

between 1991 and 1998, where the author explicitly took account of Kairiru readers and chose to address an audience that went beyond an anthropological readership. This is the track that Smith further pursues in his most recent book which convincingly foregrounds his personal voice even more strongly than before, and where he presents something in between a memoir and an ethnography.

“A Faraway, Familiar Place” is based on the author’s most recent visits to Kairiru Island, one month in 2011 and two months in 2008, some thirty-five years after his initial 18 months fieldwork there. In the first chapter, one feels taken along on a trip to the island by the author who is going back in time, actually recounting his very first arrival in 1975. The reader senses quickly how very familiar Smith is with the place, its people, the environment, slippery paths, and the disarming hospitality of the islanders. And it is against the background of this long established intimacy that the reader appreciates his detailed, thoughtful reflections on the different kind of changes that occurred in Kragur Village over the decades. Referring back to his first arrival on Kairiru and revealing his incentive to go there in the first place is a clever stylistic device to introduce the reader to the setting of the book. It also, however, reflects his own state in between “an eccentric longing” and the pleasure of being familiar with this far off place.

The following three chapters complete the introduction to the place and to the author’s way of being there. Chapter two provides some historical context while also giving a sense of the thorough modernity of Kragur (and other parts of the country), how people there “face the same great challenge that most other people of the contemporary world do” (28). The next chapter deals with the different connections islanders have with the mainland, especially in regards to economic relations. Following the author’s settling in 2008, the readers get many impressions of what life in Kragur Village is like, including for visitors from overseas suffering from the “dripping heat” (35) of the tropics. One of the pleasures of Smith’s book is his ability to convey in a casual though thoughtful and careful way what anthropologists do when they are in the field. The short fourth chapter makes the fieldworker’s truth “being around when things happen” (62) and “doing without doing ... the anthropological work of unplanned discovery” (63) particularly palpable to noninitiates. With the next chapter, the author depicts the current situation of economic relations in which Kragur people are entangled – on the local as well as the global level.

As the book is increasingly focusing on ethnographic issues, a change in tone is already announcing itself here, which settles in the next six chapters. The first of them, “Ancestors on Paper,” deals with one of Smith’s main ethnographic projects in 2008 that had to do with clan history, genealogy, and social structure. Smith reacted here to current concerns of the villagers for written (and that meant: agreed on) local history, which was spurred by their expectation of an imminent coming of mining companies and their need to defend claims to land and rights to resources. By conveying the arduousness of this task, the author imparts much of what to any Melanesians

sounds very familiar and what is an important characteristic of people in this part of the world: “flexibility is a fundamental feature of their ‘tradition’” (95), changing “facts” should be seen in a very different light here. Local politics is another topic that constitutes a main part of the book; here as well Smith allowed the prevailing circumstances to shape his fieldwork and writing. The election campaign for the 2008 national elections were under way during his visit and the campaign of that year arose all the more interest since it was the first preferential ballot election ever to be held in the country. The local concerns (and tempers) that arose in this context over clan affiliation and block voting are vividly described in chapters eight and nine. Smith also addresses the Kragur version of Christianity, in a discussion which does an excellent job in conveying the openness to religious ideas from outside, the eclecticism, flexibility, and sense of experiment into which people transform the Catholic teaching they received since the 1930s. As in other parts of Melanesia, people in Kragur have a particular interest in and a vivid imagination of the realm of spirits. The author succeeds to convey the matter-of-course attitude with which Christianity is perceived as just another, modern form of spirit in this spirits-rich world.

Smith took his time to introduce his readers to the island and made them acquainted with the place, the people, and the perspective of a long-term visitor, friend, and anthropologist. He also takes his time for “The Long Good-bye” and ends with the feeling of “a substantial deep, one which I still struggle to understand and to articulate adequately. But I would not trade this struggle for anything” (183), thus tying in with his longing for the faraway familiar place he admitted to in the first chapter.

It is Smith’s obvious and long-term familiarity with Kragur, the longevity of his conversations with people there, that make his descriptions of social change so very convincing and that account for the rare historical depth of his observations. Smith’s style is conversational, digressive, frequently referring back to stories, people, or issues discussed earlier, something that takes getting used to in the beginning, but that makes more and more sense as the book proceeds. In parts, it reads like a memoir but through it one gradually gets an empathic, deeply contextualized, historically informed, holistic picture of contemporary rural Papua New Guinea. Smith experienced that local people read his books (a rare phenomenon in regards to ethnographies) and his third book is obviously written with them as an audience in mind. It is certainly also a book that anthropology lecturers will be grateful to have for introductory courses and that people interested in or visiting Papua New Guinea should definitely read.

Almut Schneider

Steiner, Karin (Hrsg.): *Wege zum Heil(igen)? Sakralität und Sakralisierung in hinduistischen Traditionen*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014. 244 pp. ISBN 978-3-447-10242-1. Preis: € 58.00

ForscherInnen der indologischen Abteilung der Universität Würzburg sind mit dem Projekt “Modelle der

Konstruktion von Sakralität im Zuge der hinduistischen Restauration im südindischen Großreich von Vijayanagara (14.–16. Jh.)“ an dem globalen Projekt der DFG-Forschergruppe 1533 “Sakralität und Sakralisierung in Mittelalter und Früher Neuzeit“ beteiligt. In “Wege zum Heil(igen)?“ werden einige wichtige Forschungsergebnisse vorgestellt. Einige Artikel ergänzen und bereichern sinnvoll die von der DFG geförderte Studie. Der Sammelband informiert über die breit gefächerte Kulturpolitik der damaligen Herrscher und intellektuellen Elite. Es werden Überlegungen zum sakralen Königtum und zur Problematik der persönlich zu erreichenden Vollkommenheit diskutiert. Begriffe wie Sakralität/Sakralisierung, Heil, Heilung und deren Verwendung werden zum Verständnis hinduistischer Traditionen und Erfahrungen erörtert.

Karin Steiner gibt nach ihrer sehr guten Übersicht über die z. T. problematische Thematik eine Art Begriffs-erklärung der geschichtlich und lexikalisch verwendeten Begriffe von Sakralität/Heiligkeit und evtl. relevanter Hindu Begriffe – gewiss keine neuen Erkenntnisse, aber eine sehr gründliche Datensammlung.

Die Frage nach “Heiligkeit der Person? Konzepte der Vervollkommnung und Befreiung“ wird aus der Perspektive von Meditation, spiritueller Erfahrung und Yoga gestellt. Matthias Ahlborn untersucht vor allem religiös-philosophische Texte von Vidyāraṇya, des größten “Advaita-Vedānta Denkers“ nach Śaṅkara im 14. Jh. Seine vorzügliche Analyse der zur religiösen Vervollkommnung führenden Praktiken beruht auf mehrjährigen Forschungen. Zahlreiche in Transkription zitierte Texte belegen Ahlborns korrekte wissenschaftliche Einschätzung eines Lebend-Erlösten nach Vidyāraṇya. Philipp A. Maas untersucht das Yogaśāstra, das religiös-philosophische Heilssystem des Patañjali aus der Zeit 325–425 n. Chr. Die Yogapraxis ist ein Stufenweg zum Heil. Der befreite Yogi, der seinen “Heilsweg ganz (oder auch teilweise?) gemeistert“ hat, kann personenbezogen als Heiliger bezeichnet werden (86). Leider hat der Verlag bei diesem Beitrag übersehen, dass bei Änderungen im Drucksatz auch die internen Textverweise der Seitenzahlen zu ändern sind (s. 85 f.).

Es folgen vier Beiträge zur Diskussion über “Sakrales Königtum? König und königliche Festrituale“. Heidrun Brückner untersucht kritisch bildliche, literarische und performative Hinweise auf die Rolle des Königs in der Festkultur Vijayanagaras. Ihre historischen und literarischen Recherchen über Navarātri-Vijayadaśamī bilden eine gute Kombination mit einigen im Jahre 2011 von ihr gemachten Beobachtungen der Festrituale im heutigen Hampi-Vijayanagara und 2005 in Mysore. Sprachlich spiegelt der Beitrag vorbildlich das lokale Verständnis religiöser Menschen und andererseits, etwas davon distanziert, eine wissenschaftlich akribische Distanz zu erlebter Volksreligiosität. Brückner hinterfragt und distanziert sich abschließend zu Recht deutlich von einigen wissenschaftstheoretischen Diskussionen, die auf eindeutige Zuordnungen zu Dichotomien wie sakral, heilig/profan, religiös/säkular basieren.

Heiko Frese untersucht in “Keine Sakralität in Südindien? Herrscherbilder in vorkolonialer Telugu-Litera-

tur“ im 14.–17. Jh. und betont, dass Begriffe wie “Sakralität“ oder “Heiligkeit“ als Signifikanten letztlich kontingent sind und nicht unreflektiert von einem Kulturraum in einen anderen übernommen werden dürfen. Nach südindischen Poeten kann “ein geistiges Bild sich gleichsam verdichten und so Objektstatus und Autonomie erlangen“ (128). Sie wollten “nicht passiv Realität abbilden ..., sondern aktiv erschaffen“ (129). Es kann daher nicht von der Sakralität der Herrscher noch von der Sakralität der Gottheiten gesprochen werden. Frese argumentiert, dass es nicht um “das Verhältnis eines Herrschers zu einer Gottheit, sondern um das Verhältnis von Herrschern und Gottheiten zu Dichtern“ gehe (130). Die Dichter waren in der Lage, “Realität oder sogar etwas, dass mehr als real war, zu erschaffen“ (130). Sakralisierung bedeutet je nach Kontext ein Zuschreibungs- und Inszenierungsprozess.

Der Beitrag von Kerstin Sobkowiak bezieht sich auf die Zeit des 19.–21. Jh.s. Sie berichtet von Navrātri- und Vijayadaśmī-Feiern in Jodhpur (Rajasthan), die unter der Anwesenheit des Mahārājā stattfinden. Die Autorin informiert ganz allgemein über die Quellenlage der Rituale in Jodhpur und berichtet über die alljährlichen Festlichkeiten. Der Rezensent, der während seines Studiums in Varanasi das im Vergleich erwähnte Rāmlīlā in Ramnagar bei Varanasi (U. P.) öfters miterlebte, bedauert, dass – oft auch in der Formulierung, z. B. “die *pūjā* eines Bildes“ (140) – wenig Verständnis für gelebte Religion feststellbar ist. Sobkowiak bemüht sich, über Planung und Ablauf einer Reinszenierung der “Heilsgeschichte“ zu berichten. Auch heute übernehme Mahārājā Gai Singh von Jodhpur die “sakrale“ Verantwortung, indem er sich gleichsam mit dem glorreichen und rechtschaffenen Rām vereinige, um die aus den Fugen geratene dharmische Weltordnung rituell wieder herzustellen.

Zu den besten Beiträgen des Bandes zählt “Kṛṣṇadevarāya’s pilgrimages and temple benefactions linked with his Kalinga war (1513–1517 AD)” von Anila Verghese, RSCJ. Der Untertitel “Interplay of warfare, religion and assertion of political hegemony“ charakterisiert die Herrschaft des intelligenten Kṛṣṇadevarāya, der brillante Siege in kriegerischen Auseinandersetzungen auch mit politischer Cleverness gewann. Die Studie belegt vorbildhaft, wie er mit vielen großartigen Geschenken um die Gunst der Gottheiten warb und sich für die spektakulären Erfolge im Kalinga Krieg bedankte. Er unterstützte sowohl Tempel zu Ehren von Viṣṇu als auch von Śiva mit Gold, Dörfern und Förderstiftungen großen Stils. Beachtenswert ist auch, dass unter seiner Herrschaft Śiva und Viṣṇu in einem Tempelkomplex verehrt wurden. Die wunderbaren Tempelanlagen – meisterhafte architektonische Leistungen – mit ihren Schätzen bezeugen Kṛṣṇadevarāyas tolerante Gesinnung den verschiedenen religiösen Hindu-Gruppen gegenüber. Die Darstellungen und Inschriften reflektieren nicht zuletzt Kṛṣṇadevarāyas Bewusstsein eigener Größe, von Reichtum, Macht und politischem Kalkül – Kṛṣṇadevarāya gleichsam als irdisches Pendant zu den Gottheiten.

Elisabeth Schömbucher stellt in “‘Heilige Offenbarungen [sic] und Gesichter von Gott‘. Die Schaffung gott-

licher Präsenz im menschlichen Körper” nochmals vor allem Passagen aus ihrer bereits in 2006 veröffentlichten Habilitationsschrift “Wo Götter durch Menschen sprechen. Besessenheit in Indien” wortgetreu zusammen. Sie diskutiert mit einigen stilistischen Veränderungen divinatorische Besessenheit durch Gottheiten als religiöse Erfahrung von Personen, die zeitweise direkt mit der Gottheit in körperlichem Kontakt sind. Besessenheit wird als Prozess betrachtet, bei dem die Sakralität des Körpers und der gesprochenen Worte das Ergebnis einer Inszenierung ist. Sie argumentiert, dass kulturelle Konzepte, die sich grundsätzlich von denjenigen unterscheiden, mit denen Besessenheit aus westlicher Perspektive betrachtet wird, ernst zu nehmen sind. Daher weist sie zuerst auf “Missionarische Berichte über die ‘Teufelstänze’ in Südindien” (160–167) als geschichtliche Beiträge zur Problematik der Interpretation medialer Besessenheit und zugleich auf religiöse westliche Konzepte gegenüber einem indigenen Verständnis. Ihre Feststellung: “Es fällt den Missionaren schwer, den sakralen Charakter der Besessenheitsrituale zu erkennen” (162), wird heute niemand in Zweifel ziehen. Unverständlich ist jedoch, dass Schömbucher die Aufzeichnungen von Emil Ludwig Schmidt (1837–1906) als eines Kronzeugen früher missionarischer Beschreibungen und groben Unverständnisses zitiert (162 f.). Schmidt war ein weltweit gereister Arzt und Professor für Anthropologie und Ethnologie in Deutschland, kein Missionar! Selbst Traugott K. Oesterreich, aus dessen Werk Schmidts Text von 1897 – einmal auch mit falscher Seitenangabe – zitiert wird, kennt ihn nicht als Missionar. Schmidt beschreibt präzise das Beobachtbare ohne Wertung, wie Schömbucher es anerkennend beim Missionar “H. [sic] Frölich” (i.e. Richard Frölich) vermerkt. Die Feststellung, dass Missionare – übrigens wie manche Ethnologen – zeitgebunden urteilen, ist berechtigt, wenn auch nicht neu. Erfreulich ist, dass die von G. D. Sontheimer betonte Sicht der Volksreligiosität in diesem Artikel ernst genommen wird und daher die Lektüre über “Indigene kulturelle Konzepte” (167–180) auch nach Jahren empfohlen werden kann.

Zu veränderten Bewusstseinszuständen nimmt auch Sebastian Stinzing in “Heiliger Rausch, berauschte Heilige” unter besonderer Berücksichtigung des R̥gveda 10.136 Stellung und kommt zum Schluss: “Veränderte Bewusstseinszustände sind in der Funktionsweise des menschlichen Gehirns begründet und waren eine Konstante über die gesamte Dauer der menschlichen Entwicklung hinweg” (193).

Aditya Malik berichtet – gestützt auf die einschlägige Literatur und vor allem durch seine Erfahrungen vor Ort – von Goludev, der als Gott der Gerechtigkeit in der gebirgigen Gegend von Kumaon im nordindischen Uttarakhand an der Grenze zu Nepal und Tibet verehrt wird. Malik hebt durch biografische Hinweise Goludev’s Bedeutung für das tägliche Wohlergehen der Menschen aus fast allen Kasten hervor und wie er als der bevorzugte Gott (*iṣṭadevī*) in verschiedenen Schreinen und Tempeln verehrt wird. Heil(ung), Bräuche und Riten gehören in Kumaon zur Volkreligiosität, die der Autor, ohne auf sakrale Perspektiven hinzuweisen, sinnvoll beschreibt.

“The sacred topography of the capital city of Vijayanagara” (14.–16. Jh.) von Anila Verghese rundet das breite Spektrum von “Sakralität und Sakralisierung” ab. Es ist eine faszinierende und kritische Analyse über die religiöse Bedeutung von Landschaft im damaligen Verständnis und wie Könige und deren Hof diese Gegend “sakralisierten”. Von besonderer Bedeutung nennt Verghese den historisierenden Gründungsmythos der Stadt, die frühen Kulte, Rāma und den Einfluss der Rāmāyaṇa-Tradition, die verschiedenen Gottheiten und Kulte, die aus dem großen Reich kommend in Vijayanagara Fuß fassten. Die sakralen Stadtteile der Jainas und Muslime, die einer Minderheit angehörten, bezeugen seit dem 15. Jh. einerseits das wirtschaftliche und politische Interesse der Herrscher an den tüchtigen Jainas und Muslimen und andererseits die große Toleranz gegenüber einer andersdenkenden und religiös orientierten Bevölkerung. Meisterhafte architektonische Leistungen gelten als Zeitzeugen dieser “sakralen Landschaft”, in der auch alle von außen kommenden Kulte sich unter königlicher Protektion in Hampi etablierten, jedoch mit dem Niedergang der königlichen Hauptstadt verschwanden. Schwester Verghese’s sachkundige und objektive Studie, die sich von Berichten einiger Christen des 15.–17. Jh.s unmissverständlich unterscheidet, weist erfreulicherweise auf einen geschichtlichen Wandel in der religiösen Einstellung von Christen gegenüber anderen Religionen hin.

Bedauerlicherweise wurde gerade bei der Veröffentlichung einer von der DFG finanziell geförderten Studie zu wenig Wert auf die Illustrationen und das Layout gelegt. Die inhaltlich gut durchdachten und strukturierten Beiträge von Verghese sind davon besonders betroffen. Die Karten, oft von grafisch schlechter Qualität, sagen zu wenig zum Text aus und hätten neu gezeichnet werden können. Die wichtige Karte von Vijayanagara City (216) ist unübersichtlich und im Kleinformat mit der Lupe zu lesen. Wer am Ende des Inhaltsverzeichnisses unter Anhang den Hinweis “Abbildungen” übersehen hat, wundert sich beim Lesen der Beiträge, wo die nach den im Text integrierten Fig. 1 bzw. 8, die Figs. 2–7 und 9–20 zu finden sind. Es fehlt bei Verghese, wie im Artikel von Brückner, ein leserfreundlicher Hinweis in einer Fußnote auf die Bilder im Anhang. Anscheinend werden bei Harrassowitz auch keine Korrekturen gelesen, so dass Tippfehler wie “Offenbahrungen” sogar im Titel (1, 159) vorkommen.

Nichtsdestotrotz: “Wege zum Heil(igen)?” thematisiert vorzüglich – wenn auch historisch etwas selektiv – Sakralität und Sakralisierung. Es ist ein bedeutender Beitrag zur Klärung der Problematik, wie weit heute eine vermeintliche “Hindu-Identität” sich auf Tradition(en) berufen kann. Othmar Gächter

Stenzel, Kristina: A Reference Grammar of Kotiria (Wanano). Lincoln: University of Nebraska Press, 2013. 506 pp. ISBN 978-0-8032-2822-1. Price: € 57.00

The book “A Reference Grammar of Kotiria (Wanano)” presents a grammatical description, texts, and a vocabulary of the Kotiria language. It is an Eastern Tukanoan language spoken in the Vaupés region on the border