

Fenella Cannell (Hrsg.): *The anthropology of Christianity*. Duke University Press: Durham und London 2006. 374 S., 5 Abb.

Die Ethnologie bedarf eines veränderten Umgangs mit dem Christentum. Das ist zumindest die Ansicht von Fenella Cannell und der Impetus des von ihr herausgegebenen Sammelbandes „*The anthropology of Christianity*“. In ihm versammelt sind die Beiträge von elf Autoren, die exemplarisch der Stellung dieser Religion in verschiedensten kulturellen Kontexten nachgehen. Ihr gemeinsames Anliegen ist es, dem Christentum mit gesteigertem ethnologischen Interesse entgegenzutreten. Das nicht nur aus Gründen fortschreitender Spezialisierung, sondern weil – so die Auffassung der Herausgeberin – damit einige fundamentale Fragestellungen, die das Selbstverständnis des Faches als Ganzes betreffen, neu angegangen werden können.

Nach Fenella Cannell war das Christentum im ethnologischen Diskurs nie völlig abwesend, aber auch nie völlig präsent.¹ Es funktionierte, wie sie schreibt, „in some way as ‚the repressed‘ of anthropology over the period of the formation of the discipline“ (4). Wie das Verdrängte, obwohl es im Verborgenen bleibt, wirkt nach Einschätzung von Cannell auch das Christentum. Das hatte entscheidenden Anteil bei der Themenauswahl, welche die Ethnologie bearbeitet, auch wenn dieser Zusammenhang bisher kaum wahrgenommen wurde. In der Einleitung zum Sammelband versucht Cannell einige dieser bisher unzureichend reflektierten Verbindungslinien aufzuzeigen und auf der Basis eines verbesserten Verständnisses des Phänomens „Christentum“ Empfehlungen für einen zeitgemäßen Umgang mit ihm zu geben.

Es sind eine Reihe sehr unterschiedlicher Stränge, denen sie in ihrem durchaus anregenden Essay nachgeht. Wie sie herausstellt, läßt sich bei den unterschiedlichsten Denkern wie etwa Hegel, Durkheim oder Mauss ein Be-

wußtsein dafür nachweisen, daß mit dem Auftauchen des Christentums etwas Neues in die Welt kommt, das einen Unterschied ausmacht. Wie dieser Unterschied genau zu verstehen ist, dazu gibt es unterschiedliche Auffassungen. Gemein ist nach Cannell aber allen genannten Autoren, daß sie von einer „radical discontinuity“ ausgehen. Damit ist ein qualitativer Sprung gemeint, der als erstes in einem vom Christentum selbst propagierten völlig neuen Verhältnis zwischen Gott und Mensch vorgeführt wird. Später entwickelt er sich aber zu einem allgemeinen Modell, das dazu benutzt wird, epochale Brüche, nicht zuletzt den zur Moderne, zu beschreiben.

Nach Cannell ist die Ethnologie in fundamentaler Weise mit dem Christentum verwickelt, weil

Anthropology, as part of social science, defined itself in its origins as what theology was not; [...] anthropological theory has always carried within it ideas profoundly shaped by that act of rejection, from which there can therefore never be a complete separation (45).

Aus diesem Grund unterscheidet sich die Beschäftigung mit dem Christentum auch grundlegend von der mit anderen Religionen und rührt an Fragen des eigenen Selbstverständnisses. In diesem Sinne ist nach Cannell eine „anthropology of Christianity“ konstruktiv, weil durch sie einige für selbstverständlich gehaltene Prämissen hinterfragt werden können.

Als eine Herangehensweise, welche die bisherigen Defizite in der Behandlung des Christentums von Seiten der Ethnologie anerkennt und gleichzeitig einen echten Erkenntnisgewinn zu vermitteln vermag, empfiehlt Cannell einen Ansatz, der das Christentum „as a cultural fact“ ernst nimmt und der nicht davon ausgeht, „that we know in advance what Christian experience, practice, or belief might be“ (5). Im Sinne dieser Programmatik sind die Aufsätze des Bandes verfaßt, die ausgewählte Erfahrungen mit dem Christentum aus

sehr unterschiedlichen kulturellen Kontexten darstellen.

Olivia Harris greift im ersten Beitrag die Frage auf, wo die Grenze zwischen Christentum und traditionellen Praktiken zu ziehen ist.² Ihre Diskussion veranschaulicht sie am Beispiel des bolivianischen Katholizismus, wo neben der zentralen Messe eine Reihe weiterer religiöser Aktivitäten zu beobachten sind, in denen indigene Konzepte artikuliert werden. Nach Harris stellt die Auseinandersetzung über das „richtige“ Christentum selbst ein Thema des Christentums dar, das nie abschließend zu beantworten ist, sondern immer wieder Anlaß zu neuen Diskussionen bieten kann.

Cecilia Busby zeigt in ihrem Beitrag auf, daß sich die Art, in der die Menschen im Südindischen Kerala den Katholizismus praktizieren, nur verstehen läßt, wenn deren spezifischer kultureller Hintergrund berücksichtigt wird.³ Es handelt sich dabei um lokale Vorstellungen von „person, substance, and power“, die den Umgang mit dem Christentum bedingen. Diese Vorstellungen müssen aber, trotz ihres hinduistischen Ursprunges „be accepted as fully a part of local understandings of Christianity“ (78).

Auch das Fallbeispiel von David Mosse stammt aus Südindien und nimmt das dort verbreitete Phänomen katholischer Heiligenschreine in den Blick.⁴ Wie Mosse aufzeigt, haben diese Schreine eine eminent wichtige Funktion, da sie die Schnittstelle markieren, an der das Christentum sich zum einen von lokalen Vorstellungen und Praktiken abgrenzt, sich zum anderen aber zu ihnen ins Verhältnis setzt. Mosse macht deutlich, daß es sich bei dieser Schnittstelle nicht um etwas Festes und Gegebenes handelt, sondern um das Ergebnis einer permanenten „boundary work“, bei der verschiedene Akteure miteinander ringen.

Fenella Cannells regionaler Beitrag ist in den Philippinen angesiedelt und führt vor, daß sich der lokale Umgang mit dem Christentum nur dann richtig verstehen läßt, wenn die

Betrachtung nicht dabei hängen bleibt, was die Menschen tun, sondern auch berücksichtigt, was sie denken, daß sie tun.⁵ In dem von ihr präsentierten Beispiel beleuchtet Cannell zwei unterschiedliche Praktiken – das Singen von Passionstexten und das Aufschreiben liturgischer Formeln – die auf den ersten Blick als ein blindes Imitieren fremden Gedankengutes erscheinen können, bei deren genauerer Untersuchung aber die sehr lokalspezifische Weise ihrer Ausübung deutlich wird.

Simon Colemans Aufsatz unterscheidet sich von den anderen Beiträgen dadurch, daß sein empirisches Material aus Europa stammt.⁶ Er macht somit darauf aufmerksam, daß Entwicklungen in sowie außerhalb des Kontinents gleichermaßen von Bedeutung sind, um die Rolle des Christentums in der Gegenwart zu erfassen. Im Falle der von ihm untersuchten charismatischen Gemeinde in Schweden kommt er zu dem Schluß, daß die regelmäßige religiöse Praxis für die Menschen ein Mittel ist, eine stabile Identität aufzubauen, durch die sie in der Lage sind, sich in der modernen Welt zurechtzufinden.

Christina Torens zentrales Argument, das sie anhand von Material aus Fiji zu exemplifizieren versucht,⁷ ist, daß „contemporary Fijian Christianity [is] at once orthodox and distinctively Fijian“ (186). Sie stellt heraus, daß eine pflichtgemäße Erfüllung christlicher Obligationen der Pflege lokaler Tradition nicht entgegenlaufen muß. Gerade wenn beide im Hinblick darauf betrachtet werden, wie sie in den Alltag eingebettet sind und nicht im Hinblick darauf, was mit ihnen für Glaubenswahrheiten kommuniziert werden, ist laut Torens eine Art von Koexistenz nachvollziehbar.

Peter Gows Beitrag stellt das Phänomen der Konversion in den Mittelpunkt.⁸ Bei den peruanischen Piro macht er die Beobachtung, daß sie mit dem Übertritt zum Christentum keine grundlegende Veränderung im subjektiven Empfinden, sondern einen neuen Lebensstil („live well“) verbinden. Wo von außen das Konzept einer tiefgreifenden Veränderung an

sie herangetragen wird, erleben die Piro auf der Basis ihres Weltbildes das Christentum nicht als ein völlig neues, sondern lediglich als ein verbessertes Verhältnis zu Gott.

Auch Danilyn Rutherford betont die Diskrepanz, die zwischen der Wahrnehmung der Missionare und der Missionierten bestehen kann.⁹ Ihr Beispiel sind die Biak in Irian Jaya, die im Zuge der Konversion ihre „korwar“ – Figuren, die einen Verstorbenen repräsentieren und als Sitz seiner Seele betrachtet werden – zerstörten und durch die Bibel ersetzen. Was von den Missionaren als Erfolg und Akt tiefgreifender Bekehrung gefeiert wurde, stellte, wie Rutherford zeigt, aus Sicht der Biak keine grundlegende Abkehr von ihrem überlieferten Weltbild dar, sondern war allein das Nutzbarmachen einer für stärker gehaltenen Macht.

Eva Keller beschäftigt sich in ihrem Beitrag mit dem Umgang madagassischer Adventisten mit der Bibel.¹⁰ Diese ist für sie kein beliebiger Text, sondern Zentrum einer intensiven individuellen Lektüre und gemeinschaftlichen Diskussion. Nach Keller geht die Auseinandersetzung mit der Bibel für die Einheimischen mit großem intellektuellen Vergnügen einher und weist in verschiedenerlei Hinsicht Parallelen mit wissenschaftlicher Vorgehensweise auf.

Harvey Whitehouse konstruiert seinen Beitrag als Kontrapunkt zur großen Zahl der anderen Artikel, indem er darauf hinweist, daß dem Christentum trotz aller lokaler Variationen doch einige „monolithic features“ zukommen.¹¹ Er veranschaulicht dies durch den Vergleich mit melanesischen Religionen, die in entschieden anderer Weise praktiziert werden und dadurch andere Arten von Erfahrungen produzieren.

Den Abschluß bildet dann ein Essay von Webb Keane, der auf ein Motiv hinweist, das christliche Weltsicht und modernes Weltverständnis miteinander verbindet, nämlich die Idee der „anxious transcendence“: eine Befindlichkeit, die einen Zustand jenseits aller zeitlichen und räumlichen Beschränkungen

anvisiert, aber gleichzeitig immer wieder von den konkreten materiellen und sozialen Verhältnissen eingeholt wird.¹²

Insgesamt können die verschiedenen Aufsätze des Buches als sehr gelungen bezeichnet und in der Mehrzahl auch als Einzeltexte mit Gewinn gelesen werden. In der Gesamtschau vermitteln sie ein Bild davon, wie heterogen das Christentum rund um den Globus ist und sie machen deutlich, daß sich allzu schnelle Verallgemeinerungen verbieten. Es tritt in ihnen aber auch deutlich zu Tage, wo noch weiterer Forschungsbedarf für eine „Anthropology of Christianity“ besteht. Es handelt sich dabei um die Tatsache, daß es gegenwärtig noch kein einheitliches Vokabular beziehungsweise keine gemeinsame Fragestellung für die Untersuchung von lokalen Formen des Christentum gibt. Aus diesem Grund sind die Befunde aus den verschiedenen kulturellen Kontexten nur sehr schwer miteinander zu vergleichen und lassen kaum allgemeinere Schlußfolgerungen zu.

¹ Fenella Cannell, „Introduction: the anthropology of Christianity“ (1–50)

² Olivia Harris, „The eternal return of conversion: Christianity as contested domain in Highland Bolivia“ (51–76)

³ Cecilia Busby, „Renewable icons: concepts of religious power in a fishing village in south India“ (77–98)

⁴ David Mosse, „Possession and confession: affliction and sacred power in colonial and contemporary Catholic South India“ (99–133)

⁵ Fenella Cannell, „Reading as gift and writing as theft“ (134–162)

⁶ Simon Coleman, „Words and gifts in the construction of charismatic Protestant identity“ (163–184)

⁷ Christina Toren, „The effectiveness of ritual“ (185–210)

⁸ Peter Gow, „Forgetting conversion: the Summer Institute of Linguistics mission in the Piro lived world“ (211–239)

⁹ Danilyn Rutherford, „The Bible meets the idol: writing and conversion in Biak, Irian Jaya, Indonesia“ (240–272)

- ¹⁰ Eva Keller, „Scripture study as normal science: Seventh-Day Adventist practice on the East coast of Madagascar“ (273–294)
- ¹¹ Harvey Whitehouse, „Appropriated and monolithic Christianity in Melanesia“ (295–307)
- ¹² Webb Keane, „Anxious transcendence“ (308–323)

Andreas Türk

* * *

Christine Winkelmann: *Kulturelle Identitätskonstruktionen in der Post-Suharto-Zeit. Chinesisch-stämmige Indonesier zwischen Assimilation und Besinnung auf ihre Wurzeln*. Wiesbaden: Harrassowitz 2008. 246 pp. (Opera Sinologica 21.)

This book is a revised Ph.D. thesis which was defended in the department of Chinese Studies at the University of Cologne in 2007. It is a good example of the recent openness in Chinese Studies in Germany to research on Chinese communities outside the People's Republic of China and Taiwan, containing both the strong and weak points of this new approach.

Although the title of the book speaks in rather general terms of 'cultural identity', the focus of this study is on Chinese literature and the Chinese press in Indonesia since the fall of the former dictator Suharto in 1998. The use of the Chinese language in literature and the press was forbidden under Suharto's so-called New Order regime because of the scent of communism it had for the ruling clique. The book is divided into six parts. Two introductory chapters on theoretical concepts of the construction of cultural identity and a historical overview of the 'Chinese' in Indonesia are followed by an analysis of the 'Chinese' and the Chinese-language literature(s) of Indone-

sia. Winkelmann then presents a long chapter of nearly eighty pages on the revival and development of the Chinese-language press in Indonesia. This is followed by a conclusion and an exhaustive bibliography.

The weakest part of this book is the theoretical chapter on identity constructions. Several of the author's assumptions seem to be based on rather out-dated materials. For example, she makes the following, rather general point: 'It is still the prevailing opinion, that in traditional, pre-modern societies a human being had a fixed and prescribed identity which was socially determined' (20; all translations H.W.) – a statement which, at least in social anthropology, but also in other social sciences has been redundant for quite some time. Although Winkelmann is aware of the problem of defining ethnic and cultural identity as different phenomena (23), the introduction frequently lacks clarity in its use of terminology. One has the impression that the author often equates 'ethnicity' with 'identity'. 'Identity' as such is a highly flexible concept which cannot and should not be limited to ethnic or cultural identities alone. Another problem is the definition of 'Chinese' itself. Winkelmann recognizes the heterogeneity of the Chinese in Indonesia as such (11), but when she states that 'the Chinese minority no longer views its Chinese land of origin as its fatherland' (185) she is treating this minority as just a non-heterogeneous group with a fixed and primordial identity, the sort of ascription she had criticized earlier. The postulated heterogeneity of Chineseness in Indonesia therefore sometimes recedes into the background.

As the author was trained in Chinese studies she does not use materials in the Indonesian language. This is not meant as a criticism, especially since, as already mentioned above, the bibliography is indeed impressive. However, although the use of Chinese or Mandarin was restricted under the New Order, this does not mean that Indonesian academics did not produce good-quality materials on the Chi-