

die Theoriebildung unseres Faches heutzutage ausmacht. Darüber hinaus offeriert der Band jenen in der Ethnologie mit speziellen Kompetenzen für Melanesien und Ozeanien, ebenso wie jenen mit besonderen Interessen für Godeliers Gesamtwerk, auch so manche speziellere Erkenntnis. Das reicht von Einblicken in den Wandel der Rahmenbedingungen für ethnografische Feldforschung am Rand des Hochlandes von Papua-Neuguinea bis hin zu Godeliers differenzierter Verabschiedung aus seiner früheren Nähe zum Marxismus. Das ist unterm Strich nicht wenig, und weit mehr als viele andere Neuerscheinungen bieten. Es soll daher nicht die Verdienste des Buches schmälern, wenn dem hier auch nüchtern hinzugefügt wird: Wer Godeliers Schriften – im Besonderen auch jene, die nicht in Übersetzungen vorliegen – schon bisher aufmerksam gelesen hat, wird in diesem Band für fachinterne Belange nicht allzu viel Neues vorfinden.

Demgegenüber etwas skeptischer und kritischer zu beurteilen sind die manchmal recht willkürlichen Grenzen, die sich der Autor selbst in Bezug auf seine im Titel anklingende Ankündigung setzt, insbesondere in epistemologischer Hinsicht. Von der Einleitung bis in die Schlusskapitel argumentiert Godelier nämlich recht kontinuierlich – manchmal polemisch, manchmal plausibel – gegen das, was er als idealistische und subjektivistische Aspekte postmoderner Anthropologie ansieht, um daraus schließlich ein recht dürres Fazit zu ziehen: Die großen Paradigmen und Metatheorien von Gestern seien zwar obsolet. Was bleibt, seien aber immerhin deren brauchbare Fragmente: “Our era will be an era of enlightened pragmatism” (175f.), mit deren Hilfe nun die Rekonstruktion von Anthropologie und Sozialwissenschaften anstehe. Worin dieser “aufgeklärte Pragmatismus” aber eigentlich bestünde, das bleibt allerdings offen. Deutlicher als diese eher schwach ausgeprägte epistemologische Orientierung macht Godelier ihre soziale und institutionelle Basis, indem er auf die zunehmende Verankerung des Faches auch außerhalb der westlichen Industrieländer verweist. Der Titel des Bandes verspricht also etwas zu viel. In einigen anderen Punkten (etwa: Godeliers veränderte Beurteilung der Rolle von Verwandtschaft; oder auch seine Analysen zu nichtveräußerbaren Objekten) verweist die Knappheit der hier eher populär gehaltenen Ausführungen das ethnologische Fachpublikum hingegen immerhin auf die vorliegenden anderen Buchpublikationen des Autors zurück.

Dort wo es dem Autor allerdings gelingt, die eigentlichen Stärken der Ethnologie voll auszuspielen, offenbaren sich auch die eingangs genannten Qualitäten dieses Bandes. Kapitel 3 etwa demonstriert, wie Vorstellungen vom Ursprung des menschlichen Lebens immer mitgeprägt sind von kulturellen Grundannahmen, was anhand mehrerer Beispiele und bekannter Fachdebatten ausgeführt wird. Diese Treffsicherheit der Kulturkritik verbindet Godelier immer wieder mit gelungenen komparativen Untersuchungen, insbesondere in Kapitel 8 (What is a Society?), das eine Fülle kluger vergleichender Schlussfolgerungen zu ozeanischen Fallbeispielen anstellt. Es mag nicht überraschen, dass dies einen Rezensenten zufriedenstellt, der selbst einen Band über den Nutzen der

vergleichenden Methode in der Anthropologie mitherausgegeben hat (Gingrich and Fox [eds.], *Anthropology, by Comparison*. London 2002). Aber auch andere werden Godelier in dem einen Punkt zustimmen: Wie immer sich die Notwendigkeit zur Weiterentwicklung für unser Fach ausgestalten mag – die Ethnologie wird dabei gut daran tun, nicht auf ihre ureigensten Kernkompetenzen zu verzichten. Dazu zählen, wie auch immer man es drehen und wenden mag, ethnografische Feldforschung und vergleichende Methoden. Andre Gingrich

Goulet, Jean-Guy A., and Bruce Granville Miller (eds.): *Extraordinary Anthropology. Transformations in the Field*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2007. 456 pp. ISBN 978-0-8032-5992-8. Price: £ 18.00

“Ecstatic Anthropology” is perhaps a better name for this volume. Almost all 16 contributors refer to Johannes Fabian’s “Out of Our Minds” (Berkeley 2000) and his plea for a renewal of anthropology nourished by ecstatic experiences. The editors agree with Fabian when he argues that early explorers and latter-day ethnographers “‘seldom ever sang, danced or played along’ with their companions and hosts ...” because “‘their ideas of science and their rules of hygiene made them reject singing, dancing, and playing as source of ethnographic knowledge’” (9). The editors assert: “Ecstasy as a pre-condition of ethnographic knowledge is evident throughout this book, not only when we report how we experienced lack of control and were unable to follow well-articulated research agendas” (5). And one of the contributors adds that she feels transformed through ecstatic experience which contributed to her personal and professional development (53), while another reports “transformative spirit contacts” (154).

Readers, anxious to learn more about such ecstatic moments, will not be disappointed. They are regaled with accounts of extraordinary communications with dogs, a story about a camera completely destroyed after the photographer tried to shoot a sacred event, messages received during spiritualistic séances, a vision worthy of a member of the Blackfoot nation, and the uses of inebriation while learning in the field. I have my doubts about certain of the encounters reported here, but in general I feel no urge to ridicule these experiences, having myself once received a dream report from a Suriname Maroon shaman telling me about a traffic accident that almost killed my daughter a few hours earlier. This happened many months after leaving the field. Therefore, I fully agree with Janferie Stone (*Clothing the Body in Otherness*) that to be open to the extraordinary, to the sensations of the other world, deserves its place in our discipline (308).

I would like to focus on three other points of criticism. First, the beneficiaries of these ecstatic moments do not always show their cards. Understandable perhaps, but this makes it harder for the reader to gauge the extent to which the authors profited from such special moments. To give a few examples: Barbara Wilkes (*Reveal or Conceal?*) reports about her participation in the Sun Dance,

but how far did that participation go? Petra Rethmann (On Presence), who worked with the Koriak of Kamchatka, refuses to learn playing the drum, although her host sets store on it. Rethmann is afraid of “going native” (49), hard to understand for this reader as drumming seems a rather innocuous pastime. Anahí Viladrich (Field Accounts of Unexpected Vulnerabilities and Constructed Differences), a regular visitor of *milongas* (halls where tangos are danced) in New York City, prefers the role of Charlotte Lucas, a wallflower in Jane Austen’s “Pride and Prejudice.” It is an honest account, and her apprehension about losing control when joining the *tangueros* is easier to understand than the “fear of drumming” that Rethmann confesses to. Deirdre Meintel (When the Extraordinary Hits Home. Experiencing Spiritualism) worked with the “Spiritual Church of Healing” in Montreal. It is an interesting article that informs the reader of the signal role of colour symbolism in spirit contacts; it is also an honest article in that it tells us that the messages received from the spirits rendered an emotional rather than a factual truth. A longing for *communitas* is expressed in various contributions to this volume, for instance, in Viladrich’s report on the tango halls and again by Deirdre Meintel writing about “transformative spirit contracts.” But, one wonders, is not this very longing for *communitas* standing in the way of gaining new insights through ecstatic experiences? After all, in one of the last sentences of his “Preface” (xi), Fabian reminds us that although the Enlightenment “has not ended with success, . . . it should not be abandoned either.”

What struck me in many contributions is the tendency to ignore the work of other anthropologists. A few examples: in Rethmann’s work on the people of the Kamchatka peninsula one misses the Siberian shamans an earlier generation of anthropologists wrote about. Viladrich’s study of the tango halls could have profited from looking again at Limón’s “Dancing with the Devil” (Madison 1994). Meintel doesn’t refer to other work on spiritualism. Edmund Searles (Prophecy, Sorcery, and Reincarnation) attended Kankaran masquerade parades in the streets of Bissau, but mentions it as any traveller would do, without reference to existing anthropological publications on this subject.

Some articles portray the researched group as homogeneous, or suggesting that it is by not informing us about the splits and divisions within the host community. In my view this fiction about “the People,” and their amazing unity, is blocking attempts at understanding what is really happening in the field. Having seen my host community – Ndyuka Maroons, Suriname – in the grip of a witch craze, the humiliation and suffering of the victims, was quite enough to shed any romantic illusion about the Other, and their mystic unity (H. U. E. Thoden van Velzen and W. van Wetering, Violent Witch Finders and the Suspension of Social Order. In: R. van Ginkel and A. Strating [eds.], Wildness and Sensation. Anthropology of Sinister and Sensuous Realms. Apeldoorn 2007).

It is because of this quandary that I greatly appreciated Edward Abse’s (Don Patricio’s Dream. Shaman-

ism and the Torments of Secrecy in Fieldwork among the Mazatecs) contribution to this volume, an essay on shamans in Mexico, based on years of fieldwork. Abse opens his article with a problem posed by a passage in the “Code of Ethics” of the American Anthropological Association (1998): “the anthropologist’s first responsibility is to those whose lives and cultures they study.” Abse (258) then asks the following key question: “which of those people’s interests determines our responsibility when the conflict of values confronting us is between them?” The author continues by relating a bitter disagreement between two shamans. From this experience stems his determination “to call into question the efficacy of any idealized solutions to what are in fact the intractable problems involved in overcoming the distance between self and other in the collaborative production of ethnographic knowledge” (259). The author rejects Foster’s explanatory model “The Image of Limited Good” as too rational. He sees the *envidia* (envy) as a brute force that emerges suddenly and unprovoked, challenging any rational explanation. The Mazatecs explain this dramatic situation by referring to a vast increase in sorcery activity. For this reviewer, Abse’s account is a good antidote against the tendency of some contributors to explain social relations in the host communities with the help of Victor Turner’s concept of *communitas*.

H. U. E. Thoden van Velzen

Grabner-Haider, Anton und Johann Maier: Kulturgeschichte des frühen Christentums. Von 100 bis 500 n. Chr. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2008. 232 pp. ISBN 978-3-525-54003-9. Preis: € 39.90

Mit A. Grabner-Haiders und J. Maier’s “Kulturgeschichte des frühen Christentums” liegt der Versuch vor, 400 Jahre Geschichte des Christentums konsequent aus kulturgeschichtlicher Perspektive zu erzählen. Der methodische Zugang klingt denkbar einfach: “Religionen und religiöse Lehren fallen nicht vom Himmel, sondern wachsen aus bestimmten kulturellen Situationen” (7). Entsprechend liegt der Fokus der Darstellung auf bestimmten Situationen, konkreten Sprachgebräuchen, Lebenswelten und Lebensformen (7), die von den Religionen gespiegelt – und man möchte nach der Lektüre des Buches sagen – rezipiert oder transformiert werden. Diese Grundannahme ist der “Pragmatischen Philosophie” (C. S. Peirce, W. James, J. Dewey) entlehnt, die durch L. Wittgenstein, J. Derrida und J.-F. Lyotard weiter entwickelt worden ist.

Bezeichnet der Begriff der Lebenswelt, der in der Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts prominent wurde, jedoch nach E. Husserl die menschliche Welt in ihrer vorwissenschaftlichen Selbstverständlichkeit und Erfahrbarkeit in Abgrenzung zur theoretisch bestimmten wissenschaftlichen Welt, so wird sie bei A. Grabner-Haider im Sinn des methodischen Kulturalismus verwendet. Unter “Lebenswelt” wird ein Segment der vorgefundenen Welt, das für den jeweiligen Praxiszusammenhang bestimmend ist, verstanden. Davon wird der Begriff “Lebensform” bei A. Grabner-Haider kaum unterschieden,