

Raum zeigen, wie die Menschen dort ihr ontologisches Verständnis, d. h. die Vorstellung vom Kosmos und die Beziehung zwischen den Menschen und der Welt, durch die Kategorien von Fäden und Stoff ausdrücken, wobei diese eben nicht als Symbole oder Abbildungen zu verstehen sind. In der Materialität, der Herstellung und der Technologie wird sinnlich das wahrnehmbar, was die besondere Qualität der menschlichen Beziehung zu anderen Wesenheiten ausmacht: "They [fibre and cloth] tell you what an ancestor feels like, what it means to say a relationship is fragile" (11).

Amiria Henare (*Nga aho tipuna*: Maori Cloaks from New Zealand) lässt uns an dem Herstellungsprozess eines Umhangs – in dem Sinn des Entstehens seiner Leibhaftigkeit und Verkörperung der Beziehung zu einem Ahnen – teilhaben. Das angewandte technische Wissen selber ist von den Vorfahren übernommen worden, so dass sie also in dem konkreten Vollzug anwesend sind. Das Durchlaufen von Ritualen und das Hinzufügen weiterer Elemente lässt den Stoff allmählich zu einer lebendigen Gestalt werden. In ihm und durch ihn findet ein Austausch zwischen den Generationen und Zeiten statt. In seiner Verwendung als Leichenmantel führt er die Fragilität des Lebens vor, während der selbst ausgeübte physische Akt des Webens sowohl ein Antizipieren als auch eine Vergegenwärtigung von Beziehungen und Trennungen bedeutet.

Welch neuartige Bedeutsamkeit alte Muster erlangen können, wenn sie in einem veränderten Kontext eingesetzt werden, zeigen die *masi*-Stoffe auf den Fiji-Inseln, wo sie als Beweis und Zeichen vergangener Macht beim Wettkampf um aktuelle Machtpositionen genutzt werden (Chloe Colchester: *Relative Imagery. Patterns of Response to the Revival of Archaic Chiefly Dress in Fiji*). In Kombination mit religiösen Fotos, die formale Ähnlichkeiten mit diesen zu diesem Zweck ausgebreiteten traditionellen Stoffen haben, kommt ihnen eine strategische Rolle bei der Suche nach einer wirksamen Symbolisierung von Macht zu. Diese Bezüge, die den Wandel in der Verwendung eines ehemals spirituell-magisch aufgeladenen Textils beleuchten, verdeutlichen auch die Art und Weise, wie der christliche Glaube mit vorchristlichem Gedankengut verschmilzt.

Auch in dem Beitrag von Graeme Were (*Pattern, Efficacy, and Enterprise: On the Fabrication of Connections in Melanesia*) geht es in besonderem Maße um Muster, die – in Übereinstimmung mit dem von Miller formulierten theoretischen Ansatz – in der Lage sind, Verbindungen zu stiften, statt Abgrenzungen und Unterschiede zu markieren. Die Inselbewohner von Melanesien entwickelten Ende des 18. Jhs. eine Vorliebe für bestimmte importierte Baumwollstoffe und integrierten diese in ihr Sozialleben. Auf diese Weise, über die Wahl einer ihren Vorstellungen entsprechenden Ästhetik, versuchten sie, ein gewisses Maß an Kontrolle über die Beziehungen zu ihren Kolonialherren zu erlangen. "... if Pacific Islanders were transforming themselves in response to European intervention, they were also instigating a shift that was internal to Melanesian culture and material culture" (172). Die für sie neuartigen Muster der europäischen Stoffe

sahen sie in einem engen Zusammenhang mit der faktischen Macht der vollständig bekleideten Weißen, weshalb sie speziell an diesem Punkt hinsichtlich einer selbst gestalteten Begegnung anknüpften. Diese neu gewonnenen Ausdrucksmittel verhalfen ihnen, ihre neue Lebenssituation durch signifikante äußere Zeichen darzustellen. In diesem Sinne erklärt sich auch die Auswahl ihrer bunt gemusterten Kleider, die sie zu ihrer Festtagsgarderobe machten und für ihren Kirchenbesuch reservierten. Die Autorin resümiert, dass der von ihr gewählte Ansatz ein Licht auf die religiöse Konvertierung wirft und deren Prozesshaftigkeit erkennen lässt, die ansonsten immer nur als vollendetes Resultat wahrgenommen wurde.

Die vielschichtige Herstellungstechnik von Quilts, wie sie auch heutzutage noch auf Polynesien von allen Frauen beherrscht und praktiziert wird, sowie der ritualisierte Austausch der selbst gefertigten kostbaren Stoffe bieten einen semiotischen Zugang zu den Normen des zwischenmenschlichen Zusammenlebens (Susanne Küchler: *Why Are There Quilts in Polynesia*). Gerade im Fall dieser komplexen Technik des Schneidens, Zerlegens, Faltens und Schichtens liegt die Analogie zu der Dynamik sozialer Beziehungen auf der Hand. Doch darüber hinaus stellen die einzelnen Schritte selbst eine Form der emotionalen und mentalen Annäherung an die Götter, Ahnen, Adoptivkinder und Geliebten dar, die wiederum in Verbindung stehen mit der Materialität bestimmter Örtlichkeiten und der Performance von Ritualen.

Während sich die sozialwissenschaftliche Forschung dem Thema Kleidung, Stoffe und Stile mehrheitlich über die Kategorien von "agency", "dressing practice" und "performance" näherte, plädieren die Herausgeber von "Clothing as Material Culture" und deren Kolleginnen für die Rückbesinnung auf die Stofflichkeit an sich, um deren eigentümliches Potenzial als Akteurin in der sozialen Interaktion mit zu berücksichtigen. Die materielle Oberfläche, die ansonsten als unwesentliche Hülle degradiert wurde, gilt als der Ort der Verbindung zwischen Innen und Außen, dem Selbst und der mächtigen Öffentlichkeit, als die Substanz, aus der soziale Beziehungen und soziale Zustände entstehen. Wie die einzelnen Beiträge gezeigt haben, lassen sich mit dieser Neuorientierung verblüffende Einsichten in Aspekte des sozialen Wandels gewinnen, und sicherlich wird damit auch ein neues Terrain für andere Bereiche der "material culture studies" eröffnet. Ilse Margret Luttmann

**LeVine, Sarah, and David N. Gellner:** *Rebuilding Buddhism. The Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal*. Cambridge: Harvard University Press, 2005. 377 pp. ISBN 0-674-01908-3. Price: \$ 45.00

Nepal ist bekannt als ein Land, in dem Mahāyāna-Formen des Buddhismus vorherrschen, so der im Kathmandu-Tal praktizierte sogenannte "Vajrayāna"-Buddhismus, aber auch der tibetische Buddhismus der rNying ma pa-Tradition. Die Präsenz des Theravāda-Buddhismus hingegen ist relativ neu: Noch 1930 existierte kein einziges Theravāda-Kloster im Kathmandu-

Tal. Dies ist heute anders. Inzwischen gibt es in ganz Nepal 98 Theravāda-Klöster, die meisten von ihnen im Kathmandu-Tal angesiedelt, von denen 17 Nonnenklöster sind. Die erstaunliche Präsenz des Theravāda-Buddhismus in einem Land, das viele Jahrhunderte lang verschiedene Formen des Mahāyāna pflegte und traditionell gute Beziehungen zu seinem nördlichen Nachbar Tibet pflegte, ist nun das erste Mal in umfassender Weise in einer Monographie aufgearbeitet worden, die die Einführung (von den Akteuren selbst als „revival“ beschrieben) des Theravāda-Buddhismus in Nepal anhand der Biographien seiner wichtigsten Protagonistinnen und Protagonisten minutiös nachzeichnet und beschreibt, wie es dazu kam, dass heute Theravāda-Buddhisten die Definitionsgewalt im Diskurs um die „richtige“ buddhistische Identität haben, über die sich gebildete Buddhistinnen und Buddhisten im heutigen Nepal definieren. Um es gleich zu Beginn zu sagen: Ich bin lange nicht mehr so begeistert von einem Buch gewesen (es ist, für ein wissenschaftliches Buch ja leider eher eine Seltenheit, mitreissend und flüssig geschrieben), und ich habe lange nicht mehr so viel gelernt wie durch die Lektüre dieser Monographie. Die beiden Autoren verfolgen in dieser Monographie keinen theoretischen Anspruch, aber der Mangel an Theorie, der sonst unweigerlich beklagt würde – eine grössere Berücksichtigung der Theorie würde als Disiderat angesehen –, ist hier nicht störend, da es den Autoren vor allem darum geht, den Weg zu beschreiben, „in which a small number of Newars who wished to reform Newar Buddhism created a movement that has gone on to become a permanent, vital, and established part of the religious scene in Nepal“ (12). Dies ist ihnen hervorragend gelungen.

Die Monographie ist in zehn Einzelkapitel gegliedert. Die Einleitung „The Origins of Modernist Buddhism“ setzt den Rahmen für die folgenden sieben Kapitel, indem sie zum einen kurz die Entstehung des „Protestant Buddhism“ nachzeichnet, zum anderen schon hier die Rolle, die weiblichen Praktizierenden in Süd- und Südostasien seit dem 19. Jh. zukam, anspricht. Ein herausragendes Merkmal von „Rebuilding Buddhism“ ist die Fokussierung auf die Rolle, die Frauen bei der Renaissance des Theravāda-Buddhismus in Nepal gespielt haben und spielen. Die Konzentration auf die weiblichen Akteure ist umso erfreulicher, da diese auch in rezenten Darstellungen buddhistischer Bewegungen immer noch vernachlässigt und marginalisiert werden.

Im zweiten Kapitel werden die politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen dargelegt, denen die ersten Theravāda-buddhistischen Missionare begegneten und denen sie sich anpassen mussten. Die verschiedenen Akteure, die auf dem sozio-religiösen Feld miteinander in Konkurrenz traten, und die Reaktionen einiger der sozial und politisch dominanten Vajrācārya-Priester auf die tibetisch-buddhistische und Theravāda-Konkurrenz, werden ebenfalls skizziert. Obwohl das Buch im Wesentlichen die Theravāda-buddhistische Renaissance in Nepal beschreibt, berücksichtigt es auch die Newar-buddhistischen (Vajrayāna) und tibetisch-buddhistischen Reformbemühungen im Kathmandu-Tal, die vor allem

als Reaktion auf den Erfolg des Theravāda-Buddhismus interpretiert werden können. Auf die Präsenz und die Aktivitäten dieser beiden Formen des Buddhismus in Nepal geht das neunte Kapitel gesondert ein.

Das dritte Kapitel beschreibt im Detail die Gründung des „All-Nepal Bhikshu Mahasangha“, die politischen Widerstände, die die ersten organisierten Theravāda-Buddhisten erfuhren, und die Anstrengungen, die sie unternahmen, in der durch die exklusivistische Institution der *baha* geprägten Gesellschaft des Kathmandu-Tals Fuss zu fassen. Dies implizierte eine „Domestizierung“ des Theravāda. Er absorbierte selektiv bestimmte Vajrayāna-Aspekte und passte sich an lokale Traditionen an, was besonders offensichtlich ist in der grösseren Rolle, die den Laien in der Kloster-Administration zugestanden wurde, als dies sonst in Theravāda-buddhistischen Ländern üblich ist. Das vierte Kapitel ist dem Nonnenorden gewidmet und seiner charismatischen Führerin Dhammawati, die 1965 den „Dharmakirti Vihara“ gründete. Ausführlich berichten die Autoren über Dhammawatis Kampf gegen die „Asian disease“, wie diese die permanente Diskriminierung der Nonnen durch die Mönche nennt. Die Beschreibung des Kampfes der Nonnen um gleichen Zugang zur Bildung, Gleichbehandlung in der Öffentlichkeit und um die Vollordination zieht sich von nun an wie ein roter Faden durch die gesamte Darstellung einschliesslich des achten Kapitels. Ebenso wird die Rolle, die die Theravāda-Nonnen für die Verbesserung der Bildungssituation der weiblichen Bevölkerung im Kathmandu-Tal spielten und spielen, beleuchtet.

Das fünfte Kapitel lenkt die Aufmerksamkeit weg von den Mönchen und Nonnen der neuen Theravāda-Bewegung hin zu den Laien. Während die Zugehörigkeit zum Sangha für die Mönche und Nonnen durch die Ordination und ihre Kleidung klar feststellbar ist, lässt sich die Zugehörigkeit zur Laiengemeinschaft weder leicht ausmachen, noch sind die Grenzen scharf umrissen. Die Laiengemeinschaft erscheint mehr als ein amorpher Körper, ein Fakt, der sich für die Theravāda-Bewegung eher nachteilig auswirkt in einem Land, in dem im traditionellen Vajrayāna-Buddhismus der Newar die Zugehörigkeit zur Laiengemeinschaft klar definiert und zudem stark von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kaste bestimmt ist. Die frühen Konvertiten zum Theravāda-Buddhismus rekrutierten sich fast ausschliesslich aus den höheren Kasten der buddhistischen Newar-Gemeinschaft. Erst später konnten Angehörige der mittleren und niederen Kasten, so z. B. der Maharjans, für die Bewegung gewonnen werden. Dies gelang u. a. dadurch, dass populäre Formen der Religiosität, z. B. das Singen von Bhajans in Nepal Bhasa, der Sprache der Theravāda-Buddhisten, propagiert wurden.

Das sechste und siebte Kapitel konzentrieren sich erneut auf den Sangha. Wir werden umfassend informiert über die Alltagsroutine in den Klöstern, über die Rekrutierungsmuster bei den Mönchen und Nonnen sowie über die Ausbildung, die immer noch häufig in den buddhistischen Ländern Süd- und Südasiens wie Sri Lanka, Burma, Thailand, aber auch Taiwan, absolviert

wird. Ein Schwerpunkt der Darstellung liegt in beiden Kapiteln auf dem Nonnenorden, wobei breiter Raum den Motivationen der Frauen, die in den Orden eintreten, gegeben wird. Im siebten Kapitel wird der Status der Nonnen beziehungsweise die in der buddhistischen Welt andauernde Kontroverse über die *Bhikkhuni*-Ordination diskutiert. Die Situation in Nepal wird im Kontext sämtlicher buddhistischer Traditionen sowie der Stellung der buddhistischen Nonnen seit der Frühzeit des Buddhismus diskutiert, ein Faktum, das dieses Kapitel zu einem kleinen Abriss der Stellung der Nonnen im Buddhismus allgemein avancieren lässt.

Das achte Kapitel geht auf die Stellung der Meditation (vor allem *vipassana*) im Theravāda-Buddhismus Nepals ein. Es ist allgemein bekannt, dass der Meditation bei den Laienanhängerinnen und -anhängern in westlichen Ländern eine bedeutende Rolle eingeräumt wird, während im asiatischen Kontext die Meditationspraxis mehr oder weniger auf den Sangha beschränkt blieb. In den 80er Jahren des 20. Jhs. begann eine Entwicklung in Nepal, die die Laiengemeinschaft nicht mehr strikt an die von den Mönchen und Nonnen vorgegebenen Paradigmata band. Die Laien begannen, eine eigene Agenda zu formulieren. Dies kann sicherlich in Verbindung gebracht werden mit der Ausdehnung des Sangha auf neue Wissensfelder, weg von der Ritualistik und klösterlichen Ausbildung hin zur Laien-Erziehung und, seit den 40er und 50er Jahren, zur Laienmeditation. Im Zuge dieser Entwicklung wurde besonders der Vipassana-Meditation ein hoher Stellenwert eingeräumt, sie jedoch gleichzeitig auch von ihrem spezifisch buddhistischen Hintergrund abgelöst, so dass sich ein vielfrequentierte Meditationszentrum im Kathmandu-Tal etablieren konnte, dass Vipassana "für alle", unabhängig von ihrer religiösen Herkunft, lehrt. Die Unterweiser sind hier Laien. Die Loslösung von einem spezifisch buddhistischen Hintergrund führte zur vermehrten Partizipation der Hindu-Bevölkerung an dieser Meditationsform.

Das neunte Kapitel beschäftigt sich mit dem traditionellen Vajrayāna-Buddhismus und dem tibetischen Buddhismus und geht den Veränderungen nach, die sich in diesen beiden buddhistischen Traditionen in Konfrontation mit der Theravāda-buddhistischen Reformbewegung abzeichnen. Im zehnten Kapitel werden die unterschiedlichen Diskurse, die in der Monographie so meisterhaft nachgezeichnet wurden, aufgegriffen und zu einer Synthese geführt. Auch hier gilt ein besonderes Augenmerk der Autoren den Nonnen, deren Motivationen, in den Orden einzutreten, im Kontext der traditionellen Stellung der Frau in der nepalesischen Gesellschaft diskutiert werden. Das Resultat dieser detailreichen Untersuchung kann in dem folgenden Zitat zusammengefasst werden: "For many Nepalis, Theravada Buddhism, vipassana meditation, or other forms of religious activism, provide a way to combine tradition and modernity, to participate in global trends, and, as they see it, be true to their roots too" (285). Dies ist umso erstaunlicher, als der Sangha auch heute nur circa 200 Mitglieder zählt, von denen etwas mehr als die Hälfte Nonnen sind. Der Einfluss dieser kleinen Gruppe auf die Gesamtgesellschaft ist gross.

Beigefügt sind dem Band zwei ausführliche und sehr nützliche Appendices, Kurzinformationen zu den "Dramatis Personae", sowie eine vollständige Liste aller Theravāda-Vihāras in Nepal. Ein Glossar sämtlicher benutzter buddhistischer Termini in Sanskrit, Pāli, Nepal Bhasha, Nepali und Tibetisch ist ebenfalls beigefügt. Umfangreiche Anmerkungen, eine ausführliche Bibliographie sowie ein Register beschliessen den Band.

Nach der Aufzählung der Vorzüge eines Werks folgt in einer Besprechung häufig die mehr oder weniger lange Liste der Fehler und Unzulänglichkeiten. In dieser Besprechung fehlt diese fast schon obligatorische Liste. Natürlich findet sich hier und dort etwas, so die fälschliche Zuschreibung des buddhistischen "Paradieses" *Abhirati* zu dem Buddha Amitābha, aber solche kleinere Fehler sind so gut wie unvermeidlich in einem Werk, das eine überreiche Fülle an Einzelinformationen gibt. Die von Sarah LeVine und David Gellner hier vorgelegte Monographie wird lange Zeit das Standard-Referenzwerk zum Theravāda-Buddhismus in Nepal bleiben.

Karénina Kollmar-Paulenz

**Linger, Daniel Touro:** *Anthropology through a Double Lens. Public and Personal Worlds in Human Theory.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005. 236 pp. ISBN 0-8122-3857-5. Price: \$ 49.95

This is an example of scholarly and critical anthropology, which came after the postmodern fashion. The author goes to great lengths to illuminate the reader about his critical position on almost all theoretical issues of contemporary anthropology. Still, the book is very readable, and contains a genuine ethnography which is as it were covered with a thick layer of epistemological blankets.

Linger attacks culturalism as the still dominant perspective in anthropology (is it? I am not so sure) and proposes a "double lens" for anthropology. That is to say, a view on culture and society which reveals a personal as a public world in everything we are studying. The ethnographic example of political fights in San Luis, Brazil, is presented with this double lens perspective.

The author effectively analyses the dominant perspectives in anthropology: Durkheimian anthropology does away with the person, who appears as a "discursive effect" rather than a real person with agency. Louis Dumont is presented as a typical case of this type of approach. Linger argues that in Geertz's couple of "thick and thin descriptions," it is precisely the individual level of subjective experience which is best suited for "thick description." The social anthropology outlook has little room for that. On the other hand, mentalism (Lévi-Strauss and cognitivists) often posed the problem of meaning production but failed to think things through here. Linger devotes three large essays to this matter: a) meaning as representation versus subjectivity, b) politics as a field of common sense or not (Gramsci), and c) identities and person, group, or community.

The part of the book on meaning is particularly strong: starting from Reddy's theory of man as the tool-maker makes Linger move away from the old stands