

bonyatsi, outdated polygamy, and purely money-oriented transactional sex, but the ethnographic examples that she presents could also be interpreted as illustrating the messiness, fluidity, and blurring of boundaries of types of lived relationships. In addition, a more critical attitude towards her informants' discursive practices of social distinction and impression management, as well as careful distinction between the actual relationship practices and her informants' post-rationalisations in the interviews would have given her conclusions greater precision.

Conceptually, the study unfortunately works with a rigid adaptation of Bourdieu's theory of social distinction and the struggle for social positions based on the accumulation of capital. Although Schaumburg asserts awareness that her informant's agency should be understood as based on intentionality rather than rational choice, her empirical descriptions nevertheless produce a somewhat mechanistic picture of her informants' practices and choices. Schaumburg leaves affection and notions of love largely unexplored, although the interview excerpts indicate that they do play a considerable role for her informants. Thick descriptions of the complexity and messiness of life and relationship trajectories based on her vast ethnographic material could have provided a counterweight.

Thematically, the author focuses predominantly on motherhood and intimate relations for women as the only routes to achieve social status. She fails to ask why these women, who have accumulated so much economic, cultural, and social capital – own a house, are well educated, have good jobs – are still primarily socially validated by their female fertility and ability to please and care for men. Schaumburg omits to analyse how, using Bourdieu's terminology, the rules of the social fields and the exchange rates between the forms of capital become socially constructed. The shifts, persistence, and contradictions in the images of femininity and masculinity that lie behind these social and cultural validations are not systematically explored. Despite locating her study in the shifting structural contexts of action, what is lacking is a systematic conclusion of how these women's agency and other actors involved in the construction of *bonyatsi* contribute to reproducing and shifting these structures. As such, the book does not fully live up to her aspiration of providing a research on the social and cultural dynamics of gender and intimate relations in postapartheid South Africa.

Besides the rich ethnographic material and the convincing key argument, another of the study's strengths is how the author rigorously embeds the contemporary *bonyatsi* practices of the lower middle-class women in the older anthropological literature; both, research documenting similar practices in the early 20th century in Southern Africa as well as research on comparable present-day practices on the continent. This allows Schaumburg to draw out similarities and differences of *bonyatsi* practices in relation to other historical periods and regions that might have been otherwise missed. As such, the study is relevant to research on gender and intimate relations also beyond the contemporary South African case.

Schaumburg is indeed able to fill a gap in the existing research on intimacy in Africa, which overemphasises the lack of agency of poor women who are apparently forced to engage in "transactional sex" due to economic necessity and dependency. Schaumburg's published PhD thesis is an ethnographically rich and deeply embedded study of the agency of an underresearched group of actors. Although Schaumburg does not use the opportunity to directly relate her work to the growing field of research on African middle classes, the study makes a needed ethnographic contribution to the mapping of the diversity of these milieus. The book is relevant for anthropologists and others who are interested in questions of intimacy, marriage, gender, and class in contemporary Africa.

Barbara Heer

Schlieter, Jens, Marietta Kind und Tina Lauer (Hrsg.): Die zweite Generation der Tibeter in der Schweiz. Identitätsaushandlungen und Formen buddhistischer Religiosität. Zürich: Seismo Verlag, 2014. 269 pp. ISBN 978-3-03777-134-1. Preis: € 31.00

Die mediale und politische Aufmerksamkeit in europäischen Einwanderungsländern fokussiert beim Thema Immigration und Religion seit zwei Jahrzehnten prägnant auf Muslime, Islam und Moscheen. Auch die Forschung lenkte aus Aktualitätsgründen und erhöhten Finanzierungschancen ihren Schwerpunkt nachdrücklich in diese Richtung. Folge war und ist, dass Studien zu anderen religiösen Traditionen von Immigranten und Immigrantinnen weitgehend in den Hintergrund rückten. Sind Studien zu Zuwanderern hinduistischen oder buddhistischen Glaubens rar (Ausnahme jüngst: Frank Weigelt, Die vietnamesisch-buddhistische Diaspora in der Schweiz. Hamburg 2013), so sind Studien zu christlichen Immigranten in europäischen Ländern weitgehend inexistent. Zugleich mehrten sich im vergangenen Jahrzehnt Forschungen zu der in Ländern Europas sozialisierten und herangewachsenen zweiten Generation und ihrem Verständnis von Religion im Unterschied zu dem ihrer Eltern. Auch hier dominieren Studien zu muslimischen Jugendlichen mit Migrationshintergrund. Umso erfreulicher ist es, dass Jens Schlieter, Professor für Religionswissenschaft an der Universität Bern, und die Forschungsmitarbeitenden Marietta Kind und Tina Lauer einen informativen und facettenreichen Band zur zweiten Generation tibetischer Buddhisten und Buddhistinnen in der Schweiz vorlegen und die veränderten Religiositätsformen analysieren.

In den 1960er Jahren hatte die Schweiz als erstes Land Europas tibetische Flüchtlinge in größerer Zahl aufgenommen und mit der Errichtung des klösterlichen Tibet-Instituts Rikon den religiös-kulturellen Bedürfnissen der Tibeter Beachtung geschenkt. Die Pionierstudie von Martin Brauen und Detlef Kantowsky zu jungen Tibern in der Schweiz (1982) hatte Fragen von sozialer Eingliederung und kultureller Identifikation der damals Jugendlichen und jungen Erwachsenen zum Thema. Diese Generation ist herangewachsen und war offensichtlich bemüht, so die Aussagen heutiger Jugendlicher und junger Erwachsener, die buddhistischen Praktiken mit Ritualen,

Gebeten, Pflege des heimischen Altars und Niederwerfungen möglichst getreu zu wahren (181, 195). Die heutige zweite Generation hingegen, in Schweizer Schulen und Gesellschaft sozialisiert, hinterfragt die von den Eltern für selbstverständlich gehaltenen Praktiken und Glaubensvorstellungen. Sie fragen nach Erklärungen und Gründen und wollen gerade nicht wie ihre Eltern, so eine Aussage, "blindlings hinterher laufen" (182). Eigenes Nachfragen, Begründungen und Kritikfähigkeit stehen im Vordergrund und bestimmen den Zugang und das Verständnis von tibetischem Buddhismus und Tibeter-Sein. Während für eine junge Tibeterin Buddhismus vornehmlich eine Lebenseinstellung mit bestimmten Wertvorstellungen ist, definiert ein anderer Buddhismus für sich als Erkenntnislehre und eine dritte sieht sich aufgrund mangelnder Praxis und Glaubens nicht als Buddhistin (179–181). Eine bewusste Selbstidentifikation als Buddhistin oder Buddhist fiel den Befragten oft schwer, auch aufgrund selbst definierter hoher ethischer Anforderungen. Zugleich fühlen sich viele der in der Schweiz aufgewachsenen Tiberinnen und Tibeter buddhistischen Werten und Einstellungen wie Mitgefühl, Genügsamkeit, Gerechtigkeit und Weisheit verpflichtet und bemühen sich, ihr Verhalten daran zu orientieren. Die Autoren konstatieren bei der Untersuchungsgruppe eine deutliche Abkehr von traditionellen kollektiven Ritualen, volkstümlichen Vorstellungen und Besuchen klösterlicher Institutionen und demgegenüber stärker individualisierte, selbstreflektierte und intellektualisierte Religiositätsformen, zumeist im privaten Raum ausgeübt (203, 205, 209). Diese individualisierte Orientierung gleiche sich damit allgemeinen Trends in der Schweizer Mehrheitsgesellschaft an, in der ebenso eine starke Zunahme so genannter "Distanzierter" zu institutionellen und kollektiven Formen von Religionsausübung festzuhalten sei (233).

Die Forscher Kind, Lauer und Schlieter erhoben die aufschlussreichen und differenzierten Befunde zur Identitätsbildung als Tibeter/Tibeterin und Buddhist/Buddhistin methodisch mit dem qualitativen Repertoire der teilnehmenden Beobachtung bei Anlässen und biografisch-narrativen Interviews mit jungen Tibetern sowie ergänzenden Experteninterviews mit tibetischen Gruppenvertretern und Experten. Die Spannbreite Interviewter aus der zweiten Generation ist mit einem Alter von 14 bis 45 Jahren sehr breit gesetzt und geht weit über das Alter hinaus, was üblicherweise vergleichbare Studien zur Zweitgeneration ansetzen (15 bis 29 Jahre). Es fällt dazu auf, dass die Studie sich konzeptionell eher dünn in den Forschungsstand zu Jugendlichen bzw. jungen Erwachsenen mit Migrationshintergrund kontextuiert und so einen Anschluss an ähnliche Forschungen kaum sucht. Auch ist bedauerlich, dass bei den instruktiven Zitaten von in der Schweiz sozialisierten Tibetern nicht das Alter und die Tätigkeit (ob in Ausbildung, Beruf, Bildungsstand) angegeben ist und so eine Einbettung jeweiliger Aussagen in die ungefähre Lebenssituation dem Leser nicht möglich ist. Denn es ist ein Unterschied, ob ein heranwachsender Teenager in der Schule oder ein berufstätiger Erwachsener von Anfang vierzig sich zur eigenen Wahrnehmung als Tibeter/Tibeterin bzw. zu buddhistischer Praxis und Werten äußert. Da-

rauf verweist die Studie selbst, wenn sie konstatiert, dass eine intellektuell intensivere Auseinandersetzung mit den tibetisch-buddhistischen Lehren gerade bei Interviewten im Alter von Ende 30 zu beobachten sei (238). Eine Auflistung zum Alter der 21 Interviewten und unter Voraussetzung der Wahrung der Anonymität ggf. auch zum Bildungsstand und Angaben, ob Nachkomme aus tibetischer oder bi-kultureller Partnerschaft, wäre hier hilfreich und zur besseren Einordnung der angeführten Aussagen sehr sinnvoll gewesen. Zudem wäre ein Index wünschenswert gewesen.

Trotz dieser Monita ist nachdrücklich zu würdigen, dass die Studie ausführlich Tibeter und Tiberinnen zu Wort kommen lässt und zudem in gesonderten Kurzeassays tibetische Experten und Expertinnen sowie Vertreter und Vertreterinnen tibetischer Jugendorganisationen ihre Sichtweisen in eigenen Worten äußern können. Diese Aussagen geben eindrücklich wieder, wie in der Schweiz sozialisierte Tibeter die Vermittlung tibetischer und buddhistischer Tradition in ihrer Biografie erlebten und wie je im biografischen Kontext etwa eine Distanz zur "abergläubischen" Vorstellung der Eltern (193) gezogen und "eigene Vorstellungen einer tibetischen Identität" (165) verwirklicht wurde. Diese Aussagen unterstreichen und bereichern die Analysen und Resultate der Studie nachdrücklich. Aufschlussreich sind zudem die ausführlichen Darstellungen zu den wichtigsten Organisationen Schweizer Tibeter, so u. a. der Tibetergemeinschaft Schweiz und Liechtenstein, den Tibeterschulen zur Vermittlung von Sprache und Kultur, dem Tibet-Institut Rikon, dem Rabten Choeling Kloster bei Lausanne sowie dem Verein Tibeter Jugend in Europa. Gerade Letzterer fördert das politische Engagement junger Tibeter und Tiberinnen, um über die Situation in Tibet zu informieren und über die eigene Gruppe hinaus zu sensibilisieren. Insgesamt gelingt es der Studie überzeugend, die Veränderungen tibetisch-buddhistischer Religiosität von der ersten zur zweiten Generation facettenreich zu dokumentieren und im Theorierahmen von Individualisierung, Intellektualisierung und Identitätsaushandlung zu analysieren. Das allgemein verständlich geschriebene Buch dürfte daher über den Kreis von Buddhismus- und Religionsforschenden hinaus ebenso für Migrations- und Minderheitsforschende und Kulturwissenschaftler von großem Interesse sein.

Martin Baumann

Schneider, Arnd, and Caterina Pasqualino (eds.): *Experimental Film and Anthropology*. London: Bloomsbury Publishing, 2014. 205 pp. ISBN 978-0-85785-443-8. Price: £ 19.99

"Experimental Film and Anthropology," a collection of eleven essays initially presented as conference papers, sets itself against what the editors call the "realist-narrative paradigm" hitherto dominating the field of visual anthropology. Writing in their introduction, Pasqualino and Schneider articulate an ambitious framework for the volume intended to provide a rich and expansive context for contemporary anthropological film practice. At its center is the notion of "experiment." This is understood not