1983 ist paradigmatisch in der neuesten Geschichte des Dialogs zwischen Christen afrikanischer und europäischer Abstammung. Vom 17. bis zum 23. Juli jenes Jahres fand in Salvador de Bahia die *Zweite Weltkonferenz für Orixá-Tradition und Kultur* statt. Am Ende des Treffens gaben fünf der angesehensten Ialorixás von Bahia in einer Erklärung für die Presse die polemisch

formulierte Entscheidung bekannt, mit dem afro-katholischen Synkretismus zu brechen. Denn „unsere Religion [ist] keine Sekte, keine primitive animistische Praxis; folglich lehnen wir den Synkretismus als eine Frucht unserer Religion ab, insofern dieser aus dem System der Sklaverei erwachsen ist, in dem unsere Vorfahren zu leben gezwungen waren“⁷.

Zwei Monate nach Veröffentlichung des Manifestes von Bahia beginnt mit einer Veranstaltung von Christen (vor allem Katholiken) der Eintritt neuer Gesprächspartner in diese Diskussion, die seitdem eine positivere Sicht der afrikanischen Traditionen innerhalb der katholischen Kirche selbst bezeugt. Nach einer langen Inkubationszeit in kleinen, über das ganze Land verstreuten Gruppen findet im September 1983 in São Paulo das erste nationale Treffen der – wie sie sich seitdem nennen – schwarzen Pastoralarbeiter (*Agentes de Pastoral Negros*) statt. Auf dieses Treffen folgen bald im Mai und September 1984 ein zweites und ein drittes. Auf dem Gründungstreffen wurde der *Quilombo Central* als Generalsekretariat der brasilianischen schwarzen Pastoralarbeiter eingerichtet.⁸

Die schwarzen Pastoralarbeiter beanspruchen von allem Anfang an eine gewisse Autonomie in ihrer Beziehung sowohl zur katholischen Hierarchie als auch zu politischen Parteien⁹ und anderen Zweigen der Schwarzenbewegung. Von Anfang an bestehen sie auf einer Haltung des Dialogs zwischen den christlichen Kirchen und den verschiedenen Religionen. So haben sie sich vorgenommen, ihre Durchsetzungs- und Mobilisierungskraft gemeinsam mit der Gemeinschaft der Schwarzen zu steigern.

Die Zukunft der Beziehungen zwischen der Kirche und der Gemeinschaft der Schwarzen in Brasilien ist seitdem eng verbunden mit der Entfaltung der derzeitigen praktischen Arbeit der schwarzen Pastoralarbeiter. Die Kirchen und vor allem die katholische Kirche sind dabei, langsam auch eine schwarze Farbe anzunehmen. Mit diesem Zusammenschluss ist schon ein großer Schritt vorwärts getan worden, und dies mit Ergebnissen, die unsere Hoffnungen neu entfachen. Wir können hier die Pionierarbeit der Kampagne für Geschwisterlichkeit von 1988 nennen, die mutig an das tabuisierte Thema des brasilianischen Rassismus rührte; ferner die neuerdings in immer größerer Zahl entstehenden ökumenischen Gruppen von schwarzen Pastoralarbeitern mit Zweiggründungen von kleinen Zellen schwarzer Seminaristen und Ordensleute; die schon zur Tradition gewordenen Treffen schwarzer Priester und Bischöfe; die Bildung des *Grupo Atabaque - Cultura Negra e Teologia*¹⁰, was schon das Entstehen ähnlicher Gruppen in anderen lateinamerikanischen Ländern inspiriert hat; und schließlich unzählige Initiativen von Nichtregierungsorganisationen, welche die Eroberung des vollständigen Bürgerrechtes für die Menschen afrikanischer Abstammung, die 46 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen, ins Auge gefasst haben.

Zwei Jahrzehnte lang war die Befreiung und Rückgewinnung der Traditionen der Schwarzen und die Behauptung der kulturellen Identität das erklärte Ziel der schwarzen Pastoralarbeiter. Und hier erhebt sich unvermeidlich die Frage, wie man sich zum tatsächlich gegebenen Synkretismus oder zur doppelten Religionszugehörigkeit der Mitglieder der afrobrasilianischen Gemeinschaft stellen

soll. Bis zu welchem Punkt darf ein aktiver katholischer Christ gehen bei seiner Suche nach seinen echten afrikanischen Wurzeln? Ist es möglich, gleichzeitig die Orixás zu verehren und sich zum katholischen Glauben zu bekennen?

Die Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn man sich dieser Frage stellt, wurden deutlich erkennbar bei zwei internationalen Beratungen, zu denen sich schwarze Aktivist*innen verschiedener Länder einfanden.¹¹ Antonio A. da Silva verzeichnet auf der Agenda für die nächsten Jahre u.a. das Thema „Ökumene und Makroökumene (integrale Ökumene) in afrikanischer Sicht“¹².

Alles in allem gilt: Was hier auf dem Spiel steht, ist die Art und Weise, wie die schwarzen Pastoralarbeiter und andere kirchliche Kreise in Brasilien sich zum afro-katholischen Synkretismus stellen werden. Selbst unter den schwarzen Aktivist*innen gibt es bezüglich dieser Frage noch viel Unschlüssigkeit. Worum geht es hier letztlich? Um Vermischung und Verwirrung? Um eine volkstümliche Ökumene oder eine Makroökumene? Wird die Spiritualität der Bereich sein, in dem es zu Kontakten zwischen dem Reichtum des Condomblé und der christlichen Tradition kommen kann? Oder genügt es, das Phänomen des Synkretismus isoliert zu sehen als kulturelle Ausdrucksweise, die mich nicht zwingt, auf den katholischen Glauben zu verzichten? Kann die bloß folkloristische, wenn auch etwas schiefe Verwendung von Symbolen des Condomblé im katholischen Ritus manche Aktivist*innen schließlich dazu bewegen, in den aus Afrika stammenden Religionen die Tradition ihres Volkes zu entdecken?

Solche noch ungelentken Überlegungen führen uns zu weiteren Fragen: Welcherart wird die echte Funktion der Kirchen in diesen Situationen (zumindest scheinbarer) Religionsvermischung sein? Welche Dienste werden von den Christen in diesem Zusammenhang erwartet? Dem Volk Gutes zu tun – ist das gleichbedeutend damit, dass es (als Ganzes) zu einem „orthodoxeren“ Christentum bekehrt wird? Alles in allem: Sind Rettung und Befreiung des Volkes Gottes Synonyme für eine „reife“ Zugehörigkeit von Menschen zu dieser Gemeinschaft, die Kirche genannt wird?

Die möglichen Antworten auf solche Fragen werden entweder gefunden aufgrund von vielfältigen Erfahrungen, die von der Gemeinschaft der Schwarzen in Brasilien im Dialog mit den unterschiedlichen kirchlichen Gruppierungen gemacht werden, oder sie werden von überhaupt niemandem gefunden werden.

¹ Vgl. die Zeitung *Folha de S. Paulo* vom 6. 1. 2002.

² Heute müssen die Gemeinschaften, die Nutzen aus der Klassifizierung als „Überrest eines Quilombo“ [*quilombo* bedeutet ursprünglich „Schlupfwinkel oder Zufluchtsort entfloherer Sklaven“] ziehen wollen, um ihr Recht auf die Ländereien, auf denen sie leben, zu sichern, nicht notwendigerweise von entflohenen Sklaven gegründet worden sein. Nach der Definition durch die *Associação Brasileira de Antropologia* ist ein Quilombo „jede ländliche Gemeinschaft von Schwarzen, die Nachkommen von Sklaven vereint, die von einer Subsistenzwirtschaft leben und wo die kulturellen Ausdrucksformen eine starke Verbindung zur Vergangenheit haben“. (Vgl. *Relatório final do grupo de trabalho criado pelo decreto n° 40723 de 21/03/96*, in: ITESP [= Instituto de Teologia da Diocese de Santo André-SP], *Quilombos em São Paulo*, S. 47.)

³ Kabengele Munanga, *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*, Petrópolis 1999.

⁴ Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, Bd. 2, São Paulo 1985, 367-380. Was die Entsprechungen zwischen einzelnen Heiligen und einzelnen Orixás betrifft, so sind diese nicht in jedem Fall in allen Regionen Brasiliens gleich. Xangô ist St. Hieronymus in Bahia, der Erzengel Michael in Rio de Janeiro, St. Johannes in Alagoas. Exu ist in Bahia der Teufel (vielleicht wegen seines Charakters als Schwindler), in Rio de Janeiro St. Antonius, in Rio Grande do Sul (wo er als Pförtner und Bote der Götter verstanden wird) St. Petrus.

⁵ Kardinal Motta, *Combate ao Espiritismo*, in: Boletim Eclesiástico 7 (1953) 302.

⁶ Boaventura Kloppenburg, *Ensaio de uma nova posição pastoral perante a umbanda*, in: Revista Eclesiástica Brasileira (1968) 410.

⁷ Vgl. Josildeth G. Consorte, *Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo*, in: Carlos Caroso/Jefferson Bacelar (Hg.), *Faças da tradição afro-brasileira*, São Paulo 1999, 71-91, hier 88f.

⁸ In jenem Jahr trat eine Gruppe von schwarzen Seminaristen an die Öffentlichkeit, der dann zunächst Studenten der Erzdiözese São Paulo und des Theologischen Instituts von São Paulo (ITESP) angehörten.

⁹ Trotz der Sympathie der Mehrheit der damaligen Aktivisten für den zu dieser Zeit entstehenden *Partido do Trabalhadores* (=Arbeiterpartei).

¹⁰ Der *Atabaque* wurde 1980 gegründet. Er ist eine Nichtregierungsorganisation, in der sich Theologen und weitere Studierende der Kulturen afrikanischer Herkunft zusammengeschlossen haben. Sie hat sich zum Ziel gesetzt, die Reflexion und die praktische Arbeit der schwarzen Pastoralarbeiter zu unterstützen, indem sie auch den Austausch mit an diesem Thema arbeitenden Gruppen internationaler Einrichtungen intensiviert.

¹¹ Ich beziehe mich hier auf die *Iª Consulta sobre Cultura Negra e Teologia na América Latina* (Duque de Caxias-RJ 1985) und auf die zweite Beratung, die dann als *Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha* bezeichnet wurde; organisiert worden war sie vom *Grupo Atabaque* (São Paulo 1994).

¹² Antonio A. da Silva, *Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras - Brasil*, in: *Atabaque/ASETT* (Hg.), *Teologia afro-americana. IIª Consulta Ecumênica de teologia e culturas afro-americana e caribenha*, São Paulo 1997, 49-72, hier 65.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht