

Gruber, Christiane, and Frederick Colby: The Prophet's Ascension. Cross-Cultural Encounters with Islamic Mi'raj Tales. Bloomington: Indiana University Press, 2010. 389 pp. ISBN 978-0-253-35361-0. Price: \$ 59.95.

Bücher führen zu Büchern: Das vorliegende Buch ist von dem Sammelband "Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels" inspiriert, der 1996 von Mohammad Ali Amir-Moezzi herausgegeben wurde. Das hier zu rezensierende Buch geht auf Beiträge zurück, die anlässlich des zehnten Jahrestages des französischen Inspirationsbuches auf den Jahrestagen der American Academy of Religion (AAR) und der Middle East Studies Association (MESA) im Jahre 2006 gehalten wurden. Nach einem kurzen Vorwort des *Spiritus rector* Mohammad Ali Amir-Moezzi (vii–ix) und einer allgemeinen Einführung der beiden Herausgeber (1–7) gliedert sich der Band in drei Hauptabschnitte.

Der erste Abschnitt befasst sich mit Erzählungen über die Nachreise (*Isrā'*) und die Himmelfahrt (*Mi'rāğ*) des Propheten Muhammad als missionarische Texte. Roberto Tottoli (11–26) bietet eine diachronische Übersicht, wobei er zeigt, wie die allmähliche Fokussierung auf Beschreibungen der Hölle, die laut allgemeinen islamischen Vorstellungen vor allem von Frauen bevölkert wird, zur Gemeindebildung diente. Christiane Gruber (27–49) analysiert eine illuminierte iranische Handschrift aus der Herrschaftszeit der Mongolen im Iran des 13. und 14. Jahrhunderts und argumentiert, dass dieses Werk damals zum Ziel hatte, im mittelalterlichen Persien eine sunnitische Weltanschauung zu propagieren. Bezuglich des berühmten *Mi'rāğnāma*, die eine Erzählung von Himmel- und Höllenfahrt des Propheten Muhammad in einer 1436 datierten timuridischen Handschrift in uigurischer Schrift darstellt, stellt Maria E. Subtelny (50–77) die Hypothese auf, dass diese Legende ursprünglich für Bekehrungszwecke abgefasst wurde; sie gehe auf eine ältere persischsprachige Vorlage zurück, welche die Bekehrung der persischsprachigen jüdischen Gemeinden in Iran und Zentralasien zum Islam bezwecke. Max Scherberger (78–96), der vor einigen Jahren bereits eine Edition und deutsche Übersetzung des soeben erwähnten *Mi'rāğnāma* vorgelegt hat, gibt in seinem Kapitel eine Edition einer vergleichbaren Überlieferung mit englischer Übersetzung und einem Kommentar, nämlich einer dem Sufi Hakim Ata (12. oder 13. Jh.) zugeschriebenen Erzählung; sie spielte eine bedeutende Rolle bei der Verbreitung des Islams in Zentralasien. Heather M. Coffey (97–137) bespricht anhand von illuminierten Handschriften des Apokalypsenkommentars des spanischen Mönches Beatus von Liebana aus dem 8. Jahrhundert, wie christliche Autoren im mittelalterlichen Spanien sich polemisch mit Erzählungen über die *Mi'rāğ* auseinandersetzen; auch hier bilden Bekehrung und Indoctrination den Leitfaden, in diesem Beitrag allerdings aus christlicher Perspektive.

Im zweiten Abschnitt handelt es sich noch immer um Gruppenformierung und/oder Missionierung, der Schwerpunkt liegt aber auf esoterischen und literarischen Dimensionen der Texte. Mittels Konversationsanalyse weist Frederick Colby (141–156) nach, wie in frühislamischen

Himmelfahrtsbeschreibungen verschiedene theologische Ansichten der sunnitischen bzw. schiitischen Richtung verteidigt wurden. Elizabeth R. Alexandrin (157–171) macht klar, dass die Himmelfahrt des Propheten ein esoterisches Paradigma für die missionarische Bewegung der Ismailis darstellte. Die Fallstudie von Aaron W. Hughes (172–191) beschäftigt sich anhand von Avicenna und Abraham ibn Ezra mit dem Thema der Himmelfahrt in der mittelalterlichen islamischen und jüdischen Philosophie. Selim S. Kuru (192–205) skizziert eine Entwicklung von religiös-didaktischen zu lyrisch-romantischen Erzählungen in der türkischen Literatur in Anatolien im 14. und 15. Jahrhundert. Gottfried Hagen (206–224) behandelt die Verarbeitung des Himmelfahrtsthemas im unvollen Deten osmanischen Prosawerk "Dürretü t-tāc" des Schriftstellers Veysī (gest. 1628). Die literarische Lokalisierung des Himmelfahrtsthemas in der bengalischen Literatur wird anhand des Sufi-Autors Saiyad Sultan (um die Wende zum 17. Jh.) von Ayesha Irani (225–251) beschrieben. Ali Boozari (252–268) vergleicht die illustrierten persischen Lithographien über die Himmelfahrt aus der Periode der Kadscharen in Iran (1785–1925) mit zeitgenössischen Comics: Kinder bildeten die Zielgruppe dieser Publikationen und sie sollten mit schiitischen Glaubensvorstellungen besser bekannt gemacht werden.

Die dritte und letzte Gruppe der Beiträge bezieht sich auf "The Mi'raj as Performance and Ritual". Özgen Felek (271–296) versucht anhand des persischen Textes *Ma'ārij al-nubuwwa* des Gelehrten und Predigers Mu'in al-Miskīn (gest. 1501/1502) eine Himmelfahrtsbeschreibung als theatralische Aufführung zu lesen. Phokion P. Kotzageorgis (297–312) deutet die Möglichkeit an, dass eine griechischsprachige Bearbeitung einer Himmelfahrtslegende des Propheten in der Region von Epirus im 18. Jahrhundert vielleicht während der Rituale im Fastenmonat rezitiert wurde. Amelia Gallagher (313–329) unterstreicht die Bedeutung des Vermächtnisses des Mystikers Shāh Ismā'il (gest. 1524) für die türkischen Aleviten: Seine glorifizierende Poesie über die Himmelfahrt verkörpert seit Jahrhunderten die alevitische Weltanschauung und ist Bestandteil eines wichtigen Rituals mit dem Namen *ayin-i cem*, übersetzt als "ritual of assembly". Im Schlusskapitel geht Vernon Schubel (330–343) aufgrund von ethnologischen und religionswissenschaftlichen Theorien genauer auf die Rolle des letzteren Rituals für die heutige alevitische Gemeinde in der Türkei ein.

Als Zielgruppen des Buches nennen die Herausgeber "both specialists and the general public, from students and scholars of Islamic history, religion, comparative literature, and art, to a broader readership interested in tales of otherworldly journeys as transmitted and performed in diverse cultural contexts" (7). Merkwürdigweise werden Ethnologen hier nicht erwähnt, obwohl die Seelenreise oder Himmels- bzw. Jenseitsreise bekanntlich als grundlegendes Element des Schamanismus gilt. Nur Max Scherberger spricht sehr kurz über Schamanismus, als er nebenbei bemerkt, dass es so scheint, als ob der Bearbeiter einer zentralasiatischen Legende vorhatte, "both a tribal Shamanist and sedentary Buddhist populace" zu konvertieren (92). Persönlich finde ich es schade,

dass keine Beiträge aus dem Bereich des insularen Südostasiens aufgenommen worden sind. Diese Auslassung ist umso bemerkenswerter, als immerhin in zwei Kapiteln auf Sekundärliteratur zu vormodernen indonesischen Beispielen zurückgegriffen wird, um über mögliche soziale und religiöse Kontexte zu spekulieren: Im Iran des 13. und 14. Jahrhunderts (43 und 49, Anm. 77) und in Zentralasien im 15. Jahrhundert (57 und 71, Anm. 45).

Der Reichtum an Quellen zum Thema der *Mi'rāğ* ist längst noch nicht erschöpft und hoffentlich führt dieses Buch wiederum zu weiterführenden Büchern. Die Latte ist aber hoch gelegt, weil es den Herausgebern und Beiträgern dieses Buches gelungen ist, ein neues Standardwerk mit philologischer Gründlichkeit zu schaffen. Reich bebildert, ist es überdies ein Augenschmaus.

Edwin P. Wieringa

Gustafson, Bret: *New Languages of the State. Indigenous Resurgence and the Politics of Knowledge in Bolivia*. Durham: Duke University Press, 2009. 331 pp. ISBN 978-0-8223-4546-6. Price: £ 17.99

Anthropologists no longer grant much credibility to portrayals of indigenous people as bearers of “pure” traditional culture; global processes have made such romanticized accounts anachronistic. In their place has emerged a more complex anthropology that addresses contemporary indigenous groups’ engagement with national and transnational politics. Bret Gustafson’s “New Languages of the State” offers a nuanced history of Guaraní organizing around bilingual education, and of the shifting stances and strategies that both Guaraní and *karai* (nonindigenous) activists have adopted in response to successive waves of educational reform by the Bolivian state.

Bolivia’s social upheavals have attracted considerable scholarly attention in recent decades, as neoliberal agendas collide with the demands of indigenous communities and organized labor; but this attention has focused mostly on highland indigenous groups (Aymara and Quechua). In contrast, Gustafson shifts our gaze eastward, to the story unfolding in Bolivia’s lowlands. The Guaraní garner few international headlines; they are central neither to the coca/cocaine controversies that have made Bolivia’s relations with the U.S. so fraught, nor to the political turmoil that led to the 2005 election of Evo Morales, Bolivia’s purported “first indigenous president.” Numbering under 100,000, they lack the demographic heft of the Quechua or Aymara, who number in the millions. Despite the Guaraní’s relatively small numbers, their representative organization, the “Asamblea del Pueblo Guaraní,” is renowned for its tenacity, efficacy, and independence. The APG’s grassroots efforts around bilingual-Intercultural education span decades, predating any serious governmental initiatives. More recently, as the Bolivian state belatedly moves to occupy and redefine the field of bilingual education, Guaraní engagement with state educational reforms has involved both collaboration and resistance, in a political balancing act that merits examination beyond the limited network of Andeanist scholars. The similarities and contrasts between educational reform processes

in Guaraní country and analogous developments in Ecuador, Peru, Guatemala, Nicaragua, Chiapas, and highland Bolivia itself hold rich potential for the comparative study of ethnic politics and educational reform throughout the continent.

One strength of the book is Gustafson’s access to key individuals and sites at different levels of educational policy-making. The ethnography meanders from school-rooms and hearths in small villages, to official meetings and chance encounters in the urban center of Camiri, to ministerial maneuvers in the capital city (La Paz), while also linking these local educational discourses to the evolving priorities of the World Bank and global policy guidelines produced by the 1990 World Conference on Education for All in Jomtien, Thailand. The narrative is roughly chronological, but is artfully interspersed with temporal and geographical shifts (“interludes”) that reflect Gustafson’s own multisited attachments. Vivid personal encounters enliven what might otherwise have been a rather dense and esoteric text. The effect is one of immersion in the people and events of a particular place, accompanied by a nagging curiosity about goings-on back in Itavera or La Paz (soon relieved as Gustafson returns us there). Evocative descriptions of the Bolivian countryside serve not only as local color but as a rich metaphor of the cultural complexity through which the author moves. In one vivid example, Gustafson ruminates on how “the rickety Cessnas … [that are] the preferred mode of travel for state functionaries, UNICEF officers, and aid consultants” create a false sense of proximity between urban and rural realities, as top-down initiatives “dropped like parachutes … [into] entangled Guaraní and karai spaces and histories.” In contrast: “The long, hot, dusty truck, train, or bus ride gave a better sense of distance and difference as one traveled from La Paz through Santa Cruz into Guaraní country. Though imagined like plane flights, state and development policies more closely resembled bus rides, fragmented by the topography, translated, broken down, reworked through local voices …” (64).

Part of what fascinates here is the wealth of inside information Gustafson provides, including detailed, sometimes verbatim accounts from the halls of power, as international elites shape policies that will deeply impact rural villages they never see. Gustafson moves with ease in both realms, and this combination of ground-level and bird’s-eye views of reform may be his most valuable contribution. Such access to both rural smallholders and high-level bureaucrats is rare, and Gustafson is an able and insightful go-between, stitching the connections between the local and the global as only one with his extensive connections to the region could. His ambitious, multilayered analysis is undergirded by 14 years of fieldwork, and many of his crucial insights arise only in hindsight, as he reinterprets this conversation or that meeting in light of a larger context that only became clear years later. This sort of reflective retrospective might be expected from a more senior scholar, but is surprising coming from one in his early 40s.

During his long engagement with Guaraní education, Gustafson has occupied a number of professional roles,