

schiedener Quellengattungen ausbreitet, ein vielschichtiges Bild der Kolonialfrauen konstruiert. Beispielsweise nahmen sie innerhalb der europäischen Bevölkerung unterschiedliche soziale Rollen ein. Unpublizierte Briefe und Tagebücher “vermitteln einen differenzierteren Eindruck” (302) als veröffentlichte Quellen.

Interessant für Kolonialhistoriker ist in diesem Zusammenhang der Vergleich mit der gesellschaftlichen Situation in anderen Teilen des Kaiserreichs, den Loosen anstellt. Sie kommt zu dem Ergebnis, “dass in den Südsee-Kolonien Standesunterschieden offenbar weniger Bedeutung zugeschrieben wurde als im Deutschen Reich”. Außerdem existierte “unter den Frauen ... deutlich weniger Standesdünkel und Konkurrenzkampf als in ‘Deutsch-Südwestafrika’”. Ausschlaggebend hierfür war die Tatsache, dass sich nur wenige Europäer in der “Südsee” aufhielten. “Zudem war hier im Vergleich zu ‘Deutsch-Südwestafrika’ ohnehin die Bevölkerungsstruktur viel homogener” (595).

Hinsichtlich des Rollenbilds der “deutschen Kolonialfrau” – eine treusorgende Mutter, Haus- und Ehefrau, die deutsche Ideale in den Kolonien lebt und lehrt (591) – muss nach Loosen beachtet werden, dass die bürgerliche Frauenbewegung gemäßigte Ziele verfolgte (95 f.). Hinsichtlich des sich im kolonialen Kontext entwickelnden Emanzipationspotentials argumentiert die Autorin, dass die Frauen ein konservatives Geschlechterbild vertraten, welches sie in den Kolonien gerade aufgrund ihrer größeren Handlungsspielräume “zu Pionierinnen deutscher Kultur in der Fremde” (334) stilisierte. “[E]manzipatorische Bestrebungen” lassen “sich anhand des Quellenmaterials zu den Südsee-Kolonien ... nicht belegen” (340).

Im dritten Hauptabschnitt (“Stereotype und Begegnungen”) widmet sich Loosen dem “Herzstück” (18) ihrer Studie: Den Beziehungen der deutschen Frauen zur indigenen Bevölkerung der ehemaligen “Südsee-Kolonien”. Auch in diesem Abschnitt macht sich die Autorin die Fülle und Qualität ihrer Quellen zunutze, um zu verdeutlichen, “dass trotz aller Konstanten in den vom ‘Südsee-Mythos’ beeinflussten Berichten sowohl Polynesier und Mikronesier als auch Melanesier teils positiv, teils negativ geschildert wurden” (361). In Loosens Fokus stehen insbesondere die Interaktionsmuster zwischen weiblichen Missionsangehörigen und Pazifik-Insulanern, die sich zum Beispiel in der gemeinsamen Haus- und Handarbeit und Kindererziehung manifestierten. Die Autorin legt anhand zahlreicher Beispiele dar, “dass die meisten Frauen keine pauschalen Gesamturteile fällten, sondern auf Grund ihrer eigenen Erfahrungen differenziertere Urteile abgaben” (601). Ihre Kernaussagen zu den Kulturbegegnungen in der “Südsee” unterfüttert Loosen darüber hinaus mit einem Verweis auf die im Kaiserreich aufkeimende “Mischehen-Debatte” und die Position der deutschen “Südseefrauen” in dieser Diskussion (Kap. 12.4).

Es sei darauf hingewiesen, dass Loosen im Rahmen ihrer durchweg behutsamen und reflektierten Ausführungen zum Verhältnis von Rassismus und Kolonialismus anführt, dass für die Kolonialfrauen “Bezeichnungen ... wie ‘Neger’ oder ‘Wilde’ ... nicht dieselbe ... rassistische Konnotation, die man heute wahrnimmt,” (365) hatten,

sondern dass dieses “heute als rassistisch wahrgenommene Vokabular ... meist unreflektiert verwendet” (366) wurde. An anderer Stelle verweist die Autorin jedoch auf die existierenden “rasenpolitischen Zielsetzungen der verschiedenen kolonialen Vereine”. Dies wirft notwendigerweise die Frage auf, ob Loosens Aussage zur mangelnden Reflexion der Kolonialfrauen nicht im Widerspruch zu den “rassisch begründeten Vorurteilen und Stereotypen” (353) steht, die sie wiederholt beschreibt und die dem Zeitgeist und einer ideologischen Agenda entspringen? Kurzum wäre es wünschenswert gewesen, wenn die Autorin dem komplexen Zusammenspiel von Kolonialismus und Rassismus in ihrer Arbeit einen größeren theoretischen Rahmen gewidmet hätte.

Dessen ungeachtet legt Livia Loosen eine imposante Monografie vor, die es verdient, eine breite Leserschaft zu finden. “Deutsche Frauen in den Südsee-Kolonien des Kaiserreichs” belohnt durch faszinierende, detailreiche und sehr persönlichen Einblicke in das Alltagsleben deutscher Frauen in Ozeanien. Loosens Beschreibung einer kolonialen Welt, in der “der in den kolonialen Publikationen der Heimat geforderten Einhaltung des ‘Rasseabstands’ ... wenig Beachtung geschenkt wurde” (602), stellt zusammenfassend eine bedeutsame Bereicherung für die Aufarbeitung der deutschen Kolonialgeschichte dar.

Dominik Schieder

Lorenzetti, Tiziana: *Understanding the Hindu Temple. History, Symbols, and Forms.* Berlin: EB-Verlag Dr. Brandt, 2015. 166 pp. ISBN 978-3-86893-164-8. (SAAC, 2) Price: € 34,80

This introductory volume is nicely designed to serve introductory undergraduate courses. Its chapter sizes and overall length are excellent for classroom reading assignments. It includes a superb collection of clear, explanatory drawings. The text is appropriately focused on the key problem: how can a contemporary, mostly non-Hindu, English-speaking audience make sense of this ancient material? The author’s occasional appeals to familiar parallels in Western art no doubt will help some to partially bridge this gap.

An appreciation of South Asian polysemy is one of the great strengths of the book. Temples are incredibly rich constellations of signs and a closer exploration of their potentials would have been nice to see. However, it would be unfair to simply assert this without indicating how it could have been improved. For instance, the author plausibly interprets the Nagara temple’s crowning *amalaka* (literally, myrobalan fruit or “gooseberry” in British colonial terminology) as a metaphorical wheel of dharma. Its ribs and location on the temple certainly support that reading. Applying the classical poetic principle of *dhvani* (the “reverberating” qualities of signs arising from their prior contexts of use), the *amalaka* also visually resonates with similarly ribbed “cushion capitals” used on certain pillars, marking the temple as a kind of cosmic pillar (and vice versa).

Or, evoking a Buddhist usage of relevance to Hindus, the Vajrayana medicine Buddha often holds a flowering

branch of an *amla* tree, indicative of the fruit's potential power to heal all three traditional categories of illness. The *amla* fruit holds similar importance in *ayurveda*. It is considered to have 5 of the 6 classical categories of flavors. As a life-sustaining medicine its juice reverberates with the subtler concept of life-giving nectar, or ambrosia, commonly associated with the top of the temple, where the *amalaka* supports a sacred pot (*kumbha*) symbolically filled with it. These lines of interpretation align with the physical location of the *amalaka* on the temple, located just below an aquatic lotus bud and a crowning finial, which receives a ritual bath (*kumbhabhisheka*) of ritually charged water, another symbolic nectar, at the time of the temple's initial consecration and subsequent re-consecrations.

Moreover, this interpretative thread points to the historical fact that the constructed temple is also a fruiting tree, resonating with the legendary wish-granting *kalpa vriksha* of popular folklore, and in turn, with a primordial category of tree shrines commonly appearing in ancient reliefs and ubiquitous in contemporary Indian folk practice. In this light, the *amla* fruit evokes the ancient image of a self-born (*svayambhu*) temple, growing in the form of a sacred tree, sheltering a "graspable" (*vigraha*) manifestation of divine power beneath its parasol-like canopy.

Which of these various understandings of the *amalaka* – and other potentials I have not addressed – might "burst" (*sphota*) into awareness in any specific time and place depends on the details of the context, especially including the prior impressions, or preparations (*samskaras*), the interpreter brings to the moment of experience.

To pursue this kind of polysemic understanding in a short volume would require a re-focus of priorities. Much of the text is given to the classification and nomenclature of temple types and their components. On the plus side, the author thereby demonstrates a command of a large body of arcane terminology, faithfully reflecting a major stream within a field of art-historical specialization that has labored long and hard to find ways of linking ancient written evidence with actual visual forms.

However, this same strength could also be seen as a minus. This nomenclature is a shorthand convenience for those of us who need to use words to refer to visual forms, but barring certain metaphorical terminology that links the temple to the body, or to trees, creepers, mountains or fruits, as in the *amalaka* example noted above, it might not be of much use or interest to most undergraduate students. Especially if it seems to them that they are learning these categories and nomenclature as fetishized ends in themselves. Given that the aim here is to *understand* the temple, an alternative, more judicious focus on some astonishingly rich experiential terms like *dharma*, *darshan*, *drishti*, *parvai*, *rasa*, *sphota*, or *dvani*, for which there are no direct English equivalents, might be more illuminating.

Another associated strength of the book lies in the critical questions it raises about the relation of texts and practice. This critical stance not only deserves applause, it deserves some elaboration and application. Through a more ethnographic way of seeing things, *practice always comes first*. Ostensibly context-free, verbalized rational-

izations necessarily follow behind, and then too, are often less than satisfying. For instance, I once asked an informant why I never hear anyone talking about karma and he replied, "who goes around talking about how the sky is blue?" On countless occasions I have personally asked *sthapatis*, *silpis*, and devotees to formulate *spoken* responses to my questions about what images or temple forms mean and I have usually gotten little more than, "it's auspicious." However, if one observes how these forms are *used*, in relation to the same peoples' *actions*, one sees the tip of a vast, historically conditioned iceberg of significance that has been passed down from generation to generation, not by words, explanation, or lectures, but by directly seeing, doing, and repeating. Such experiential, pragmatically embedded meanings do relate to ancient texts, but mostly at the broad level of shared worldview, not fine-grained detail.

The richest of local understandings are not much embedded in conventional talk. Objectified written explanations – *Agamas* and *Silpasastras* – trail even further behind. When observed in routine use, they primarily serve a limited, rationalizing purpose, activated in contexts in which priests, architects, and donors are negotiating specific decisions. Such negotiations are commonly conducted in the idiom of what "*shastra*" supposedly says, but rarely, if ever, does that have anything to do with any specific written *shastra* that anyone has actually read. Even today when a class in technical Sanskrit is required of students pursuing a formalized academic degree in temple architecture at the Government Architecture and Sculpture school at Mamallapuram, *sthapatis* effectively evoke "*shastra*" in reference to the body of knowledge they learned in a course of practical apprenticeships to their gurus, not to books they have read (if any).

Thus, in general, Hindu temples are better *understood* as the *physical remnants* (*vastu*) of concrete practices, and weakly understood by efforts to link them with the contents of specific written texts. This begs the big question, why did scholars tend to ignore living practice at the expense of a text-oriented approach in the first place?

Today's academic orientation toward classificatory nomenclature reflects a taxonomic epistemology that came to special prominence at the time when our modern universities and academic disciplines were being shaped in the 18th century. The project of describing and classifying reality in encyclopedic catalogs of knowledge tacitly expressed an assumption that to name a thing is to know it. Few disciplines preserve this catalog-writing paradigm more faithfully than art history, where a monumental encyclopedia of Hindu temple architecture project is one of the recent achievements of the field.

In the past 100 years useful insights from linguistics have been adopted into many disciplines for the purposes of interpreting and understanding the operation of non-linguistic sign systems. However, those who specialize in ancient Indian art largely tend to prefer a more conservative approach to identification and interpretation, grounded in the practices and values of Peoples of the Book, who have historically prioritized fixed, objectified written signs above all others. Therein, the abstract written law

is presumed to determine – or at least *should* determine – concrete practices: I am doing the right thing so long as my actions conform to the codified letter of the law. Underlying this is an assumption that practices, and their material remnants, are best understood as correlates of concepts and categories of speech encoded in authoritative, written form (this is, incidentally, why it can be misleading to think of word *dharmā* as equivalent to the English word “law” in anything but a loose and partial sense).

In sum, aside from a few technical problems with spelling, editing, and methodological quibbles noted above, in its own terms this book provides an excellent introduction to the state of the art in this particular area of study. The fact that this is also its primary weakness is not the fault of the author, but of trends prevailing in the specialty she faithfully represents.

Samuel Parker

Marten, Michael, and Katja Neumann (eds.): *Saints and Cultural Trans-/Mission*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013. 200 pp. ISBN 978-3-89665-621-6. (Collectanea Instituti Anthropos, 45) Preis: € 36,00

Der vorliegende Band vereint acht kulturwissenschaftlich bzw. ethnologisch ausgerichtete Beiträge über Heiligenverehrung und die Rezeption von Heiligen in unterschiedlichen kulturellen Kontexten. Die Beiträge gingen aus der interdisziplinären Arbeit der an der University of Stirling angesiedelten Forschungsgruppe “Translating Christianities” hervor. Die Autorinnen und Autoren der Beiträge, der Name der Forschungsgruppe legt es schon nahe, wählen dabei christliche Heilige als Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen. Dabei wird sowohl regional und zeitlich als auch hinsichtlich der Fragestellungen ein breiter Bogen gespannt. Es ist zu beachten, dass das Thema zwar auf christliche Heilige beschränkt ist – islamische Heilige oder Heilige südasiatischer religiöser Traditionen finden keine Berücksichtigung – innerhalb des Christentums jedoch unterschiedliche Konfessionen thematisiert werden. So widmet sich beispielsweise der Beitrag des Mitherausgebers Michael Marten quasi hagiographischer Traditionen in der reformierten Kirche Schottlands, einer Kirche, die in ihrer calvinistischen Ausrichtung sowohl in der Selbst- als auch in der Außenwahrnehmung gemeinhin als höchst kritisch gegenüber Heiligenverehrung gilt.

Möchte man so etwas wie eine Klammer hinsichtlich der Beiträge suchen, die sich mit so unterschiedlichen Themen wie der Hagiographie des fiktiven heiligen Gregor (7–19), der nicht zu verwechseln ist mit Papst Gregor dem Großen, einem zeitgenössischen Kunstprojekt, das sich mit Reliquienverehrung in Köln auseinandersetzt (119–142) oder dem Verhältnis zwischen Pachamama und der Jungfrau Maria (159–200) befassen, so ist diese darin zu suchen, dass die Autorinnen und Autoren ein dynamisches Religionsverständnis teilen. Heiligenverehrung oder die Rezeption von Motivik, die der Heiligenverehrung entstammt, ist nicht statisch, sondern unterliegt dem Wandel. Dieser Wandel kann sich fortsetzen bis in die Überführung der Motivik in säkulare Deutungsmuster oder in die Auflösung in eine ästhetische Betrachtungsweise hinein. Dies demonstriert Jason Hartford

beispielsweise in seinem Beitrag über den heiligen Sebastian und seiner Rezeption in queeren Lesarten (83–118). Umgekehrt kann es jedoch auch geschehen, wie Michael Marten aufzeigt, dass implizite Hagiographien verfasst werden und hierdurch Formen der Heiligenverehrung entstehen, die nicht in der Intention der jeweiligen Autoren und Autorinnen lagen. Spannungen zwischen säkularen und religiösen Deutungen und Aneignungen zeichnet Christine B. Lindner in ihrem Beitrag über die Feier des Festes der heiligen Barbara im Norden des Libanons und deren Wandel zu einem libanesischen “Halloween” nach (21–39). Der Beitrag verweist auf das Nebeneinander unterschiedlicher Aneignungspraktiken und demonstriert, dass Wandel nicht in allen Fällen unwidersprochen bleibt und mit Konflikten einhergehen kann. Während Süd- und Ostasien nicht mit Fallbeispielen bedacht sind – auch in diesen Erdteilen hätten sich christliche Heilige finden lassen, die eine wechselhafte Rezeptionsgeschichte insbesondere auch in interreligiöser Hinsicht vorzuweisen haben – wird Südamerika mit drei Beiträgen bedacht. Emilia Ferraro stellt in ihrem ethnografisch angelegten Beitrag die Verehrung Johannes des Täufers durch Dorfbewohner im Norden Ecuadors vor (41–59), wobei sie in historischer Perspektive den Wandel dieser Verehrung aufgrund der sozioökonomischen Veränderungen nachzuzeichnen versucht. Jean Andrews befasst sich mit der Darstellung des heiligen Josef im Spanien des 17. Jh.s und in seinen beiden bedeutendsten Kolonien, den Vizekönigreichen Neuspanien und Peru (143–157). Sie zeigt auf, dass die Verehrung des heiligen Josef sowohl religiöse als auch politische Implikationen besaß und fragt, was es bedeutet, wenn dieser Heilige, den die Habsburger Herrscher ideologisch eng an sich banden, als liebender Vater in Andachtsbildern präsentiert wurde und wie sich Darstellungen jenseits und diesseits des Atlantiks unterscheiden. Der Band wird abgeschlossen mit dem Beitrag von Sabine Dedenbach-Salazar über das Verhältnis zwischen Pachamama und der Jungfrau Maria auf den schon kurz hingewiesen wurde (159–200). Dabei arbeitet die Autorin unter Rückgriff auf kolonialzeitliche Quellen in detaillierter Weise Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen beiden Figuren heraus und arbeitet unterschiedliche Verhältnisbestimmungen seit der Begegnung beider Figuren im 16. Jh. heraus. Sie folgert, dass diese Verhältnisbestimmungen, die von unterschiedlichen Akteuren vorgenommen werden, auch weiterhin im Fluss sind.

Der schwarz-weiß und farbig illustrierte Sammelband bietet Einblicke in vielfältige hochspezialisierte Forschungen. Mit drei Beiträgen zu Fragestellungen, die mit Lateinamerika bzw. den Anden verknüpft sind, erscheint der Band von besonderem Interesse für Ethnologinnen und Ethnologen, die sich mit dem Thema Religion und Christentum in den Anden befassen. Ebenso von Interesse erscheint der Band auch für Kirchenhistorikerinnen und Kirchenhistoriker, die sich mit frömmigkeitsgeschichtlichen Themen befassen und Anregungen aus Nachbarwissenschaften suchen. So ist zu hoffen, dass der Band aufgrund seiner breiten Fächerungen auch zum Dialog zwischen Kulturwissenschaften und Theologie beitragen kann.

Harald Grauer