

ren zum Phänomen Gebet die rituellen Verhaltensweisen, mit denen es vollzogen wird, sodass die religiöse Kommunikation nicht auf das reine Wort beschränkt bleibt.

Auch beim Opfer handelt es sich um ein Interaktionsritual, das kultisch eingebunden ist und Konkretes im Bereich des Unverfügbaren bewirken soll. Zur Grundintention des Opfern gehört der Gedanke, dass aus dem Sterben neues Leben erstet; dass der Mensch Leben an die Transzendenz hingibt, um dadurch neues Leben in der Immanenz zurückzuerhalten. Flashes Annahme, dass der kultischen Feier des christlichen Herrenmahles jede Opfervorstellung fehlt sowie Jesu Kreuzestod von seinen Zeitgenossen nicht als Opfer verstanden worden ist (110f.), ist empirisch nicht haltbar, es sei denn man eliminiert willkürlich bestimmte Schriften (wie den Hebräerbrief) aus dem Kanon des Neuen Testaments und deklariert den Opfergedanken als eine Übernahme jüdischer und heidnischer Opferpraktiken durch die frühchristliche Tradition (111). Ebenso ist der Sühnegeranke, in dem durch das blutige Opfer zerstörtes Heil wieder hergestellt wird, in den meisten Opferpraktiken, auch in den christlichen, vorzufinden. In den meisten Religionen ist mit dem Blutopfer der Fruchtbarkeitsgedanke verbunden, der sich sowohl auf die menschliche und tierische als auch auf die agrarische Fruchtbarkeit beziehen kann. Auch hier steht der Gedanke vom Schaffen "neuen" Lebens im Vordergrund. Einen allgemeinen Sinn des Opfers festschreiben zu wollen, hält Flasche für fraglich, da dieser nur jeweils im Kontext der betreffenden religiösen Opferpraktiken zu ermitteln ist.

Berner versucht, "Opfer und Gebet" aus einem religionsphilosophischen Ansatz heraus zu verstehen, der sich als empirische und historisch-philologische Vorgehensweise deklariert, um durch "analytisches" Vorgehen den Weg in eine Metaphysik der Religion zu vermeiden. Religionsphilosophische Versuche der neueren Zeit liegen bei Dewi Z. Phillips vor, der das "Bittgebet" von der "Beschwörung" dadurch abzugrenzen versucht, dass er für das echte Gebet eine Haltung der Abhängigkeit allein Gott gegenüber verlangt, die sozusagen als eine durchgehende Lebenshaltung den Grundtenor angibt, und jede Abhängigkeit vom Ritus oder der Formel ausschließt; sodann bei Ian T. Ramsey, der ebenfalls versucht, das wahre Gebet von magischen Beschwörungsakten abzugrenzen, und es als eine Sprechhandlung versteht, die zu einer Enthüllung göttlicher Vorsehung und Fürsorge führt, woraus dem Menschen eine Verpflichtung der besonderen Lebensführung erwächst; das Ziel des Gebets wird als Erkenntnis oder Wahrnehmung göttlicher Vorsehung begriffen; und zuletzt bei Vincent Brümmer, der die Effektivität des Gebets von der Ebene der empirischen Nachweisbarkeit auf die Wahrnehmungsebene des Glaubenden verlagert, auf der natürliche Ereignisse als Gebetserhörungen gedeutet werden. Damit soll aber keine rein subjektive Sicht des Gebetsvorgangs ausgesagt werden, sondern ein Erkenntnisvorgang im Glauben, der auf wahrer Erfahrung beruht.

Diese religionsphilosophischen Aussagen testet Berner anhand von drei Beispielen aus der Religionsgeschichte, nämlich bei Plutarch, Chariton und Euripides.

Dabei zeigt sich, dass die religionsphilosophischen Ansätze zumindest einen heuristischen Wert für die Religionswissenschaft haben können. Sie verweisen auf die Wichtigkeit des Kontextes, der Erkenntnisfunktion und der Beantwortung bzw. Nicht-Beantwortung des Gebetes. Die (theologischen) Bewertungen des Gebets und der (magischen) Beschwörungen aber können von der Religionswissenschaft so nicht übernommen werden, da die Grenzen zwischen Glauben und Aberglauben fließend und der inneren Haltung des Beters zuzuordnen sind. Es kann nicht Aufgabe der Religionswissenschaft sein, egozentrische, alterozentrische oder theozentrische Intentionen des Gebets in eine Werteskala stellen zu wollen.

Die empirischen Beiträge aus verschiedenen lebenden wie historischen Religionen relativieren diese systematischen Vorgaben ganz erheblich. So schreibt Annette Wilke in ihrem Beitrag aus dem Bereich des Hinduismus, dass die abendländischen Begriffe "Opfer und Gebet" in dieser Weise für den Hinduismus nicht anwendbar sind. Zwischen Gebet und Opfer besteht ein enger Zusammenhang, der bis zu einer Identifikation reicht. So spricht man von Opfer, Gebet und Gebetsopfer, was eine Verinnerlichung des Opfergedankens bedeutet und ihn in den Bereich des Devotionalen rückt. Opfer und Gebet werden durch den Verzichtsdenken mehr und mehr zum mentalen Selbstopfer des Glaubenden. Eine ähnliche Unschärfe der Begriffe findet sich auch in den übrigen Beiträgen aus Afrika, Indonesien und den historischen Religionen, sodass die Forderung der Systematiker nach scharfen Abgrenzungen eines "echten" Opfer- und Gebetsbegriffs ad absurdum geführt wird. Die empirischen Darstellungen zeigen daher, dass eine systematische Engführung keinen großen Sinn macht, da in den konkreten Religionen die gelebte Tendenz zu einer Ausweitung des Begriffsumfangs festzustellen ist. Hier offenbart sich ein gewisser Widerspruch innerhalb der Mitglieder der Fachgruppe, der es wert wäre, in Zukunft genauer in Betracht gezogen zu werden. Joachim G. Piepke

Bolin, Inge: *Growing Up in a Culture of Respect. Child Rearing in Highland Peru.* Austin: University of Texas Press, 2006. 214 pp. ISBN 978-0-292-7198-0. Price: \$ 19.95

In "Growing Up in a Culture of Respect" schildert Inge Bolin das Aufwachsen der Kinder im Hochland von Peru. Seit 1988 besuchte die Autorin dreizehnmal das Dorf Chillihuani (Departement Cuzco, Provinz Quispicanchis), einerseits zu Forschungszwecken, andererseits um die Fortschritte von Yachaq Runa, einer NGO, die sie 1992 gegründet hatte, zu verfolgen. Yachaq Runa soll die medizinische Versorgung in den abgelegenen Dörfern von Quispicanchis unter Einbeziehung von westlicher Medizin und traditionellen Heilern und Heilerinnen verbessern.

Kinder sind ein kostbares Gut, ist doch die Kindersterblichkeit sehr hoch. Mädchen und Knaben sind gleichermassen willkommen. Aber laut einem alten Glauben ist eine Familie, deren erstgeborenes Kind ein Mädchen ist, vom Glück begünstigt und wird wirtschaftlich pro-

sperieren. Denn die Frau hält die Geschenke des Haushalts in den Händen, weil sie bestimmt, welche Produkte für den eigenen Verzehr, für die Saat und für den Verkauf oder den Tauschhandel verwendet werden. Ihre Subsistenzwirtschaft basiert auf der Viehzucht (Alpakas, Lamas, Schafe) und auf dem Anbau von Kartoffeln und anderen Knollenfrüchten.

Die andine Kultur ist reziprok aufgebaut; ein gegenseitiges Geben und Nehmen zwischen den Menschen, aber auch zwischen den Naturkräften (Pachamama [Mutter Erde], Apus [Berggottheiten]) und den Menschen. Denn ein Überleben in der rauen und kargen Umwelt auf 4000 m über Meer ist nur möglich, wenn alle zusammenarbeiten und respektvoll miteinander umgehen. Die Kinder wachsen in einer respektvollen Umgebung auf und lernen von klein auf Rücksicht zu nehmen.

Kleine Kinder geniessen Narrenfreiheit. Erst wenn sie sich oder anderen schaden könnten, greifen die Erwachsenen ein und machen auf das Fehlverhalten aufmerksam. Eine eigentliche Kindheit wie bei uns gibt es nicht. Das äussert sich auch sichtbar in der Kleidung. So ab einem Alter von 6 Jahren tragen die Kinder dieselbe Kleidung wie die Erwachsenen. Wenn sie vorher die Tätigkeiten der Erwachsenen im Spiel nachgeahmt hatten, so übernehmen sie nun allmählich kleinere Pflichten, wie auf die jüngeren Geschwister aufpassen, Schafe und Ziegen hüten, Holz suchen, Wasser holen. Kinder werden in alle Tätigkeiten entsprechend ihrer Möglichkeiten miteinbezogen. Es gibt kein Fest und keine Rituale, an denen sie nicht teilnehmen dürfen. So lernen sie schon von klein auf die Fertigkeiten, die sie später benötigen, um trotz Armut und harter Arbeit ein erfülltes und zufriedenes Leben im Einklang mit der Natur und den Göttern zu führen. Obwohl sie nominell Katholiken sind – evangelikale Kirchen und Sekten versuchen zwar verstärkt an Einfluss zu gewinnen –, sind es die alten Gottheiten, Pachamama und Apus, die für das Wohlgedeihen von Haus und Hof zuständig sind.

Heutzutage gehen die Kinder auch zur Schule. Erstaunlicherweise übertrumpfen die Kinder von Chillihuanani die Kinder aus niedriger gelegenen Dörfern in Mathematik, das auch ihr Lieblingsfach ist. Wenn sie in einem Alter von 6 Jahren mit Hüten beginnen, fängt für sie auch die Zeit des Zählens an: wie viele Tiere, wie viele von jeder Farbe haben sie auf die Weide geführt, die sie dann abends auch wieder zurücktreiben müssen. Sie lernen Distanzen einzuschätzen durch den Gebrauch der Steinschleuder, die sie einsetzen, um umherstreuende Tiere zur Herde zurückzutreiben. Räumliches Denken aber ist eine Voraussetzung für mathematisches Geschick. Der Raumsinn wird zusätzlich gefördert durch die weit in die inkaische, wenn nicht gar in die vorinkaische Zeit reichende Faszination der Quechua, in den Landschaftsformen wie auch im gesamten Kosmos Metaphern und Bilder zu entdecken, was sich auch in ihren Mythen und Legenden niederschlagen hat.

Der Übergang ins Erwachsenenalter, die Pubertät, ist ziemlich problemlos. Die Mädchen und Burschen sind es gewöhnt, miteinander zwanglos und auf solidarischer Basis zu arbeiten, was unter Spassen und Sticheln vor

sich geht; aber durch den generell respektvollen Umgang miteinander artet es niemals aus. So ergeben sich viele Gelegenheiten, sich kennen zu lernen und sich ineinander zu verlieben.

Indem Inge Bolin das Aufwachsen der Kinder schildert, zeichnet sie aus einem anderen Blickwinkel heraus ein eindrückliches Bild der andinen Kultur. Ein leserenswertes Buch.

Die Autorin zeigt das andine Ideal der Reziprozität im Umgang mit den Mitmenschen, der Natur und der spirituellen Welt. Ich fürchte aber, die Wirklichkeit sieht nicht überall so aus. Auch die Quechua sind nur Menschen. Armut und der harte Alltag im Kampf ums Überleben führen auch hier zu Stress und Belastungen, die sich in häuslicher Gewalt und destruktivem Verhalten äussern können. Behalten Sie dies im Hinterkopf und geniessen sie, vielleicht gerade deswegen, die Schilderung einer noch intakten Welt.
Alice Spinnler-Dürr

Brandes, Stanley: *Skulls to the Living, Bread to the Dead. The Day of the Dead in Mexico and Beyond.* Malden: Blackwell Publishing, 2006. 217 pp. ISBN 978-1-4051-5248-8. Price: \$ 24.95

Das in weiten Teilen Mexikos recht spektakulär gefeierte Allerheiligen- und Allerseelenfest ist schon in mehreren Buchveröffentlichungen behandelt worden. Die hier vorgelegte ist darunter von besonderem Reiz. Sie legt einen besonderen Akzent auf die Ritualhandlungen und geht dabei der Frage nach, wie sich diese unter politischen und wirtschaftlichen Einflüssen wie auch Kulturkontakt verändert haben. Über den Festablauf hinaus bemüht sich der Autor herauszufinden, wie und warum der "Día de Muertos", der Tag der Toten, zu einem nationalen Symbol und einem Inbegriff mexikanischer Identität geworden ist. Auf den ersten Blick verwirrend wirkt die Tatsache, dass dieses Fest für die Toten voller Humor, Ironie und Leichtherzigkeit gefeiert wird.

Zwischen Einleitung und Schlussfolgerungen ist das Buch in drei Hauptteile gegliedert: "Historische Grundlagen", "Gegenwärtige Veränderungen" und "Nördlich der Grenze". Es wird also auch das Fest unter mexikanischen Immigranten in den USA behandelt.

Im historischen Teil werden zunächst die Opfergaben und ihre Veränderungen im Laufe der Zeit vorgestellt, wobei ein besonderer Akzent auf den Süßigkeiten liegt, einschließlich der massiven Schädeln aus Zucker. Im Zusammenhang mit Letzteren werden auch Versuche anderer Autoren referiert, die sie von den *tzompantli*, den aztekischen Schädelgerüsten herleiten wollen, ohne dass der Autor sich damit voll identifiziert. Wie er überzeugend darstellen kann, stammt das Ritual in seiner Grundform aus Europa und wurde in der Kolonialzeit sowie danach weiterentwickelt. Unter heutigen Nahua-Indianern in Zentralmexiko hat allerdings eine Sitte aus präkolumbischer Zeit überlebt: wie damals wird der eines unnatürlichen Todes (Mord, Unglücksfall) Gestorbenen gesondert gedacht.

Bei der Einflussnahme des Staates, genauer gesagt dem Einwirken der offiziellen Tourismusförderung auf