

paragraph) of Buddhist scriptures in India and none to the treatment of such sutras in China. Nor does he provide us with any discussion of modern Buddhist treatment of sacred texts. This is somewhat odd, since there is perhaps more written on Buddhist manuscript cultures than for any other Asian religion, such as the excellent collection of essays in “Buddhist Manuscript Cultures” (S. C. Berkwitz et al., London 2009; especially Richard Solomon’s piece, “Why Did Gandharan Buddhists Bury Their Manuscripts?” which addresses many of the concerns of Myrvold’s book) or Daniel Veidlinger’s “Spreading the Dhamma” (Honolulu 2006). The fact that Moerman did not follow the format of the other essays is unfortunate insofar as it is quite possible that the Buddhist practices that become exacerbated in certain strands of Mahayana (of which the “Lotus” and “Sutra of Golden Light” are prime examples) were an important influence on subsequent ritual treatment of manuscripts in Jainism (esp. the Kalpa Sutra) Sikhism, and in the Puranas and the later Gosvami tradition in Hinduism.

This brings me to my final point. Reading about the treatment of books in seven religions raises the question of how to account for the similarities. Certainly, the treatment of the book as a person or as a body meriting a proper funeral begs the question of whether we are dealing with influence between the traditions or whether there is something about religious thinking that naturally lends itself to such treatment of texts. I think it is one of the strengths of the book that it leaves questions of comparison up to the reader, making the experience of reading this book as rewarding for the ideas it generates as for the ideas it presents. Joseph Walser

Nurmila, Nina: *Women, Islam, and Everyday Life. Renegotiating Polygamy in Indonesia.* London: Routledge, 2009. 197 pp. ISBN 978-0-415-46802-2. Price: £ 80.00

Polygamie ist in Indonesien an sich ein peripheres Phänomen, wurde jedoch in den letzten Jahren medial viel stärker als während der Suharto-Zeit (1965–1998) in der Öffentlichkeit präsent. Zu denken ist z. B. an das Erfolgsbuch “Ayat-ayat cinta” (Liebesverse) von Habiburrahman El Shirazy, das eine polygame Ehe als “Happy End” vorführt; es wurde 2004 erstmals veröffentlicht und 2008 als Kassenschlager verfilmt. Der frühere Vizepräsident Hamzah Haz (im Amt von 2001 bis 2004), seit langem bereits bekennender Polygamist, nahm zusätzlich eine dritte Frau während seiner Amtszeit. Der populäre Prediger Abdullah Gymnastiar alias AA Gym löste einen Medienrummel aus, als 2006 bekannt wurde, dass er eine zweite Ehefrau genommen hatte. Der reiche Kettenrestaurantbesitzer Puspo Wardoyo hat sogar vier Frauen, zehn Kinder und 34 Filialen und wirbt sehr für Polygamie als islamisches Erfolgsmodell: So hat er im Jahre 2003 mit viel Show und unter großer Medienaufmerksamkeit zum ersten Mal eine Polygamie-Preisverleihung veranstaltet.

Es ist unbestreitbar, dass seit dem Sturz der Suharto-Diktatur im Jahre 1998 die Stimmen der islamistischen Befürworter der Polygamie zunehmend lauter gewor-

den sind, die eine Erstfrau loben, wenn sie “von ganzem Herzen” der Zweitheirat (bzw. Dritt- oder Vierteirat) zustimmt. Die dominante Meinung in der Bevölkerung bleibt jedoch negativ: Monogamie ist noch immer Norm und nach dem noch gültigen staatlichen Ehegesetz von 1974 darf ein Muslim nur unter folgenden Voraussetzungen mehr als eine Frau heiraten (§ 4 Abs. 2): (a) die Ehefrau kann ihren Pflichten als Ehefrau nicht mehr nachkommen; (b) die Ehefrau ist körperlich behindert oder unheilbar krank; (c) die Ehefrau kann nicht schwanger werden. Die Erstfrau steht somit immer als “gescheiterte Ehefrau” da. Männer greifen zu Tricks, um offiziell ein polygames Eheleben führen zu können, wie alle Beispiele im zu besprechenden Buch zeigen.

Im vorliegenden Buch, einer überarbeiteten Fassung ihrer Doktorarbeit im Rahmen des “Gender and Islamic Studies” Programms der University of Melbourne im Jahre 2007, erörtert Nina Nurmila die Perspektiven und Erfahrungen von Muslimas in Java mit polygamen Ehen während der Post-Suharto-Ära. Sie versteht ihre Arbeit als feministische Kritik an bestehenden Praktiken und will Argumente liefern, damit Polygamie in einem künftigen indonesischen Ehegesetz verboten wird. Feminismus sei laut der Autorin zwar ein säkulares Konzept, zugleich jedoch völlig im Einklang mit den muslimischen Grundprinzipien, die sie als Gleichberechtigung, Gerechtigkeit und Fairness definiert (4).

Aus einem Selbstporträt (11–19) geht hervor, dass die Autorin als junge Studentin zunächst eine große Bewunderin islamistischen Gedankenguts gewesen ist. Nach der Koranschule absolvierte sie das Studium der Arabistik und Islamwissenschaften an dem Staatlichen Islamischen Institut (IAIN) in Bandung, mit dem sie jetzt noch immer als Dozentin an der Fakultät für islamischen Unterricht verbunden ist. Ihre persönliche Lebensgeschichte war entscheidend dafür, dass sie sich, “from a supporter of Islamist ideas to a supporter of Muslim feminism” (11) entwickelte. Auslöser war die eigene Erfahrung nach ihrer Heirat, als sie spürte, dass die Umsetzung der islamistischen Ideale in der alltäglichen Praxis sehr problematisch für sie war. Die Begegnung mit dem westlichen Feminismus fing im Jahre 1994 an, als sie sich auf das MA-Studium “Gender and Development” an der Murdoch University in Australien vorbereitete.

Als erklärte Gegnerin der Polygamie schlägt sie sich auf die Seite der sog. “Kontextualisten”, die meinen, dass die Auslegung des Korans nicht buchstäblich, sondern nach den historisch verschiedenen Kontexten erfolgen soll. Die Koranverse bezüglich Polygamie stehen laut “kontextualistischer” Auffassung in einem allgemeineren Zusammenhang, beschäftigen sich nämlich mit der Frage, wie sich Männer machtlosen Waisen gegenüber zu verhalten haben. Die Besprechung der Polygamiedebatte ist in diesem Buch stark polemisch gefärbt, wobei die Autorin keine ausgewogene Darstellung als “neutrale” Islamwissenschaftlerin bietet, sondern in Gestalt einer feministischen Theologin ausschließlich die modernistische historisch-kritische Auslegung als Garant für die “wahre” Lehre des Islams betrachtet. Die “ursprüngliche” islamische Botschaft einer Befreiung der Frau sei offenbar bis

vor kurzem von patriarchalen Männern über die Jahrhunderte nie richtig wiedergegeben worden. Die bekannten, üblichen Argumente gegen Polygamie seitens der modernistischen Richtung werden aufgeführt, wobei allerdings auffällt, dass in diesem Buch das für Muslime erstrebenswerte Vorbild des Propheten Muhammad fast komplett ausgeklammert bleibt.

Ihre Streitschrift ist inhaltlich leider ziemlich dünn geraten. Die Feldforschung hat insgesamt nur vier Monate gedauert (Dezember 2003 – April 2004), wobei ein paar Dutzend Personen in Jakarta, Bandung, Bogor und Depok befragt wurden. Diese vier Orte liegen geografisch zwar in Java, jedoch wird aus den Anmerkungen klar, dass die selektierten Informanten keine Teilhaber der javanischen Kultur sind. Die ausführlichen Hintergrundinformationen über das javanische Verwandtschaftssystem und die javanischen Gendervorstellungen in Kapitel 2 sind hier somit irrelevant. Die schlichte Botschaft der Autorin lässt sich kurz als syllogistische Aussage zusammenfassen: (a) Ungerechtigkeit ist im Islam verboten; (b) Polygamie ist ungerecht; (c) Konklusion: also ist Polygamie für Muslime nicht zulässig.

Ihre Untersuchung habe gezeigt, dass die Biografien der Frauen und Kinder in polygamen Ehen ausnahmslos von Elend und Traurigkeit gekennzeichnet seien und solle damit belegen, dass Polygamie eine Quelle der Ungerechtigkeit darstelle. Die Koranverse 4,2–3, die immer in Zusammenhang mit Polygamie zitiert werden, beziehen sich laut der Autorin eigentlich nicht auf jedwede polygame Praxis, sondern auf “the importance of being just to the powerless” (146). Alle muslimischen Denkschulen seien sich darin einig, dass “preventing injustice” einen islamischen Grundwert darstelle (146), und deshalb kommt sie zu ihrer Schlussfolgerung, dass Polygamie für Muslime gesetzlich verboten werden solle. Mit dieser politisch allzu korrekten Darstellung kommt man/frau an westlichen Universitäten gut an; der Klappentext erwähnt, dass die Autorin nach ihrer Dissertation noch einige Zeit als Postdoctoral Fellow und Gastprofessorin in Australien und Amerika hat verbringen können. Im innerislamischen Diskurs in Indonesien wird ihre sophistische Hermeneutik vermutlich außerhalb des engen Kreises der Gleichgesinnten kaum Anerkennung finden. Es ist klar, wo das vorliegende Buch ideologisch zu verorten ist: In den letzten Seiten geht die Autorin kurz darauf ein, dass es innerhalb des Religionsministeriums und an den islamischen Universitäten einen Machtkampf über die Deutungshoheit in islamischen Fragen gibt. Sehr vereinfachend dargestellt, setzen sich westlich ausgebildete Intellektuelle für eine liberale und progressive Auslegung ein, während Akademiker, die im Nahen Osten studiert haben, “westliche” Auffassungen als nicht- bzw. anti-islamisch strikt ablehnen (150–154). Edwin Wieringa

O’Kane, David, and Tricia Redeker Hepner (eds.): *Biopolitics, Militarism, and Development. Eritrea in the Twenty-First Century*. New York: Berghahn Books, 2009. 197 pp. ISBN 978-1-84545-567-5. (Dislocations, 8) Price: £ 50.00

This edited volume brings together recent research across several disciplines that helps fill the gap in critical scholarship on Eritrea. Eritrea has remained in relative obscurity even as it has gone from liberation success story to model African nation, to human rights abuser in the course of the past 25 years. This little collection provides an excellent overview of the processes and policies at work in these transformations and gives a multifaceted picture of contemporary Eritrea. Editors David O’Kane, a British anthropologist and Tricia Hepner, an American anthropologist have collected here a range of new work on Eritrea from American, British, Canadian, and German scholars working in political science, sociology, anthropology, development studies, and education. The volume is organized around the theme of biopolitics, militarism, and the state and the chapters while quite diverse in subject matter work together exceptionally well in addressing common themes. This book should be read by policy makers and those engaged in humanitarian interventions in the Horn of Africa. It could be used in graduate seminars on African Studies, war and militarism, states, and postcolonial politics. Although “development” is in the title, this theme is subsumed by the political focus of most of the chapters, perhaps a reflection of the centralized control by President Isaias and his party that is revealed so clearly in this scholarship. Each of the chapters in various ways provides an analysis of Eritrea’s political culture that is nuanced and historically informed, revealing commonalities across apparent disjunctures and contradictions within apparent uniformity. The authors succeed in getting behind the myths, propaganda, and official self-representations that constitute the public face of Eritrean nationalism to explore the contradictions, doubts, and fissures between state and society. In talking to teachers, students, farmers, urbanites, and refugees the various authors provide insights into what it means to live through Eritrea’s turbulent politics and wars, as well as the complex ways state power intervenes in everyday life. One significant missing theme is gender. By and large the Eritreans we meet in these pages are men and we get little sense of how politics are gendered or how Eritreans survive their circumstances not simply as individuals but through family and kin ties.

The introduction by Hepner and O’Kane frames the project intellectually and provides historical context. The first chapter, by Tekle Woldemikael, the only Eritrean contributor, examines national celebrations as a conjuncture of state and citizenry, shedding light on the paradox of how euphoric popular celebrations coexist with poverty and human rights abuses in contemporary Eritrea. Woldemikael’s analysis reveals the different meanings and motives for participation and the state’s machinations that lie behind the image of spontaneous popular celebration and unity between state and society. The theme of looking beneath the veneer of nationalist solidarity to reveal the construction of conformity from the top down runs through the chapters. Michael Mahrt’s chapter re-frames dominant nationalist discourses as the language of the ruling party rather than a commonly shared history by contrasting the ways villagers in Eritrea’s highlands