

rialism” and indeed an article (by Steve Farmer) on “The Neurobiological Origins of Primitive Religion” is incorporated in the anthology.

There is at least one article that surely will be discussed, criticised, and influential for a long time to come and that is the inopportunist defence of “old comparativism” by Robert A. Segal, author of several important studies on myth and of a splendid introduction to the field. According to Segal, recent attempts to refocus and vitalise the study of myth – trying to save it from accusations for ignorance when it comes to historical contexts and cultural differences, and for being the servant of a power-driven knowledge subject aiming for the reduction of lived plurality to schematic formulas – have not only been unsuccessful, but profoundly mistaken. The “old comparativists,” exemplified mainly by Frazer, were never, in Segal’s exposition, as square and reductionist as later scholars would have it. The core of Segal’s argument hence touches upon issues about the overarching trends in contemporary humanities and the “postmodern” one-eyed (“reductionist” if one likes to use the weapons of the enemies against themselves) focus on difference and locally situated meaning.

In “New Perspectives on Myth” we do find several contributions with a strong interest in cultural similarities and with a resolute notion of human nature – but perhaps not in the humanistic way that Segal would have it. The predominant topic of this anthology – and the subject one will probably remember after having finished the book – are a number of daring articles about prehistorical mythology, or “humankind’s remoter cultural history.” The subject reaches 65.000 years back in time! Throughout the articles by van Binsbergen, Berezkin, and Witzel I find myself in strange land: lists of unknown people (Lushei, Wa, Kond, Moi, Ma, etc.); maps of “the global distribution of the motif *Shed skin as condition for immortality*” and maps full of arrows proving the “Africa-Eurasian Mythological Continuity”; dates like “80 ka BP”; alien languages like “Borean” and equally unfamiliar “global etymologies”; tables of “Contexts of Intensified Transformation and Innovation (CITIs) in the Global History of Anatomically Modern Humans’ Mythology”; mythical elements presented as parts of “the primeval mythology known to the first people migrated out of Africa” and stemming from realms of “Gondwana” and “Laurasia”. The claims of these articles are as high (van Binsbergen compares himself to Newton) as all the facts they are building on and are difficult for any reasonable smart scholar to evaluate. Whether one finds the mixture of anthropology, historical linguistics, folkloristics, and archaeology impressive or confusing is perhaps a matter of the individual nature of one’s curiosity. Or maybe the problem has more to do with pedagogies – a possibility van Binsbergen proves himself to be fully aware of when he, in his 80 pages long article, writes that his earlier presentations have been “too grandiose and too audacious to convince in detail, and my initial data were of admittedly poor qualities.”

Karl Popper has taught us to dare to raise wide-ranging hypothesis. One reason for this is of course the fact

that a wide-ranging hypothesis (for example: “most if not all mythologies outside Africa can be taken to descend, in part, from postulated pre-Exodus mythologies developed in Africa between 200 and 80 ka BP”) explains a lot. Another reason is the fact that a more general hypothesis ought to be more easily falsified. I guess that one of my problems with the extremely diffusionist and decontextualist perspectives on myths by van Binsbergen, Witzel, and Berezkin is that even though their articles are overloaded by facts, I will not be able, without exhausting efforts, to put forward basic propositions that could prove the theories of these enthusiastic scholars wrong. For me, the articles about prehistorical African mythologies are a jungle. On the other hand, the effort to correct the every so often strong focus in comparative mythology on Indo-European myths should be welcomed and not least African mythologies are definitively all too unknown in the scholarly world. I doubt, unfortunately, that these articles will give us a deeper understanding of the real African people, their ideas, feelings, hopes and social relations that created and transmitted these narratives.

Together with Segal’s article the most challenging of the texts are perhaps the more philosophical inclined texts. Willem Duprés’ general reflection on the relationship between *mythos* and *logos* and Nadia Sels’ on the work on myth by Hans Blumenberg are among the most thought-provoking of the articles. Maybe the future for the study of myth lies not in the connection to more social scientific areas such as sociology and anthropology, but rather – and I guess this is a slightly “old comparativistic” – to core humanistic studies such as history, semiotics and, precisely, philosophy?

Stefan Arvidsson

Voss, Ehler: Mediales Heilen in Deutschland. Eine Ethnographie. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2011. 416 pp. ISBN 978-3-496-02843-7. Preis: € 34,95

Ehler Voss legt mit der hier zu besprechenden Arbeit “Mediales Heilen in Deutschland. Eine Ethnographie” seine 2009 unter dem Titel “‘Es geht nicht nur um Heilung, es geht um alles!’ Ethnographie Medialen Heilens in Deutschland” am Leipziger Institut für Ethnologie eingereichte Dissertation in leicht überarbeiteter Form vor (23). Sowohl der ursprüngliche als auch der für die Publikation gewählte Titel lassen einen weiten Interpretationsspielraum zu und lösen bei den LeserInnen wohl deutlich variierende Assoziationen aus. Auf diesen Umstand verweist der Buchautor selbst, wenn er durchaus selbstironisch vermerkt, dass beispielsweise angenommen wurde, sein Forschungsprojekt bezöge sich auf Heilungspraktiken, die im Zusammenhang mit dem technischen Medium Fernsehen stünden (27).

Voss’ Ethnographie bezieht sich auf ein anderes und gleichzeitig weiteres Feld. Er wendet sich in seiner Untersuchung dem “kulturell Fremden” im Eigenen zu und versucht Selbstverständnisse “medialer Heiler”, die in Deutschland wirken, ethnographisch darzustellen und in einem zweiten Schritt herauszuarbeiten. Er befasst sich somit mit HeilerInnen, die gemeinhin der sog. Esote-

rik-Szene zugerechnet werden. Dabei geht er von einem weiten Begriff des Mediums aus und erfasst AnbieterInnen medialen Heilens, die sich unterschiedlicher medialer Praktiken bedienen. Den Begriff des Mediums will der Autor nicht beschränkt sehen auf Personen, die Geistwesen, insbesondere Totengeister, inkorporieren oder in anderer Weise, wie dem Gläserücken des Kardec'schen Spiritismus, präsent machen. Sein Verständnis des Begriffs Medium geht deutlich weiter. Es kann knapp damit umschrieben werden, dass ein Medium empirisch nicht nachweisbare Wesenheiten, Kräfte oder Energien vermittelt und nutzbar macht. In diesem Sinne werden in seiner Ethnographie VertreterInnen unterschiedlicher esoterischer Heilungsansätze präsentiert; wobei zu beachten ist, dass nicht wenige der vorgestellten Personen mehrere Ansätze praktizieren und ihren KlientInnen anbieten. Dem skizzierten breiten Ansatz folgend werden Core-SchamanInnen nach Michael Harner und andere VertreterInnen neoschamanischer Praktiken, Medien in spiritistischer Tradition aus Brasilien, Reiki-Praktizierende, diverse Channel-Medien, FamilienstellerInnen nach der Bert Hellinger Methode und nicht zuletzt Mitglieder des Bruno-Gröning Freundeskreis vorgestellt. Die Aufzählung mag noch einmal das in dieser Arbeit zugrunde gelegte weite Verständnis des Begriffs Medium verdeutlichen. Einige der hier aufgezählten Praktiken, wie das in Deutschland populäre Familienstellen nach Hellinger, werden in der allgemeinen gesellschaftlichen Wahrnehmung wohl eher weniger mit dem Begriff des Mediums in Verbindung gebracht. Es ist in diesem Sinne konsequent, wenn der Autor in seiner Studie auch relativierend von Heilungsansätzen mit medialen Aspekten spricht, und nicht starr auf den Begriff des Mediums fixiert ist (42).

Voss setzt die Phänomenologie des Fremden, wie sie der Philosoph Bernhard Waldenfels entfaltet, als theoretischen Ausgangspunkt voraus und nähert sich seinem weitverzweigten Forschungsfeld mit Hilfe von Vorgehensweisen, die von George E. Marcus im Rahmen seiner Ausführungen zur "multi-sited ethnography" vorgetragen wurden. Im Sinne des genannten Philosophen strebt der Autor nicht danach, das Fremde und den Fremden in eigene Kategorien hinein aufzulösen, ihn aber auch nicht als absolut Fremden zu klassifizieren, dessen Denken und Handeln vollkommen unverständlich ist (78 ff.). Er möchte somit keine reduktionistischen Erklärungen geben, die das Selbstverständnis der beschriebenen Personen etwa auf soziale, psychische oder neurobiologische Ursachen zurückzuführen, sondern er versucht, Selbstverständnisse zu beschreiben und die dargestellten Personen in hohem Maße selbst zu Wort kommen zu lassen. Somit erscheint der Untertitel der Arbeit "Eine Ethnographie" mit Bedacht gewählt und zeigt an, dass die Quellen seiner Darstellung mithilfe ethnographischer Methoden erhoben wurden. So wird beispielsweise nicht von Handbüchern zur Einführung in Core-Schamanismus verallgemeinernd auf etwaige Selbstverständnisse der diese Form des Schamanismus Praktizierenden geschlossen. Auch hier zeigt sich, dass der Autor es mit seinem Anspruch einer Suche nach den individuellen Aneignungsformen medialen Heilens ernst meint.

Es erscheint an dieser Stelle angebracht, darauf hinzuweisen, dass innerhalb der Studie keinerlei quantitativ ausgerichtete Fragestellungen beantwortet werden. Wer einen quantitativ ausgerichteten Überblick über die Verbreitung medialer HeilerInnen in Deutschland sucht, wird diesen hier nicht finden. Fragen nach der Anzahl entsprechender HeilerInnen in Deutschland, der Zahl ihrer KlientInnen, oder ob Heilerfolge gar statistisch nachweisbar sind, stehen außerhalb der Fragestellung dieser Studie (103). Die Fremdheit des medialen Heilens innerhalb Deutschlands wird daher auch nicht statistisch über eine etwaige geringe Verbreitung begründet, sondern dadurch, dass diese Praktiken der durch die Naturwissenschaften geprägten staatlichen Doxa nicht entsprechen.

Um sich seinem Forschungsgegenstand zu nähern, begibt sich Voss virtuell und real im Bundesgebiet auf Reisen und kontaktiert unterschiedliche mediale Heiler. Er führte leitfadengeleitete Interviews mit ihnen und besucht ihre Veranstaltungen, um dort teilnehmende Beobachtungen durchzuführen. Seine Feldforschungen führte er im Zeitraum zwischen 2003 und 2007 durch. Während dieser, wie etwa dem Besuch von Einführungen in schamanisches Trommeln, Esoterik-Messen oder Fortbildungskurse in geistigem Heilen, lernte er dann weitere Kontaktpersonen kennen, so dass er während seiner Forschungen auf Netzwerke medialen Heilens stieß und diesen folgte. Der Umstand, dass einige der untersuchten Personen mehrere Formen medialen Heilens anboten, ermöglichte es ihm dann, sozusagen die Pfade zu wechseln und den Spuren weiterer Heilungsmethoden zu folgen. Während seiner Reise innerhalb des Netzwerkes medialen Heilens in Deutschland traf er auf Personen, die auf unterschiedliche Weise darin eingebunden sind. So begegnete er mit Paul Uccusich einem der zentralen Personen der europäischen Core-Schamanismus Szene oder er spricht mit der Leiterin des Bruno-Gröning Freundeskreises. Er traf aber auch auf weitaus weniger prominente AnbieterInnen, die nicht im Mittelpunkt von Netzwerken stehen. Auch finden sich Personen, die die deutsche Heilerszene verließen, wobei das drastischste Beispiel hierfür eine Person ist, die sich dann als apokalyptischer Prophet zu inszenieren suchte und nach Westafrika ausgereist sein soll. Das Spektrum der Personen und deren Ansichten in der Studie ist somit auch im Blick auf ihren Einfluss innerhalb der Szene sehr heterogen.

Dem Autor gelingt es ausgehend von den zahlreichen Interviews, die er im Zuge seiner Forschungen durchgeführt hat und aus denen er viele Auszüge in seine Arbeit einbindet, eine eindrucksvolle Collage der Szene zu erstellen. Plastisch wird dabei die Heterogenität des Feldes herausgearbeitet und darauf verwiesen, dass sich das Selbstverständnis vieler der in der Szene tätigen HeilerInnen im Fluss befindet. Ein Umstand, der sicher auch dadurch bedingt ist, dass vielfach die untersuchten HeilerInnen nicht nur AnbieterInnen, sondern auch selbst KlientInnen sind, die von anderen durch Erfahrungsaustausch lernen wollen. Auch wird deutlich, dass die bewusste Selbstdarstellung einer Person oftmals variiert, je nachdem welches Vertrauensverhältnis vorliegt und diesen Versuch der Rekonstruktion von Selbstverständnis-

sen erschwert. Ein interessanter Nebenaspekt der Arbeit besteht darin, in den abgedruckten Interviewpassagen zu lesen, wie die betreffenden HeilerInnen ihre KollegInnen bewerten und wie sie ihre Wertungen begründen. In diesen Bewertungen Anderer scheint vielfach mehr über das Selbstverständnis der HeilerInnen durch als in den direkten Selbstbeschreibungen. Der ausschließlich qualitativ angelegten Studie gelingt es, das oftmals abstrakte und vereinheitlichende Bild, das Außenstehende von esoterischen HeilerInnen zeichnen, zu durchbrechen und diesem ein differenzierendes und nicht wertendes Bild, oder genauer ein Kaleidoskop, entgegenzusetzen.

Am Ende seien dem Rezensenten vielleicht noch Anmerkungen im Blick auf die Bibliografie und die Zitationsweise erlaubt. Es erscheint vielleicht doch angebracht, das kulturell Fremde in Form des Papstnamens "Johannes Paul II.", nicht in das in Deutschland kulturell übliche Schema des Vor- und Nachnamens nach dem Muster "Paulus, Johannes" zu überführen (339, 402). Auch hätte der Autor bei der Verwendung eines weiteren Namens mehr Sorgfalt walten lassen können. Laura Bohannan veröffentlichte unter dem Pseudonym Elenore Smith Bowen und nicht Bowen unter dem Pseudonym Bohannan, wie der Autor schreibt (62). Hätte der Autor den angeführten Feldforschungsroman "Return to Laughter" nicht nur erwähnt, sondern ihn auch in seine Bibliografie aufgenommen, wäre ihm dieser Fehler vielleicht aufgefallen.

Harald Grauer

Walker, Andrew (ed.): *Tai Lands and Thailand. Community and State in Southeast Asia*. Singapore: NUS Press; Copenhagen: NIAS Press, 2009. 261 pp. ISBN 978-9971-69-471-5; ISBN 978-87-7694-049-2. Price: £ 16.99

This book revives and renews an anthropological discussion about village and community in Thai/Tai society which originated in the 1950s when functionalist-oriented anthropologist, such as L. Hanks, J. F. Embree, and others, worked in Thailand. Then followed years of development, nation-building, anti-communist counterinsurgency research, and the "community culture" discussion since the 1970s. This publication is an important critical contribution to the debate and takes the concept into the recent focus on transnational Tai research. It contains case studies from Tai communities in Thailand, China, Laos, and Burma (Shan).

The introduction by the editor takes a critical view on the depiction of Tai villages as traditional communities built on solidarity, subsistence economy, and careful administration of natural resources – descriptions often based on romantic stereotypical associations. Community has also been depicted as a nonmodern unit rejecting marked economy and capitalism. In the debate, Tai communities were seen as egalitarian, self-governing units with their ritual leaders in charge of rituals for the local guardian spirits. Cash crops, trade, and wage labor largely have been considered as destructive intrusion into the community and its primordial solidarity.

In Thailand, a debate on community culture resulted in special constitutional rights, i.e., the 1997 Constitution

to administer local natural resources. For many years the idea of "community forests" has been discussed in Thailand, based on ideas of rights belonging to "original local communities." Thus, the community idea has functioned both as an analytical concept used by researchers and a strategic concept used by NGOs and local communities. The author takes a critical look at both uses of the community concept. He argues that Tai communities are adapted to modern and global conditions, including wage labor, migration, and that the strategic benefits of the traditional concept cannot be taken for granted.

When community is used as a mythical representation it can mobilize villagers in contemporary resource struggles in collaboration with NGOs and in order to defend rights. Walker discusses the concept of symbolic community (Anthony Cohen, *The Symbolic Construction of Community*. London 1985). It is argued that symbolic notions, such as "community work" and "community forest," are vague and aggregate rather than integrate. They may also be shared across village boundaries in local networks. It is possible to live far away and still belong to a village community.

However, Walker argues that simplified symbolic images can constrain development, turn into "elite's nostalgia," and end in a "limited legitimacy of much community rights discourse" (17). An idealized rural lifestyle based on subsistence economy and self-sufficiency is disconnected from the primary livelihood concerns. Does this mean that we better drop the notion as a false imaginary? It seems so, since community is "a false floor, ready to collapse when laden with excessive political expectations" (19) and "most compelling for ... activist and academic advocates ... in ... Thailand" (22), Walker argues, and not for the Tai people. But do villagers really confuse such idealized strategic notions with the daily realities of livelihood? In the experience of the reviewer, villagers often have a critical distance to NGO terminology and promises.

Finally, the community concept is seen as shaped in "dialogue with" (articulation with?) the state. Thus the conclusion is that the symbolic dimension must be analyzed as part of the daily social practice and political context, and that "community" is a contradictory and "slippery" concept, as Craig J. Reynolds demonstrates in the following interesting historical review of the concept's origin in Thailand.

Reynolds states that the "community concept continues to be valorised for its moral, spiritual, holistic and utopian characteristics" (27). The Thai concept of "community" (*chumchon*) seems to be a recent neologism. During the 1960s, it was used by the government (i.e., the military) in relation to "development" and anticommunist "counter-insurgency." In the 1970s, it was discussed by Thai scholars, influenced by Marx, and Buddhist intellectuals in relation to notions of "local wisdom" and "community culture." The traditional community was seen as a self-sufficient unit, with subsistence economy and special consciousness – a somewhat idealized perception. It resurfaced during the economic crisis in 1997 when the king's ideas on self-sufficiency and morality entered all