

elected body, the “Universal House of Justice,” illustrate very well the historical transformation of the movement from a small sectarian movement on the fringes of Shii Islam to a new religion independent from Islam. The historical section would have benefitted from a more thorough discussion of the gradual emergence of a distinct Baha’i sectarian identity. While the Bab’s and Baha’u’llah’s messianic and prophetic claims certainly undertake a symbolic theological break from Islam by challenging the finality of Muhammad’s prophethood, a Baha’i community as a sociologically distinct religious community only emerged in the 1920s with Shoghi Effendi’s stipulation that membership in the Baha’i community is exclusive and does not allow adherence to or membership in other religious or political organisations. Until then Middle Eastern and Western “converts” to the Baha’i movement exhibited multiple religious identities with many Christian converts in Europe and North America, for example, continuing to attend church services and activities.

The historical section concludes with a discussion of Iran and Israel as the two “holy lands” of the Baha’i Faith, based on Iran’s historical role as the country of birth of the new religion and the city of Haifa in Israel as the current global centre of the Baha’i community, with its central administrative institutions, such as the “Universal House of Justice,” being based on Mt. Carmel. An informative overview of the history of the Baha’i communities in the German-speaking countries of Germany, Austria, Switzerland, and Liechtenstein discusses the manifestation and experience of this new religion in a particular local context.

The second section, on theology, covers more than the theological doctrines of the Baha’i Faith *in stricto sensu*. Apart from discussing Baha’i doctrines on God, revelation, and salvation history, an overview of the scriptural sources of Baha’i doctrines and practices is provided by introducing the writings of the Bab and Baha’u’llah as Baha’i sacred scriptures and their role and interpretation by Baha’is. In addition, the centrality of religious law in Baha’i ritual, cultic, and legal practice is illustrated as well as an overview of the major religious rituals and holidays provided.

The third and final section dealing with the Baha’i Faith’s interaction with society covers a variety of issues. The demographic development of the community is discussed as well as the major institutions administering the community today introduced. A section on ethics emphasises the Baha’is’ commitment to education, racial and gender equality, world peace, and interfaith dialogue. The emergence of a Baha’i religious culture is examined by looking at the use of music in Baha’i communal life and the architectural features of Baha’i places of worship around the world. Given the global spread of the Baha’i Faith and its emphasis on the unity of humankind, cultural expressions of the Baha’i Faith are usually characterised by an appropriation of local cultural traditions within a Baha’i context.

Particularly interesting is the final discussion of the Baha’i Faith’s relationship to other religions, with the emphasis on the rapport with the Abrahamic traditions

as well as Zoroastrianism and South and East Asian religions. The discussion demonstrates the basic theological tension of the Baha’i Faith: on the one hand, Baha’is recognise the divine origin of major religions and are encouraged to adopt amicable and irenic attitudes towards followers of other religions – expressed in the leading involvement of Baha’is in many interfaith initiatives. On the other hand, the Baha’is’ Faith possesses its own claims to truth as the fulfilment of the eschatological expectation of all religions, and with its notion of Baha’u’llah as the expected world saviour.

The political expression of this messianic self-perception of the Baha’i community can be found in the notion of the “world order of Baha’u’llah,” conceived by Shoghi Effendi as the sociopolitical realisation of the promised kingdom of God on earth. While the book mentions the Baha’is’ social activism to achieve world peace, another dimension of the Baha’is’ vision of the future is missing. With the global recognition of Baha’u’llah as world saviour in the future, Baha’i religious law will become the major source of law of a future Baha’i global society, and the institutions of the community will adopt – in addition to their current administrative and judicial functions within the community – a more political role, questioning purely secular conceptions of church-state relations. This issue, controversially discussed within the contemporary Baha’i community, should have been addressed in the book as well.

Hutter’s book provides a comprehensive and accessible introduction to the history, doctrines, practices, and current state of the Baha’i Faith, although it would have further benefitted from the inclusion of maps, graphics, illustrations, and photos. Nevertheless, this book has been long awaited and will be the major German reference work on the Baha’i Faith for interested lay readers as well as students and researchers seeking an up-to-date, balanced, and informed account of this young religion.

Oliver Scharbrodt

Jahn, Wiegand: Freundschaft und Macht. Eine Fallstudie aus Indus Kohistan / Nordpakistan. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 2009. 294 pp. ISBN 978-3-89645-164-4. (Culture Area Karakorum Scientific Studies, 7) Preis: € 68,00

Bereits die ersten Sätze des Vorworts machen deutlich, in welchem kulturellen Kontext die Problemstellung “Freundschaft und Macht” verortet ist: Durchaus zutreffend charakterisiert der Autor das zwischen dem Hindu-Kush, Karakorum und Westlichen Himalaya im Norden Pakistans gelegene Indus-Kohistan (Aba Sind Kohistan) als eine “muslimische Hardcore-Region”, deren Bewohner eine strenggläubige, moralistische Version des sunnitischen Islam leben, die mit einer großen Zustimmung für die Taliban und einer Glorifizierung Osama bin Ladens einhergeht. Durchreisende – ob in- und ausländische Touristen, einheimische Punjabis oder Schiiten – werden vor der Gefährlichkeit der durchwegs bewaffneten Kohistanis gewarnt (Fremdenfeindlichkeit, Blutrachefehden). Dieses ausgesprochene Negativimage hat eine Vorgeschich-

te, galt Indus-Kohistan doch in der Kolonialzeit lange als „Land der Rebellen und Gesetzlosen“.

In einem Basarort im tief eingeschnittenen Indus-Tal, inmitten dieser – trotz des Ende der 1970er Jahre fertiggestellten Karakorum Highways – immer noch schwer zugänglichen Hochgebirgsregion, führte der Autor zwischen 1998 und 2000 eine insgesamt 16-monatige sozial-ethnologische Feldforschung durch. Zeitlich überschneidet sich Jahns ethnografische Arbeit interessanterweise mit der des Norwegers Are Knudsen, der von 1997 bis 1998 im benachbarten Palas-Tal über lokale Ausdrucksformen des Islam forschte; dessen Studie „Violence and Belonging. Land, Love and Lethal Conflict in the North-West Frontier Province of Pakistan“ erschien ebenfalls im Jahre 2009 (Kopenhagen: NIAS Press) und sollte hier der Vollständigkeit wegen ergänzt werden. Die Erforschung Indus-Kohistans hat jedoch im Grunde mit den kulturhistorischen Arbeiten des großen Ethnologen und Archäologen Karl Jettmar in den 1970er Jahren begonnen; ihm kommt das Verdienst zu, die Aufmerksamkeit der Wissenschaft auf diese Region gelenkt zu haben (dies wird auch aus den bei Jahm im Literaturverzeichnis aufgeführten Aufsätzen Jettmars deutlich).

Jahns Studie widmet sich den Freundschaftsbeziehungen in traditionellen Gesellschaften, einem oft vernachlässigten und erst in jüngster Zeit in der Ethnologie aktuell gewordenen Thema. Dabei untersucht der Autor die Kategorie „Freundschaft“ als Machtbeziehungen; ausgehend von einzelnen Haushalten als Knotenpunkte sozialer Beziehungen verfolgt er das Handeln „durchschnittlicher“ individueller Akteure in ihrem Alltagskontext. Über das Fallbeispiel Indus-Kohistan hinaus regen seine Analysen auch für andere Bereiche der pakistanischen Gesellschaft Reflektionen über soziale Konformität auf der einen und Möglichkeiten für Individualität auf der anderen Seite an.

Die vorliegende Monografie basiert auf einer Dissertation an der Universität Tübingen. Inhaltlich ist sie gut strukturiert: Teil I informiert über die Forschungssituation, die Geschichte und Lage Indus-Kohistans sowie den puristisch-puritanischen Sunni-Islam der Deobandischule, der hier in enger Verquickung mit der Missionsbewegung Tablighi Jamaat auftritt. Diese Interpretation des Islam ist von zentraler Bedeutung für das Selbstverständnis der Kohistani: „Religiöser Stolz und Sendungsbewusstsein der Kohistani suchen ihresgleichen“ (3). Teil II erläutert die Grundmuster der gesellschaftlichen Ordnung Indus-Kohistans, insbesondere die segmentären Strukturen, die auch die Freundschaftsbeziehungen prägen. In diesem Kontext geht es um kastenähnliche Statusgruppen, um Landbesitzgruppen und die Migrationen von Verwandtschaftsgruppen. Das noch bis in die 1880er Jahre übliche System der periodischen Neuverteilung von Landparzellen unter antagonistischen segmentären Blöcken wurde mit der Bekehrung zum Islam im 18. Jahrhundert von den Pashtunen übernommen, deren soziokultureller Einfluss seit dem 15. Jahrhundert festzustellen ist. Konkreter Ausgangspunkt für die Untersuchung der Freundschaftsbeziehungen unter kohistanischen Männern sind zwei Haushalte einer bestimmten Deszendenzgruppe – dem Chiliss-khel –, deren Mitglieder in dem Basar-

ort Komila im Indus-Tal sowie in der benachbarten Taltschaft Jalkot leben. Kennzeichnend für diese und andere endogame Verwandtschaftsgruppen ist strikte Patrilinearität mit bevorzugter Parallelkuzinenheirat.

Im Hauptteil III dieser empirischen Studie wird am Beispiel von Indus-Kohistan aufgezeigt, welche tragende Rolle Freundschaft in Arbeit und Politik – etwa bei der Bildung von Allianzen – spielt. Dabei überlagern und vermischen sich die Kategorien von „Freundschaft“ und „Verwandtschaft“. Eingehend und anschaulich schildert der Autor das konkrete Handeln von Gruppen und einzelnen Akteuren. Er war selbst von Beginn seiner Feldforschung an in lokale Netzwerke und Kreise von Freunden eingebunden; seine eigenen Erfahrungen und Reflektionen integriert der Autor geschickt in seine Darstellung. Anhand von Fallbeschreibungen „persönlicher“ Freundschaftsbeziehungen (Kap. 12) werden die individuellen Perspektiven und Befindlichkeiten von Männern aufgezeigt. Wichtig ist dabei, dass Freunde präferentiell der eigenen Deszendenzgruppe angehören. Solche Freundschaftsbeziehungen des emotionalen Typus werden in der Regel von jüngeren Männern eingegangen, die noch nicht in Rivalitäten eingebunden sind. Gleichgeschlechtliche Liebesbeziehungen werden lediglich angedeutet (108 f.), obwohl diese Form der Sexualität wie in anderen Gegenden Pakistans eine erhebliche Rolle spielt. Neben dem emischen Konzept eines persönlichen Freundes (*dost*) gibt es in Indus-Kohistan die kulturspezifische soziale Beziehung der „Ziegenfreundschaft“ (Kap. 13), eine langfristige „Brüderschaft“ und Kooperation, die durch das Schächten und den gemeinsamen Verzehr einer Ziege rituell besiegelt wird. Bei dieser Art der Freundschaft mit geringerer emotionaler Tiefe stammen die Akteure in der Mehrzahl aus unterschiedlichen Stammesgruppen und aus verschiedenen Orten und Regionen Indus-Kohistans, zum Teil sogar von außerhalb dieses Distrikts. Ähnlich wie bei leiblichen Brüdern sind die sozialen Kontakte seltener und haben formelleren Charakter. Als eine Form ritueller Verwandtschaft können „Ziegenfreundschaften“ über Generationen hinweg Bestand haben und gerade auch aus ökonomischen Interessen weitergeführt werden. In den beiden folgenden Kapiteln untersucht der Autor den Komplex der Freundschaft in Netzwerken und Klientelbeziehungen, konkret in den Bereichen von Arbeit und Politik. „Freunde“ erscheinen dabei als strategische Partner, die Allianzen eingehen, um bestimmte Ziele zu erreichen. Jahns Kritik an dem netzwerkanalytischen Verständnis von Zweckrationalität und Profitorientierung durch Entrepreneurre ist auch für andere Regionen Pakistans unbedingt zuzustimmen. Beispielsweise ist die devotionale Praxis korporativer Gruppen von Pilgern und Anhängern des Sufi-Heiligen Lal Shahbaz Qalandar in Lahore ebenso an einer völlig anderen sozialen Wirklichkeit orientiert als im Westen. Wie sehr nichtsdestoweniger personale Netzwerke aus der Sphäre der Arbeitsbeziehungen auch in die politischen Beziehungen hineinwirken, zeigt sich in der Diskussion politischen Handelns im Kontext demokratischer Wahlen zwischen 1988 und 1997. Der politische Diskurs in Indus-Kohistan offenbart ein Patchwork einander überlagernder Zugehörigkeiten und

Loyalitäten und sich immer wieder neu formierender Interessenkonstellationen. Zu den Kapiteln über das politische Geschick “berühmter Männer”, über ihre Macht, ökonomischen Ressourcen und ihre Großzügigkeit hätte man sich einen Vergleich mit den “Men of Influence” bzw. “Big Men” im afghanischen Nuristan gewünscht.

Abschließend sei betont, dass der Autor mit seiner auch theoretisch anspruchsvollen Studie einen wichtigen Beitrag zur kulturvergleichenden Forschung über Freundschaft vorgelegt hat. Die Freundschaftsbeziehungen in Indus-Kohistan werden in all ihrer Vielschichtigkeit überzeugend dargestellt, die zentrale Bedeutung von Freunden in den politischen Beziehungsgeflechten wird deutlich herausgearbeitet und aufgezeigt, wie sich Machtbeziehungen innerhalb von Freundschaftsnetzwerken entwickeln. Es gelingt Jahn in seinem Werk, ein offenes Konzept eines “Kontinuums von Freundschaften” vorzustellen, das den ethnografischen Gegebenheiten in Indus-Kohistan entspricht. Zur Veranschaulichung dienen neben hilfreichen geografischen Karten zahlreiche Diagramme, die heute offensichtlich in den methodischen Teilen von Dissertationen nicht fehlen dürfen.

Jürgen Wasim Frembgen

Jedamski, Doris (ed.): *Chewing Over the West. Occidental Narratives in Non-Western Readings*. Amsterdam: Editions Rodopi, 2009. 406 pp. ISBN 978-90-420-2783-1. (Cross/Cultures; Readings in the Post/Colonial Literatures in English, 119) Price: € 88.00

Es ist fast schon befremdlich, in welcher lustigen Manier die Herausgeberin in ihrem Dankeswort zu erklären versucht, wie dieser Konferenzband erst nach langen Jahren der Pleiten, Pech und Pannen Ende 2009 erscheinen konnte (vii–viii). Die ursprüngliche Tagung hatte unter dem Titel “Chewing the West. Occidental Narratives as Nation-Building Nutrition. Selected and Digested by Asian and African Literatures in Indigenous Languages” im Dezember 2002 in Leiden stattgefunden. Bemerkenswert erscheint (kurz von der Herausgeberin in Anm. 11 auf S. xiii angesprochen), dass das Buch in einer Reihe veröffentlicht wird, in der es um “Readings in the Post/Colonial Literatures in English” geht, wo doch hier gerade nichtenglische, indigene Literaturen aus Afrika und Asien das Hauptthema bilden. In der Einführung wird kurz die postkoloniale Theoriebildung angesprochen, wobei der Herausgeberin nicht entgangen ist, dass die diesbezügliche Debatte von westlichen Forschern und intellektuellen Migranten und Migrantinnen dominiert wird, während nichtwestliche Wissenschaftler in den nichtwestlichen Regionen sich kaum zu Wort melden bzw. kaum Gehör finden (xvii–xviii).

Die Metapher “kauen” aus dem Titel (*chewing*) wird in der Einführung (ix–xxxi) ziemlich durchgekaut. Jedamski meint, dass “the metaphor of eating the Other’s culture (encompassing possible consequences like poisoning)” z. B. in der malaiischen Literatur weit verbreitet sei (xvii). Die Frage bleibt jedoch ungestellt, ob das Bild nicht erst unter niederländischem Einfluss im spätkolonialen Indonesien Eingang in die dortige Sprache gefunden

hat. Um im Bild zu bleiben: Auf dem Menü steht hier allerlei, was bereits mehrfach in einer anderen Zusammensetzung präsentiert wurde und jetzt nochmals aufgewärmt wird. So weist Rasheed El-Enany (Theme and Identity in Postcolonial Arabic Writing, 1–36) sofort in der ersten Anmerkung darauf hin, dass sein Aufsatz auf früheren Veröffentlichungen von ihm beruhe. Matthew Isaac Cohen (Hybridity in *Komedi Stambul*, 275–301) behandelt ein Thema, über das er mehrfach veröffentlicht hat (in seiner Literaturliste werden schon fünf Publikationen erwähnt). Die Herausgeberin, Doris Jedamski, (The Vanishing-Act of Sherlock Holmes in Indonesia’s National Awakening, 349–379) hat öfters über indonesische Kriminalliteratur geschrieben, erwähnt hier jedoch nicht ihren Aufsatz aus dem Jahr 2002 über Sherlock Holmes. Darauf Bezug nimmt hingegen Rachel Harrison (“Elementary, My Dear Wat.” Influence and Imitation in the Early Crime Fiction of “Late-Victorian” Siam”, 303–347); ihr Beitrag gehört übrigens zu einem vergleichbaren Forschungsprojekt, welches sie gemeinsam mit Peter A. Jackson durchgeführt hat (im Jahre 2010 als “Ambiguous Allure of the West. Traces of the Colonial in Thailand” erschienen).

Die Verdammten der indonesischen Erde schlagen zurück in marxistischen Kurzgeschichten aus den 1920ern, die von Keith Foulcher analysiert werden (*Moving Pictures. Western Marxism and Vernacular Literature in Colonial Indonesia*, 37–73). Die Ambivalenz der Mimikry (“fast dasselbe, aber nicht ganz”) hätte hier noch weiter anhand des Gebrauchs der Kolonialsprache eruiert werden können: Die Erzählfiguren sprechen zwar Niederländisch, aber ihre Sprache mutet mitunter merkwürdig an. So ist z. B. die Wortstellung in “Eh ... *al draagt een aap een gouden ring blijft hij een leelijk ding*” (63) unidiomatisch. Nach “ring” folgt normalerweise “*het is en blijft een le(e)lijk ding*”. Wenn eine Figur sagt “*Mag ... mag ... ik even voorzetellen, juffrouw?*” (55) kann ich auf Grund der Darstellung im Aufsatz nicht beurteilen, ob der Erzähler mit dem inkorrekten “*voorzetellen*” vielleicht die Nervosität des Protagonisten unterstreichen wollte. Ist das Wort “*voorzetellen*” möglicherweise absichtlich als eine Nachahmung der indonesischen Aussprache von *voorstellen* zu betrachten, mittels Einfügung eines Sprossvokals und unter Verwendung eines stimmhaften /s/ (z), da Konsonantencluster für Indonesier schwierig zu produzieren sind? Der z-Laut könnte eine Hyperkorrektur darstellen. Oder haben wir es einfach mit einem Fehler (vom Urheber oder von seinem Verlag) zu tun?

Die Sammlung bietet eine interessante Mischung von Fallbeispielen aus verschiedenen afrikanischen und asiatischen Literaturen, die ich aus Platzgründen nicht einzeln besprechen kann. Deutlich wird jedoch, dass gerade im Falle von “Occidental Narratives in Non-Western Readings”, anders als vielleicht zu erwarten, das Aufsetzen einer westlichen Lesebrille hier nicht automatisch zum leichteren Verständnis und zur besseren Interpretation von “westlichen” Texten in nichtwestlichen Kulturen führt. So lautet z. B. die Schlussfolgerung von Thomas de Bruijn über die moderne Hindi-Literatur: “Analyzing Hindi fiction through the theoretical perspective of Western literary theory and the concept of psycho-realism based on a