

seine Hypothese "am Beispiel der infrastrukturellen Vertortung muslimisch geprägter Migranten in der Zentralschweiz" (147). Behloul sieht das Neue am gegenwärtigen Religionspluralismus ebenfalls in der mehrstufigen Zuwanderung, bemerkt eine wachsende Individualisierung der Religiosität und kommt zu dem Ergebnis: Religiöse Gemeinschaften können große Anpassungsfähigkeit entwickeln und die gegenwärtige Form des Religionspluralismus ist nicht Gegenteil, sondern Symptom der Säkularisierung.

Adrian Loretan-Saladin ("Die öffentlich-rechtliche Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften – ein Instrument gesellschaftlicher Integration?") geht von der allgemeinen Annahme aus, dass im religiös neutralen Staat die Integration durch Grundrechte gesichert ist. Er sieht auch für die Schweiz das gängige "Instrument zur Förderung der positiven Religionsfreiheit" in der "öffentlich-rechtlichen Anerkennung" (177). Die Selbständigkeit der Kantone führt allerdings auch dazu, dass öffentlich-rechtliche anerkannte Religionsgemeinschaften auf ein Selbstbestimmungsrecht verzichten müssen. Er ist aber überzeugt, dass die Spannung zwischen Gleichheit und Freiheit sich im Bemühen um Integration entschärfen lässt.

Jörg Stolz ("Wie wirkt Pluralität auf individuelle Religiosität? Eine Konfrontation von Wissenssoziologie und Rational Choice") überprüft die widersprüchlichen Vordersagen der Wissenssoziologie, die aus der Pluralität einen allgemeinen individuellen Religionsverlust ableitet, und der Rational-Choice-Theorie, die eine Zunahme religiösen Glaubens erwartet. Stolz vergleicht beide Theorien, untersucht die unterschiedlichen Voraussetzungen und kommt zu dem Ergebnis, dass der Wissenssoziologie größere Wahrscheinlichkeit zukommt, dass sozialwissenschaftliche Theorien aber keine Allgemeingültigkeit beanspruchen können.

Gaetano Romano ("Religion und soziale Ordnung – wie viel Multikulturalität braucht die Gesellschaft?") fragt zunächst: "Wie viel Religion erträgt eine Gesellschaft?" und entfaltet dann Religion als Medium der gesellschaftlichen Integration. Er plädiert für eine saubere Trennung von Religion und Moral, eine Forderung, der man wohl in Grenzen zustimmen kann, wenn die von ihm zugelassene weite Reflexion auf Ethik nicht so weit geht, dass Religiosität für die eigene Existenz folgenlos bleibt. Er kommt zur abschließenden Frage: "Wie viel Religion benötigt eine Gesellschaft?"

Enno Rudolph ("Religion – eine unentbehrliche Form der Kultur? Sieben Thesen") fasst seinen Beitrag pointiert in sieben Thesen zusammen. Im Blick auf Fragen der Theodizee und der Ultimativität des Todes hat Religion offenbar den Kampf gegen die Säkularisierung verloren. Insofern Religion konstitutiver Bestandteil unserer Kulturgeschichte ist, kann sie mindestens historisches Korrektiv sein, positiv in der Bereitschaft zum Dialog.

Die anregenden Beiträge dokumentieren eine gelungene Tagung. Josef Salmen

Beer, Bettina: Frauen in der deutschsprachigen Ethnologie. Ein Handbuch. Köln: Böhlau Verlag, 2007. 345 pp. ISBN 978-3-412-11206-6. Preis: € 39,90

"Frauen werden in deutschsprachigen historischen Darstellungen der Ethnologie und den meisten ethnologischen Nachschlagewerken gar nicht oder nur am Rande erwähnt" (9). Dieses Manko will Bettina Beer mit diesem Buch beseitigen – und es gelingt ihr auch. Wie aus der Versenkung tauchen (alphabetisch geordnet) 70 Ethnologinnen und Ethnologinnen auf – die älteste Ida Pfeiffer (geb. 1797), die jüngste Brigitte Menzel (geb. 1930) –, die auf deutsch publiziert und im Großen und Ganzen ihr Lebenswerk abgeschlossen haben. Ich erfahre: "Deutschsprachige Ethnologinnen und Ethnologinnen waren auf sehr unterschiedlichen Gebieten erfolgreich: Bei der Etablierung und Organisation des Faches, in der Feldforschung, bei der Ausbildung von Studierenden oder gemessen an Publikationen, die von einer breiteren Öffentlichkeit zur Kenntnis genommen wurden" (19). Die Länge der Einträge ist sehr unterschiedlich und erklärt sich "unter anderem durch Vorhandensein und Zugänglichkeit der Quellen" (19). Nicht immer sind die Lebensdaten vollständig. In den einzelnen Einträgen versucht Beer – gewiss mit unterschiedlichem Erfolg –, das Gesamtwerk der Autorinnen zu evaluieren. Stets ist eine Liste der wichtigsten Publikationen angehängt, die dazu anregt, je nach eigenem Interessengebiet weiter zu forschen. Dem Index sind nicht nur die Namen der Personen, die einen Eintrag haben, zu entnehmen, sondern auch die Länder, in denen geforscht wurde.

Was das Handbuch besonders interessant macht, ist der zweite Hauptteil, nämlich ein Vergleich der Lebensläufe der erfassten Frauen. Hier werden "Voraussetzungen und Anlässe für Reisen und Studium" (255 ff.) geprüft, die Studiengänge (265 ff.), die Vereinbarkeit von Berufstätigkeit und Familie (274 ff.) und schließlich "die empirische Arbeit und ihre wissenschaftlichen Ergebnisse" (285 ff.). Deutlich wird, dass es den "frühen Frauen" (12) nicht in die Wiege gelegt war, Ethnologie zu studieren oder gar ins Feld zu gehen. Anders als z. B. Boas in den USA, der durchaus auch seinen begabten Studentinnen den Weg ins Feld ebnete, wurden Studierende im deutschsprachigen Raum kaum von ihren Lehrern ermutigt, aus der Ethnologie einen Beruf zu machen. Kriegsbedingt fanden dann zahlreiche Frauen dennoch ihre Verwirklichung im musealen oder universitären Bereich, als die Männer an die Front geschickt waren. Vielen wurde die Feldforschung durch eigenes Vermögen oder als zunächst mitreisende Ehefrau eines Ethnologen ermöglicht, die dann aber selbständig ihr Forschungsgebiet – oft verstanden als Ergänzung zu dem des Mannes – erschlossen. "Für viele Frauen ihrer Generation bedeutete eine Entscheidung für das Studium, für Reisen und Forschungen in anderen Ländern eine Entscheidung gegen Ehe und Familie. Vierzig der siebzig aufgenommenen Frauen hatten keine leiblichen Kinder" (284). Einige der Frauen mit Kindern haben darüber hinaus ihre Reisen erst unternommen, nachdem die Kinder groß genug waren, um zu Hause zurückgelassen zu werden. Allerdings konnte nur eine Minderheit der Frauen durch

ihren Beruf leben. Beer stellt fest, dass die "Vereinbarkeit von ethnologischer Arbeit und Familie ... nicht unbedingt gleichbedeutend mit der Vereinbarung von Beruf im Sinne von Gelderwerb und Familie [war]. In Tabelle drei finden sich diese Frauen vor allem in den Rubriken (unbezahlter) Mitarbeiterinnen, Hausfrauen und freiberuflich tätiger Ethnologinnen" (285).

In diesem Licht erhält die Leistung, die Frauen zur Etablierung der ethnologischen Disziplin erbracht haben, ein besonderes Gewicht. Beer mahnt implizit eine neue Bewertung der Leistung von Frauen in der Feldforschung an. Sie weist auf die seit dem 18. Jh. gängige Hierarchisierung von Schreibstilen hin: "unpersönliches" wissenschaftliches Schreiben wird Männern zugewiesen, als vorwissenschaftlich geltende literarisierende Schreibformen den Frauen. In der ethnologischen Feldforschung entsprach dem eine geschlechtsspezifische Rollenverteilung: Wo Männer und Frauen gemeinsam im Felde waren, waren Frauen für die Knüpfung von Kontakten und für die Schlichtung von Konflikten zuständig. Dadurch "haben Ethnologinnen mehr als ihre männlichen Kollegen über persönliche Beziehungen und Umstände der Feldforschung geschrieben, über die sonst wenig bekannt geworden wäre" (299). Beer folgert: "Damit haben einige Ethnologinnen Forderungen nach einer postmodern-reflexiven Ethnologie des späten zwanzigsten Jahrhunderts schon früh erfüllt" (299).

Es gibt viel zu stöbern in dem Handbuch. Ich fürchte fast, dass manchen LeserInnen die Tatsache, dass die Ethnologinnen der DDR auch in das Verzeichnis aufgenommen sind, überraschend erscheinen mag. Aber ich denke, so wie es an der Zeit ist, die Leistungen der Frauen in der Ethnologie in das rechte Licht zu rücken, so gilt dies auch für die Forschungsergebnisse der Kolleginnen (und in dem Fall auch Kollegen) der DDR. Meinem Geschmack nach erhält die durchaus strittige Figur der Eva Lips dabei etwas zu viel Raum. Doch das tut meiner Empfehlung an alle, die sich innerhalb und mit der Ethnologie bewegen wollen, keinen Abbruch: dieses Nachschlagewerk gehört in jedes Bücherregal. Godula Kosack

Berner, Ulrich, Christoph Bochinger und Rainer Flasche (Hrsg.): *Opfer und Gebet in den Religionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005. 180 pp. ISBN 978-3-579-01842-3. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 26) Preis: € 39,95

Der vorliegende Sammelband ist das Ergebnis zweier Symposien der Mitglieder der Fachgruppe Religions- und Missionswissenschaft der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Berlin, über das Thema "Opfer und Gebet in den Religionen". Die beiden Symposien sind im Band durch 1. Teil und 2. Teil gekennzeichnet, was aber inhaltlich nicht relevant ist, da sie sich thematisch decken.

Das Thema "Opfer und Gebet" wird sowohl von systematischer als auch von empirischer Seite her beleuchtet. Systematische Beiträge sind "Opfer und Gebet in der Religionswissenschaft. Eine Einführung" (11–

19) und "Opfer und Gebet in der Religionswissenschaft. Eine Vertiefung" (107–114) von Rainer Flasche sowie "Das Gebet aus der Sicht der analytischen Religionsphilosophie" (87–104) von Ulrich Berner. Die empirischen Beiträge behandeln sowohl aktuelle Religionen als auch antike, die nur aus historischen Quellen eruierbar sind. Folgende Bereiche werden abgedeckt: Hinduismus (Annette Wilke), Tok Kum aus Nigeria (Umar H. D. Danfulani), Balinesischer Hinduismus – Indonesien (Olaf Schumann), Islam (Ursula Spuler-Stegemann), Judentum (Karl Hoheisel), Katholizismus (Franz Wolfinger), Aladura Kirchen – Westafrika (Afeosemime Adogame), Mandäische Religion (Carsten Koch), Aztekische Religion (Hans Wissmann) und Altägyptische Religion (Edmund Hermsen). Geographisch und temporär ist der Bogen sehr weit gespannt, was nicht zuletzt den Reiz einer solchen Nebeneinanderstellung von religiösen Phänomenen wie das Opfer und Gebet ausmacht. So unterschiedlich wie die Themenbereiche sind auch die Darstellungsweisen der Autoren, die von akribisch wissenschaftlicher Ausarbeitung bis zu populärwissenschaftlichem Erfahrungsbericht reichen.

Flasches beide Beiträge sind programmatischer Natur. In Absetzung gegenüber den historischen Theorien über Opfer und Gebet bei Friedrich Heiler, Gerhardus van der Leeuw, Anton Anwander und Kurt Goldammer, denen er einen "religiozentrischen" Verstehenshintergrund nachsagt und, genauer gesagt, ein christlich dogmatisches Vorverständnis von Opfer und Gebet anlastet, plädiert er für eine scharfe Abgrenzung sowohl von "Opfer" als auch von "Gebet" von ähnlichen, nichtchristlichen religiösen Verhaltensformen, die allenfalls in einem "weiteren" Sinn als solche bezeichnet werden können. "Gebet" muss demnach abgegrenzt werden gegenüber dem Mythos, der Lehre, der Predigt, der Lesung, der narrativen Weitergabe heiliger Texte, dem erbaulichen oder belehrenden Spruch, Bekenntnissen und Bekenntnisformeln, Segen und Segensformeln oder anderen ritualisierten Reden und Verhaltensweisen. "Opfer" wird oft in einem ähnlichen unscharfen Sinne gebraucht und muss gegenüber einer Verallgemeinerung der Darbringung von Gaben abgegrenzt werden. "Opfer" wäre demnach identisch mit dem Vorgang des Schlachtens und des Blutvergießens, sodass die Begriffe "Opfer" und "Altar" eine semantische Einheit bilden.

Positiv definiert Flasche das Gebet als "Heiliges Wort" und "Interaktionsritual". Es ist ein Geschehen zwischen einem Ich bzw. Wir und einem höher gestellten Du und besitzt daher eine dialogische Struktur. Grundlegend dabei ist ein gedachtes Gegenüber, das durch eine personale Überlegenheit charakterisiert ist. Der Mensch betet nicht zu einer gleichgestellten Persönlichkeit, sondern wendet sich im dialogalen Sprechen von einer inferioren Position an eine höhere Instanz. Das Gebet sendet Bitten, Wünsche, Hoffnungen, Forderungen, Dank und Lobpreis in einen un verfügbaren Bereich und erwartet Antwort und Erfüllung. Es begleitet und ergänzt oftmals das Opfer, wird aber mehr und mehr zum zentralen Kommunikationsmittel mit der Transzendenz, je individueller das Frömmigkeitsverhalten sich ausformt. Ebenso gehö-