

Christen und Muslime vor den Herausforderungen der Gegenwart. Mödling 2003).

Der genannte erste Austausch hatte folgende Hauptthemen ausgemacht: “Der fortschreitende Prozess der Globalisierung, Armut, Ungerechtigkeit, Intoleranz und Gewalt, Konflikt, Dialog, Versöhnung, die Bedeutung des Menschseins, Werte, die Krise im Bereich von Erziehung und Bildung, relevante Bestimmungen des internationalen Rechts, religiöse Freiheit und Gleichheit.” Aus diesen Problembereichen wurde, wohl nicht ganz überraschend, das Thema “Intoleranz und Gewalt” aufgegriffen und zum Schwerpunkt der zweiten Plenartagung des VICIRoTa gemacht. Neben A. Bsteh nahmen 12 Personen teil. Bis auf Georges Khodr, den Griechisch-Orthodoxen Metropoliten aus dem Libanon, die RichterIn am “High Court and Supreme Court of Pakistan”, Nasira Iqbal, und die Direktorin des “Institute of Muslim Minority Affairs” in Jeddah, Saleha Mahmood, handelt es sich um dem Universitätsmilieu zugehörnde Akademiker. Sie kommen aus Usbekistan, Pakistan und dem Mittleren Osten (6) sowie aus Österreich, der Schweiz und Deutschland (6).

Aus der Vielzahl der allesamt straff formulierten Impulsreferate seien hier beispielhaft ein paar Fragen erwähnt. Sie dürften deutlich machen, wie sehr die Lektüre der Impulsreferate und der – auch in diesem Band wieder vorbildlich in vollem Wortlaut wiedergegebenen und getitelten – Diskussionsbeiträge lohnt. Theologisch und religionswissenschaftlich besonders tiefgreifende Fragen kamen von Metropolit Khodr. Den Basler Theologen H. Ott, der möglicherweise ein wenig vollmundig von einem möglichen “Bündnis zwischen unseren Religionen [i. e. Christentum und Islam]” sprach, “dass wir einander, nämlich jeweils die Religion der Anderen, im Kreise unserer eigenen Glaubensbrüder/-schwwestern verteidigen wollen, so gut wir nur können” (16), frug Khodr, ob nicht die Hauptfrage die sei, “inwieweit die Religionen ein Gewaltpotential in sich tragen”, so dass letztlich bei allen, zumindest bei Islam und Christentum, “jeweils ein Menschenbild im Vordergrund [stehe], das auf die betreffende Religion bezogen ist, und nicht so sehr ein allgemeiner Begriff vom Menschen”. Von daher stelle sich ihm die Frage: “Ist ein allgemeiner Begriff vom Menschen auch von der Religion her zu gewinnen oder nur von einem humanistischen Säkularismus” (17)?

Khodr war es auch, der im Anschluss an das Referat A. Th. Khourys über “Gewaltanwendung im Namen der Religion”, das die im gegebenen Kontext relevanten Ausführungen seines klassischen Werkes “Toleranz im Islam” (2. Aufl. Altenberge 1986) zusammenfasste, das seines Erachtens grundlegende texthermeneutische Problem benannte, “das über die Begegnung zwischen Christentum und Islam noch hinausgeht . . . , [nämlich] was der historische Kontext generell für uns bedeutet.” Und er fügte hinzu: “Wenn wir uns damit nicht auseinandersetzen, sind wir Götzendiener der Heiligen Schriften” (60).

Die Wiener Sozialethikerin Ingeborg Gabriel ging in ihrem herausragenden Referat “Gewalt als Mensch-

heitsverhängnis. Ethische und theologische Überlegungen aus christlicher Sicht” unter anderem auch auf die neuerlichen christlich-theologischen Diskussionen dieser Frage ein. Sie wies auf die Tatsache hin, “dass das Christentum ab jenem Zeitpunkt, als es Staatsreligion wurde, also dem 4. Jahrhundert”, die Botschaft von “der umfassenden Barmherzigkeit Gottes selbst, der – wie es heißt – ‘seine Sonne aufgehen lässt über Bösen und Guten und der es regnen lässt über Gerechte und Ungerechte’ (Mt 5,45)”, “in den privaten Bereich verbannte bzw. ihre Erfüllung auf einzelne Gruppen von Christen, wie die Ordensleute, beschränkte” und dass “erst im 20. Jahrhundert – und dies vor allem von Nichtchristen wie *Gandhi* – der Versuch unternommen [wurde], sie politisch in eine Theorie des gewaltfreien Widerstands umzusetzen” (165).

Gabriel unterstrich in der Diskussion noch einmal die unabdingbare Notwendigkeit, die Schrifttexte “in einer nicht Gewalt fördernden Weise zu interpretieren” (d. h. hier “symbolisch”): “Der Kampf sollte nicht gegen äußere Feinde geführt werden, sondern diese symbolisierten die eigenen Sünden und Leidenschaften usw., die bekämpft werden sollten” (169). “Eine derartige symbolische Interpretation” setze “ihrerseits ein hermeneutisches Vorverständnis voraus” und dieses liege im Gottesverständnis selbst. “Wenn ich ernst nehme, dass der Gott der Offenbarung ein Gott ist, der das Leben des Menschen und nicht seinen Tod will, dann werden bestimmte Aussagen über Gewalt notwendig als zeitbedingt erscheinen” (169).

Mehrmals im Laufe der Gespräche wurde – fast gebetsmühlenartig – die Überzeugung geäußert, dass wer immer den “Terrorismus” sowie Gewalt und Intoleranz, seine logischen Folgen, in wirksamer Weise ausrotten wolle, sich mit sehr ernstesten sozialen, wirtschaftlichen und politischen Ungerechtigkeiten auseinandersetzen müsse. Auf diese im Zusammenhang des Gesamthemas erstrangige Frage konnte jedoch dieser runde Tisch mit bestem Willen kaum weiterführende und klärende Antworten finden, da weder die Wirtschaftswissenschaft noch das internationale Handelsrecht sachkundig vertreten waren. Aus dem Kommuniké dieser Gespräche, dem man von Herzen eine weit- und tiefgreifende Wirkung wünscht, sei hier wenigstens der Appell an die Medien hervorgehoben, “ihre im gegenwärtigen globalen Kontext immer größer werdende Verantwortung wahrzunehmen und zu erfüllen und Verständnis und gegenseitigen Respekt auf wirkungsvolle Weise zu fördern” (177). Christian W. Troll

Clark, Mary Ann: *Where Men Are Wives and Mothers Rule. Santería Ritual Practices and Their Gender Implications.* Gainesville: University Press of Florida, 2005. 186 pp. ISBN 0-8130-2834-5. Price: \$ 59.95

Die Autorin dieses Buches ist Religionswissenschaftlerin, die freilich auch die einschlägige ethnologische Literatur zum Thema rezipiert. Sie beschäftigt sich seit vielen Jahren mit der afrokubanischen Santería (vor allem ihrer Diaspora in den USA) und gehört zu einer

steigenden Zahl von Wissenschaftlern, die sich selbst in diese Geheimreligion einweihen ließen und dadurch vielleicht profunder als nichtinitiierte Kollegen von ihr zu berichten wissen. Dass dabei die Wissenschaftlichkeit nicht auf der Strecke bleiben muss, mag auch daran liegen, dass die Santería zwar weltweit immer neue Anhänger gewinnt, sich aber dennoch nicht der Proselytenmacherei verschreibt. Mit ihren bekannten Erscheinungsformen, wie den Geheiminitiationen, verschiedenen Divinationstechniken und Besessenheitsphänomenen predigt sie keine allgemeingültigen religiösen Wahrheiten, sondern will Menschen helfen, ihrer Bestimmung entsprechend zu leben. In diesem Kontext ist Clark für die sachgerechte und detailgenaue Begründung ihrer Thesen Anerkennung zu zollen, bei denen sie allgemeine religionswissenschaftliche Debatten rezipiert, diese mit Aspekten der Yoruba-Kultur oder der Santería konfrontiert und alles originell miteinander verknüpft. Nur die Thesen selbst, die unschwer als feministisch auszumachen sind, überzeugen nicht ganz.

Das Buch umfasst acht Kapitel und wartet in der Einleitung zunächst mit einer Kritik an der männlichen Normativität der westlichen Philosophie und Religion auf. Es folgt eine kenntnisreiche Einführung in die Santería, die auf ihren historischen Hintergrund, die Wesenheit der Orischa-Gottheiten, den Vorrang des Rituals vor dem Glauben, die Divination und die Tieropfer eingeht. Im zweiten Kapitel, das die Gender-Perspektive des Buches begründet, entfaltet Clark die These, dass in der vorkolonialen Yoruba-Religion, welche die Santería neben Einflüssen aus dem Katholizismus und dem Spiritismus maßgeblich prägte, die Geschlechtertrennung nur schwach ausgeprägt gewesen sei und Raum für Flexibilität, Überlappungen und Mehrdeutigkeiten ließ. Hierarchie fuße eher auf dem Prinzip der Seniorität, also der Älteren über die Jüngeren. In der Santería lebe dies in einer relationalen spirituellen Hierarchie fort, die einen Anhänger abhängig vom Grad seiner Einweihung und seiner rituellen Reife zu anderen in eine Rangordnung setze. Innerhalb dieser Hierarchie komme metaphorisch und symbolisch die Flexibilität der Geschlechterzuweisung zum Tragen.

Bis zu diesem Punkt ist die Argumentation Clarks plausibel und nachvollziehbar. Aus der Durchlässigkeit der Geschlechterzuschreibung jedoch den Schluss zu ziehen, die Santería sei ein "weiblich normatives System" (3) oder eine "feminine Religion" (145), mag zwar verführerisch sein, ist aber nicht wirklich überzeugend. Dies zeigt sich bereits im 3. Kapitel über "Bestimmung und Divination". Hier wird mit großer Sachkenntnis dargelegt, dass die Bestimmung des Menschen in der Yoruba-Religion schon vor der Geburt mit der Auswahl des Kopfes (*ori*) festgelegt und durch den individuellen Schutz-Orischa bestimmt wird. Dass der Schutz-Orischa nicht das gleiche Geschlecht aufweisen muss wie sein Anhänger, dass die geschlechtsspezifisch imaginierten Charaktereigenschaften von Orischa und Anhänger divergieren können, obgleich Übereinstimmungen wahrscheinlich sind, und dass männliche Anhänger der weiblichen Gottheit Ochún, anders als gemeinhin behauptet,

nicht zwingend homosexuell sein müssen, auch wenn viele es sind, spricht für die Durchlässigkeit der Geschlechterzuweisung, nicht aber zwingend für eine hintergründige Bevorzugung des Weiblichen. Ähnliches gilt für die verschiedenen Divinationstechniken, die dem Menschen seine Bestimmung erhellen. Weder die Tatsache, dass das Orakel der Kaurischnecken (*diloggun*), welches weibliche Priesterinnen praktizieren können, älter sei als das den Frauen verschlossene Ifá-Orakel der Babalawo-Priester, noch der Umstand, dass die hierarchisch höher stehenden Babalawos die Santería alleine nicht lebensfähig hätten machen können, weil sie nur in bestimmten Kultgemeinden und nur für bestimmte Handlungen (der Einweihungszeremonien) eingesetzt werden, lässt schon den Schluss zu, dass es sich bei der Santería um eine feminine Religion handelt.

Ähnliches gilt für Clarks Ausführungen über die "Initiation" im Kapitel 4. Die Autorin greift auf den schon vorher eingeführten Begriff des *iyawó* zurück, der oft mit "Novize" gleichgesetzt wird und in der Santería den Neuintiierten meint. In der Yoruba-Sprache bedeutet dieser Begriff jedoch "Braut", was Clark zum Anlass nimmt, die Beziehung eines Initiierten mit seinem Orischa analog zu der einer "weiblichen" Braut zu ihrem Bräutigam zu fassen. Die Integration der "Braut" in eine Santería-Kultgemeinschaft interpretiert sie in Anlehnung an die Braut im Yoruba-Land, die in den Haushalt des Ehemannes übersiedelt und in dessen Familie unabhängig von ihrem tatsächlichen Alter als "jüngstes" Familienmitglied gilt. Den Aufstieg in der sozialen Hierarchie gewährten die Dauer der Anwesenheit und die Zahl der Kinder, die sie ihrem Mann schenkt. Entsprechend, so Clark, steige auch in der Santería-Kultgemeinde das Ansehen des *Iyawós* mit seiner rituellen Reife und der Zahl der Anhänger, die er im Verlauf seines weiteren Lebens initiiert. Dieses weibliche Modell des Aufstieges ist ein weiteres Argument, um die Santería als weiblich normativ zu fassen. Mit der Betonung der Brautmetapher übersieht Clark jedoch beflissentlich, dass um den *Iyawó* stets auch die reiche Symbolik und Metaphorik eines neugeborenen Kindes kreist, zu dem der Initiierte durch die Einweihung wird, und dass der *Iyawó* diesen Status nach genau einem Jahr verliert, unabhängig von seiner rituellen Reife. Problematisch ist ganz zweifellos, dass sich die Interpretation nur auf ein einziges Indiz stützt. Dies gilt um so mehr, als man es im vorliegenden Fall mit einer Mischreligion zu tun hat, die ganz unterschiedliche Einflüsse aufnahm.

Auch die Interpretation der "Besessenheitsphänomene", die Gegenstand des 5. Kapitels sind, gründen eigentlich auf einer eigenwilligen Ausdeutung der Inkorporierung eines Orischas in seinen Anhänger als eine Art sexueller Akt, der der Penetration der Frau durch den Mann entspricht. Diese und die Brautsymbolik setzen jeden Anhänger, der von seinem Orischa besessen wird, in eine weibliche Position gegenüber dem männlichen Orischa, den Clark "spirit husband" nennt. Dies ist eine eigenmächtige Interpretation, der kaum ein Santería-Priester (zumindest in Kuba) zustimmen dürfte und die

in keinem Fall das repräsentiert, was die Völkerkunde als emische Sichtweise versteht.

Das 6. Kapitel, das sich unter dem Eindruck des Angriffs auf das World Trade Centre in New York zunächst mit Gewalt beschäftigt, interpretiert die in der Santería vorgeschriebenen Tieropfer erneut eigenwillig unter einer weiblichen Symbolik. Clark greift dazu die gebräuchliche Formulierung auf, "die Orischas füttern", wenn diese das Blut und bestimmte Körperteile der Opfertiere erhalten. Statt jedoch dieses Füttern in dem (üblichen) Sinne zu interpretieren, dass die Orischas daraus neue Kraft und Energie gewinnen, bringt Clark es mit der Funktion der Frau in der Familie zusammen, die für Nahrung und Essen zuständig ist. Sie widerspricht der verbreiteten Auffassung über religiöse Tieropfer, nach der Frauen Leben spenden und Männer Leben nehmen, also für die Durchführung von Opfer zuständig sind. Denn in der Santería dürfen weibliche Priesterinnen vor der Menopause kleinere Tiere (Geflügel) opfern und sie können nach der Menopause auch die Einweihung zur Durchführung von Opfern an vierbeinigen Tieren erlangen. Ob die Santería freilich schon dadurch eine weibliche Religion wird, ist jedoch fraglich.

Das 7. Kapitel über "Hexerei" scheint für die Argumentation insofern relevant, als diese in Kuba anders als im europäischen Mittelalter nicht vorrangig Frauen zugeschrieben wird, sondern einem anderen, eher männlich imaginierten, nämlich mächtigen, kraftvollen aber auch amoralischen Glaubenssystem. Es handelt sich um den "palo monte", der keinen Yoruba-Ursprung hat, sondern auf bantusprachige Gruppen zurückverweist, die ebenfalls einen beträchtlichen Anteil der Sklaven auf Kuba ausmachten. Er stellt kein gänzlich anderes System dar, sondern bildet ein religiöses Kontinuum mit der Santería. Clark, welche die Santería von weiblicher Symbolik und Metaphorik dominiert sieht, ordnet sie zwischen den Palo Monte auf der einen und dem Ifá-Orakelpriestertum auf der anderen Seite ein.

Es mag sein, und dies spricht Clark im Schlusskapitel auch an, dass nordamerikanische Santería-Anhängerinnen vor dem Erfahrungshintergrund der Frauenbewegung das Orakelpriestertum als männliche Domäne afrokubanischer Religion nicht länger gewilligt sind hinzunehmen und hieraus das Interesse an der Betonung weiblicher Normativität entstand. Doch ist dies nicht eine Frage, die eher politisch als wissenschaftlich zu klären wäre?

Ein Phänomen, das eine eingehendere Erörterung verdient hätte, weil Clark mit ihrer Arbeit Ansätze zu einer "Orischa-Theologie" zu formulieren beabsichtigte, ist die geschlechtliche Konstruiertheit der Orischas selbst. Zwar mögen einige männliche Orischas, wie der kriegerische Changó, in weiblichen katholischen Heiligen synkretisiert sein, nämlich der "Santa Barbara", andere verfügen neben einer männlichen zugleich über eine weibliche Ausdrucksform bzw. *camino*; dennoch besitzen alle ein relativ fixes Geschlecht. Die Santería hat die Orischas also vergleichsweise eindeutig geschlechtlich konstruiert, und es lässt sich hier wenig hintergründiger Vorrang für Weiblichkeit erkennen.

Dennoch: Auch wer nicht mit der These von der Santería als weiblich normativer Religion übereinstimmt, kann bei der Lektüre des Buches viel über die Santería erfahren und die interessant sowie detailreich vorgetragene Argumentationen nachverfolgen.

Lioba Rossbach de Olmos

Corbey, Raymond: *The Metaphysics of Apes. Negotiating the Animal-Human Boundary.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 227 pp. ISBN 0-521-54533-1. Price: £ 14.99

The ape-human boundary, that gap that is supposed to separate humans from the rest of the animal world, has been a persistent and important issue in zoology, primatology, and paleoanthropology. The ways that cultures define what it is to be human and what it is to be an animal reflect philosophical conceptions of "humanity" and "animality," conceptions of the order of nature, and attitudes about the moral order of the world. Raymond Corbey, a philosopher and historian of anthropology, examines the philosophical, religious, moral, and scientific ideas that have been employed to define and maintain the animal-human boundary and the reasons why that boundary has shifted over time. Through this type of investigation Corbey hopes to better understand a variety of contemporary scientific and cultural issues that revolve around the preservation and alteration of the human-animal boundary.

Corbey is interested in understanding how Western science, when studying humans, our hominid ancestors, and nonhuman primates, has respected the existence of a human-animal boundary while at the same time finding it occasionally necessary to redefine that boundary. In order to understand this process one must know the metaphysics of apes. Corbey explains that by "metaphysics" he means several different things. First is the traditional sense of the ontological status of apes, what apes are considered to be. However, another sense of metaphysics that has been important historically is the way that conceptual or theoretical assumptions about apes have guided the way data about them has been accumulated, categorized, and interpreted by scientists. Here Corbey is sensitive to recent trends in the history and philosophy of science, which have emphasized the role of philosophical assumptions in the interpretation of scientific discoveries and the formulation of theories. Lastly, Corbey also recognizes that cultural attitudes and values about apes have played an important role in shaping scientific concepts about apes and the human-animal boundary.

Corbey investigates cultural and scientific attitudes about apes and humans historically and across a range of disciplines, thus illustrating the multifaceted nature of the problem. After briefly outlining Western cultural attitudes about apes and other animals as they relate to and attitudes about what it is to be human, Corbey delves into how zoological studies of apes in the seventeenth century challenged the long accepted divide that separated humans from the animal world. As the