

(1608) aus und arbeitet die mythischen Motive von kataklysmischen Wasserfluten, Erdbeben, Vulkanausbrüchen und der Wiederkehr der Dunkelheit heraus, die von kämpfenden Gottheiten verursacht werden. Allerdings tritt der *pachakuti*, die Weltenwende und das Ende eines Weltzeitzyklus, häufig als Ergebnis einer gestörten sozio-kosmischen Reziprozität zwischen menschlichen Gesellschaften und Gottheiten ein und ist entgegen der Darstellung der Autorin zumal auch Resultat schuldhaft menschlichen Verhaltens, wie diesbezügliche Vorstellungen unter zeitgenössischen indigenen Gesellschaften des Andenraums bezeugen. Hier fehlt die stärkere Akzentuierung einer kosmologischen Betrachtungsweise der zyklischen Weltzeitalter schon inkaischer Gesellschaften, insbesondere der *pachakuti*-Modelle, wie sie von Earls und Silverblatt (*La realidad física y social en la cosmología andina. Actes du XLII Congrès International des Américanistes. Vol. IV; pp. 299–326. Paris 1978*) herausgearbeitet worden waren.

Als Resultat der vorgestellten Studien kann formuliert werden: “Wenn die Heiden von der Welt sprachen, so interessierten sie sich immer für die Anfänge und die Sprünge von einem Zyklus zum anderen; jetzt aber gibt es nur noch ein Ende, das Ende einer langen, flachen Linie, und wir Nekrophilen interessieren uns nur noch für jenes Ende, sofern es definitiv ist”; wie Gilles Deleuze in “Kritik und Klinik” (Frankfurt 2000: 63) idealtypisch die Differenzen zwischen westlichem, jüdisch-christlich beeinflusstem, eigentlich apokalyptisch-soteriologischem und indigenem Denken markiert.

Die kulturhistorischen und ethnologischen Perspektiven werden komplementiert durch die nachfolgenden literaturwissenschaftlichen Beiträge von Elmar Schmidt und Joachim Michael. Beiden zufolge besitzen die Vorhersagen der Langen Zählung des Maya-Kalenders in der mexikanischen Literatur keine größere Bedeutung, jedoch thematisieren Schriftsteller wie Carlos Fuentes oder Octavio Paz Vorstellungen der Azteken und gehen von einem Nebeneinander der Zeiten aus, die indigen-aztekische, “kulturelle” Zeit wirkt kontinuierlich bis in die mexikanische Moderne fort. So verkündet Fuentes in seinem Roman “Los cinco soles de México” eine apokalyptische Dimension der Geschichte, wenn die gegenwärtige Welt – und hier denkt Fuentes die aztekische Weltzeit-alter-Vorstellungen neu weiter – durch eine “Sonne der Bewegung”, die “Fünfte Sonne”, zerstört werden wird. Äußerst kreativ verarbeitet die Schriftstellerin Yuri Herrera in ihrem Roman “Señales que precederán al fin del mundo” (2009) am Beispiel der Protagonistin des Romans, der jungen mexikanischen Migrantin Makina, mythisch-religiöse Vorstellungen der Azteken. Ihre Reise in den Norden wird zur aztekischen Totenreise ins Totenreich Mictlán, mit der Bewährungsprobe von neun Höllen, der Río Bravo wird zum Höllenfluss, wo sie beinahe ertrinkt und unwiderruflich die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits überschreitet. Es ist eine Reise ohne Rückkehr: Die Capos der mexikanischen Drogenmafia sind die Herren der Unterwelt, Makina endet im Totenreich der von den Capos kontrollierten nordamerikanischen Nachtbars, sie wird wie bereits zuvor ihr Bruder ihrer mexika-

nischen Identität verlustig. Elmar Schmidt befasst sich in seinem Beitrag “*La basura inmortal del hombre efímero*” mit dem Roman des mexikanischen Schriftstellers Homero Aridjis, “*La leyenda de los soles*” aus dem Jahre 1993, der das Thema der ökologischen Apokalypse intoniert. Der urbane Raum, sprich Mexico City, die 2017 “*Ciudad Moctezuma*” heißt, wird zum Sinnbild der ökologischen Katastrophe, die Folge des schier unbegrenzten Wirtschaftswachstums des globalen neoliberalen Entwicklungsmodells ist. Die Idee der ökologischen Apokalypse nimmt Aridjis dabei aus der aztekischen Kosmogonie, derzufolge die Welt der “Fünften Sonne” durch Erdbeben und Hungersnöte vernichtet werden wird. Das 3. Jahrtausend bricht an als Jahrtausend der Jungfrau Maria (Virgen de Guadalupe), und in diesem “Sonnenmillenium ... [wird] der Mensch die Biosophie, die Weisheit des Lebens annehmen” (Aridjis, zitiert im Beitrag Seite 169). Markus Melzer liefert einen konkreten Erlebnisbericht: am 21.12.2012 war er in Palenque (Mexiko) und konnte einen regelrechten “Katastrophentourismus” beobachten – dieser “Hype” war indessen ausschließlich ein Phänomen ausländischer Touristen. Hingegen war den mexikanischen Urlaubern, die hier mit ihren Familien die Ferien verbringen wollten, die Hysterie der Gringos fremd. Als der Weltuntergang aber buchstäblich ins Wasser fiel – Palenque versank im tropischen Dauerregen –, reisten die ausländischen Touristen teils ernüchtert, teils enttäuscht wieder ab.

Den Band rundet ein Gespräch mit dem international renommierten, profunden Kenner der Maya Nikolai Grube ab. Grube fordert in diesem Gespräch eine weiterführende Auseinandersetzung mit derartigen Phänomenen wie “2012” im Sinne einer ethnologischen Diskussion über Krisenphänomene und Krisenkulte, und thematisiert so ein Manko des vorliegenden Bandes. Neben einer stärker soziologischen Betrachtungsweise dieses globalisierten Phänomens fehlt eine Untersuchung apokalyptischer Vorstellungen unter evangelikalen Maya. Dennoch liefert der vorliegende Sammelband einen herausragenden Beitrag zum Verständnis der globalisierten Apokalypse 2012 aus lateinamerikanischer Perspektive. Wer auch immer sich mit derartigen eschatologischen Phänomenen und Weltuntergangsszenarien auseinandersetzt, wird an diesem Standardwerk nicht vorbeikommen.

Josef Drexler

**Hew, Wai Weng:** *Chinese Ways of Being Muslim. Negotiating Ethnicity and Religiosity in Indonesia.* Copenhagen: Nias Press, 2018. 305 pp. ISBN 978-87-7694-211-3. Price: £ 18.99

Is Chinese culture correlative to Islam? Could Chinese integrate themselves to Islam culture? If yes, in which ways do they do it? Should they then completely give up their Chineseness or not? These are the basic questions of Wai Weng Hew’s complex research among the Chinese Muslims in contemporary Indonesia. The case of Chinese converting to Islam becomes the platform to find answer(s). In “*Chinese Ways of Being Muslim*” the author presents clear backgrounds and motives of conver-

sion. His work finally lets the reader to make a conclusion, whether Islam in Indonesia is exclusive, conservative, and puritan or on the contrary: is inclusive, modern, and cosmopolitan. Nevertheless, the issue of Chinese becoming Muslims is really comprehensive.

The first arrival of the Chinese or Chinese Muslims to the Indonesian archipelago historically is not without controversy. Nevertheless, it is urgent shortly to assume, that there have always been Muslims within the Chinese community in Indonesia, although this question has been and until today is controversial (see chap. 1). The platform of Hew's study is the situation of Chinese Muslim converts in the precolonial, postcolonial, and modern Indonesia. According to the 2000-census, there are only about two million who are ethnic Chinese, i.e., 1 per cent of the Indonesian population. But these figures possibly are not very reliable, because most of them prefer to hide their identity for fear of being treated with hostility and pressured by the radical part of the majority or the government (14). Among them there are about 30,000 to 50,000 Muslims, making up only 0.5–1.0 per cent of the total Chinese population and a very tiny proportion of the total Muslim population in Indonesia (15). Most of them are converts, so called *mualaf* (229). They can be seen as a double minority: one within Chinese Indonesians (*peranakan*) and one within Muslim Indonesians (237–239).

The author of this book concentrates his analysis on the facts, as how are Chinese becoming Muslims today, which motives do they have, and which consequences (cultural, religious, political, and social) do follow up the conversion. Hew mentions four motives of Chinese's conversion to Islam: economic, political, intermarriage or intermingling, and religious ones (chap. 7). These motives become the basic arguments in the discussion about the ways Chinese convert to Islam in Indonesia. But after reading this book, one can assume that the fundamental ground of conversion is the existential need of acceptance. It means the need of being one of the whole, especially due to fact that the majority of the country are Muslims. This kind of conversion is followed up by many radical consequences, for example, once a Chinese converts to Islam he is challenged to practice both lifestyles or only one of them: Islamic practices or Chinese traditions. It comes to confrontation particularly by the notions of *haram* or *halal* (eating pork, filial respects toward ancestries or celebrating Imlek, the Chinese New Year) (242). Some Chinese avoid their previous practices and devote piously to their new religion, some of them still practice the Chinese rituals but without eating pork or gambling. There is a small number of those who are nominal Muslims, but who live far away from Islamic laws (243–245).

Hew has explored this topic both historically and ethnographically, by means of the analysis of media reports and cultural signifiers, such as Chinese mosque architecture, Chinese language, Chinese clothing, and naming. His Chinese background and knowledge of the Islam world in both Malaysia and Indonesia (despite the differences among these two communities) are also a great help for his research. Indonesia is not so far away from his homeland Malaysia, so Hew could visit Indonesia pos-

sibly so often and with no major obstacles, which makes his work more credible.

The structure of this book is lined up in a clear logic. Its 305 pages offer the reader a historical, ethnographical, and, above all, a scientific journey to get an in-depth understanding of the multiple identities of all Indonesians today, not only the people with Chinese background. In the daily reality that demands a coexistence of different ethnic, cultural, social, and religious backgrounds and elements, Indonesia finds itself on being constantly challenged to achieve a harmony and peaceful life for all the citizens. This book shows, on the one hand, the efforts of Chinese in the name of the idea of integrity or how this idea could be, despite their motives to convert, which only is one example of many. On the other hand, Hew's research should be seen as a critical voice, showing how difficult it is in Indonesia to be accepted as full member of the whole nation, without being one of the major communities. The work could emphasize that unity in diversity, a national motto (*Bhinneka Tunggal Ika*), could also be reached despite the pure religious motives of conversions, without changing someone's own religious identity.

In the last part of his book, Hew concludes that religion and culture could be affiliated in someone's life. He assumes, that one can be "more Islamic, but no less Chinese", as well as "more Chinese, but no less Indonesian" (270). This so-called "double identity" becomes the main dilemma of each Chinese converts, due to the fact that both Islam and Chinese cultures are very self-confident. Hew's research shows, that an appropriate way is possible, but only when both sides are more open to each other in the sense of being more cosmopolitan. Many informants try to separate the traditional practices from a religious way of understanding them. It means then, Islam requires the sovereignty over Chinese traditional practices.

The Indonesian state has a basic philosophy of life, *pancasila* (five principles), which assures a life in a harmonic society, in which the minority is giving respect to the majorities' privileges and likewise the majority is more tolerant and open-minded to the minorities or to otherness. For Indonesians with Chinese background, *pancasila* should be also a warranty to manifest freely their background, without any fears of receiving hostility. For me, an Indonesian, speaking about diversity and efforts to achieve the harmony in the society without a reference to the national philosophy makes the arguments not really complete. Hew has failed to put an emphasis on the importance of *pancasila* as a warranty, that each citizen could feel free and unsuppressed in manifesting cultural, ethnic, and religious identity. This could be understood, since his research tries to describe how and to what extent do some minority's members try to be accepted and be acknowledged as an equal part of a whole. *Pancasila*, thus, although present in the mind of every Indonesian citizen, automatically becomes meaningless in the daily confrontations with the privileges (ethnic or religious) of the majority. In most cases, religious or ethnic preferences play a bigger role than that of common law (in this case: *pancasila*).

The cultural and religious coexistence in Indonesia nowadays is threatened through different radical and fundamentalist movements and groups with Islamic background. It destroys the image of a peaceful and tolerant Islam, which is to be striven after. Islam, even in peaceful Indonesia, is marked with a bad opinion and always be dismissed with terrorists. Hew's book shows another, cosmopolitan side of Indonesian Islam, despite of many separate efforts of fundamentalists to disgrace it. Islam is open to welcome new members and also to respect the cultural and ethnic background of the believers through cultural approach (*pendekatan dakwah*). Islam in Indonesia is divers and becomes a place of worship for all ethnic groups. Last, but not least, Islam in Indonesia is on the way of becoming more inclusive and cosmopolitan.

Vinsensius Adi Gunawan

**Hillermann, Hendrik:** Victor Witter Turner. Eine Biografie. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2017. 328 pp. ISBN 978-3-17-033353-6. (Religionswissenschaft heute, 12) Preis: € 40,00

Victor Witter Turner zählt zweifelsfrei zu den meist rezipierten britischen Ethnologen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dies trifft insbesondere auch auf die Rezeption außerhalb der Grenzen des eigenen Fachbereichs zu. Es ist kein Zufall, dass er bereits 1997, also fünfzehn Jahre nach seinem frühen Tod, in einen Sammelband über Klassiker der Religionswissenschaft aufgenommen wurde (A. Michaels: Klassiker der Religionswissenschaft. München 1997; darin P. Bräunlein, 324–341). Aber auch in theologischen Disziplinen, wie der Liturgiewissenschaft, hat Turner mit seiner Wiederentdeckung und Neuinterpretation des ritualtheoretischen Werkes Arnold van Genneps tiefe Spuren hinterlassen und ist letztlich aus dem wissenschaftlichen Diskurs nicht mehr wegzudenken; ebenso wie seine Bemühungen um die Entwicklung interdisziplinärer Forschungsansätze. Aber nicht nur diese Umstände führten dazu, dass Turner ein beliebter Bezugspunkt für universitäre Einführungsveranstaltungen in die Ethnologie oder Religionswissenschaften darstellt. Seine Konversion und sein ausdrückliches Bekenntnis zu seiner neuen religiösen Überzeugung bilden ein gerne gewähltes Beispiel, um den Einfluss oder die Bedeutungslosigkeit religiöser Überzeugungen für die Entstehung und Ausformulierung sozial- oder religionswissenschaftlicher Studien mit Studierenden zu diskutieren. Beide genannten Faktoren führten zu einer umfangreichen Produktion.

Ein Jahr nach dem Tod von Turners Witwe und Forschungskollegin, Edith L. B. Turner, legt nun der Religionswissenschaftler Hendrik Hillermann im Kohlhammer Verlag eine Biografie Victor Turners vor, die auf seiner an der Universität Erfurt eingereichten Dissertation basiert. Der Autor hatte für die Erstellung dieser Biografie Zugang zu dem Nachlass Turners und zu den Universitätsarchiven. Der Nachlass Turners umfasst u. a. Feldforschungsnotizen, Briefwechsel, aber auch Gedichte, die er verfasst hatte. Darüber hinaus konnte Hillermann Gespräche mit Familienmitgliedern Turners führen und frühere Kollegen Turners, wie Roy Wagner, H. L. Senevi-

ratne, Walter Hauser, Peter Metcalf und Benjamin Ray, interviewen (21 f.). Ebenfalls bezieht sich Hillermann auf Buchbesprechungen der Publikationen Turners, die ihm Aufschluss über die Rezeption Turners geben sollen. Hierbei merkt er jedoch bereits in der Besprechung der Quellen an, dass “[d]ie Liste der Rezensenten ... auch Freunde Turners, wie Renato Rosaldo, Benjamin Ray und Roy Wagner [umfasst]” (21). Der Aufbau entspricht dem Muster einer chronologisch aufgebauten Standardbiografie, die zur Gliederung insbesondere auf die jeweiligen Lebensmittelpunkte Turners und seine wechselnden Forschungsinteressen setzt. Diesem Vorgehen entsprechend werden Turners Publikationen der jeweiligen als Kapitel dienenden Lebensphase zugeordnet, vorgestellt und diskutiert. Hierbei berücksichtigt er, wie bereits betont, in besonderem Maße zeitgenössische Rezensionen.

Abschließend geht Hillermann der Frage nach, welche Bedeutung Turners wissenschaftlichem Werk “in seiner Zeit” zukam (277 ff.). Die selbstgewählte Einschränkung “in seiner Zeit” greift aber letztlich zu kurz, da er im Anschluss an Peter Bräunlein und Stephan Moebius auch die Bedeutung für heutige wissenschaftliche Fragestellungen und Forschungsansätze aufzeigt (282 ff.). In diesem Punkt hätte es weiterführend sein können, das elfte Kapitel, das als Fazit dient, in zwei Sektionen zu teilen; eine Sektion, die konsequent der Bedeutung Turners “in seiner Zeit” nachgeht und eine Sektion, die den bleibenden Wert von Turners Werk und die Impulse, die von diesem für heutige Forschungsfragen ausgehen, herausarbeitet. Hillermann hat eine flüssig zu lesende Biografie verfasst, die quellengesättigt das spannungsreiche Leben Turners darlegt, ohne sich in Anekdoten und Nebensächlichkeiten zu verlieren. Dabei ist seine Darstellung durch viel Sympathie für den Biografierten geprägt. Das Buch bietet aber mehr als “nur” eine interessant zu lesende Wissenschaftlerbiografie. Es kann der Leserin oder dem Leser auch als eine Einführung in Turners Werk, insbesondere in religionswissenschaftlicher Perspektive, dienen und darüber hinaus neue Perspektiven auf sein Werk eröffnen. Es ist der Familie Turners zu danken, dass sie dem Autor den Zugang zum Nachlass gewährte und es ist zu hoffen, dass der Autor plant, Übersetzungen des Buches zu veröffentlichen, um diese Biografie einem weiteren Leserkreis zu eröffnen.

Im Blick auf das Literaturverzeichnis ist verwunderlich, dass Turners Aufsatz “The Kankokura Festival at Shingu” mit dem Hinweis versehen wird “nur auf Japanisch”, da Hillermann im Text selbst darauf hinweist, dass bereits eine englische und eine deutsche Übersetzung veröffentlicht wurden (254). Die Aufnahme dieser Übersetzungen in das Literaturverzeichnis wäre hilfreich gewesen, insbesondere für diejenigen Nutzer und Nutzerinnen, die das Buch eher als Nachschlagewerk nutzen. In dieser Hinsicht wäre es auch interessant zu wissen, ob der Autor alle ihm bekannten Rezensionen von Werken Turners in das Verzeichnis aufgenommen hat. Er weist selbst auf “über 70 Rezensionen zu Turners verschiedenen Büchern” hin, die ihm bekannt seien (20). Die Auflistung all dieser Rezensionen im Literaturverzeichnis, am besten in einem separaten Abschnitt, wäre für die Nutzerinnen und