

by the German participants and a number of non-Indigenous West Coast based curators and specialists, but no contributions or commentary from the artists and community members involved in the project. This is especially problematic considering König's stated goal "to incorporate the voices of First Nation cultural experts and artists" in the rebuilt Humboldt-Forum (13). Tellingly, the book's "Introduction" thanks numerous participants but no one from the source communities. The stark realities of German methodologies and the economic limitations of working at a distance are underlined by Andreas Etges who says that the "majority of the curators will not come from the source communities, and the respective exhibitions cannot be curated in close cooperation" with those communities (8). Some issues, raised in essays like Duffek's, such as contested ground and institutional presence on unceded territory are not relevant to these far-flung collections, but queries on the function of cultural collections, the effect of the ethnographic gaze, and the consequences of terminology (such as traditional vs. modern or a move to "canonical" and "non-canonical," as posed by Jonaitis on p. 175) are essential as European museums rethink their collections access, storage, databases, and exhibits in light of the needs and priorities of the communities whose history is in their care.

There are both remarkable contrasts and some common ground between the European perspectives and the Northwest Coast-based contributors. Echoed throughout the essays is Black's assertion that "the museum record can be a platform on which ancestral knowledge builds links between past and present hereditary owners, and past and present meanings" (140). But certain statements stand out as insensitive to current language or terminology. For instance, König's use of the word "potlatch" to describe an exhibit celebration in Dresden in 2011 is a reductive gloss on the function of a potlatch in tying family rights and privileges to territory (17) and this reduction is underlined in a footnote defining "potlaches" as simply "celebrations in which presents were distributed" (25). The exhibits planned for the Humboldt-Forum are presented as being exempt from the complexities of material collected under colonial auspices since Germany has "a colonial past, but none in which North America was involved" (8). This is especially troubling since Museum Island, the home of the Humboldt-Forum seems in many ways a tribute to colonization.

What is now a basic starting point of curation – community consultation, and the less-common but growing case of shared curatorial authority – is only just beginning in Europe (see C. Krmpotich and L. Peers, *This Is Our Life. Haida Material Heritage and Changing Museum Practice*. Vancouver 2013). Tina Brüderlin, who trained in Germany but spent two years at the American Museum of Natural History, notes that working with source communities "[is] not yet established within the curatorial practice in Europe" (99). Conversations with members of source communities changed her perspective on how a history could be written – that an understanding of the collection, and its potentials, had to include perspectives of current communities and their understanding of "ma-

terial culture, notions of heritage, time, space and memory" (98). Her community visits drove home the lessons on the relationships that stay in place between people and objects, despite the time and distance of their separation.

The volume as a whole attests to the power and importance of historical collections to communities of origin as well as to contemporary artists and museums. It also shows the great distance both geographically and in methodology between Europe and the Northwest Coast. This is not necessarily a detriment to the volume as it outlines the learning process for museums with cultural collections, the essential guidance needed from the communities whose collections they hold, and points to current and future directions in best practices for curation and exhibitions based on relationships and respect.

Kathryn Bunn-Marcuse

**Fabietti, Ugo E. M.:** *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*. Milano: Raffaello Cortina, 2014. 306 pp. ISBN 978-88-6030-717-0. Preis: € 29,00

"Wir suchen überall das Unbedingte und finden doch nur Dinge", steht bei Novalis. Das ist an sich natürlich noch keine Religionstheorie, aber verbunden mit der hier durch Ugo Fabietti ventilierten Überzeugung von Clifford Geertz, dass, wer wissen will, erst einmal glauben muss, lässt sich immerhin die Unableitbarkeit des Religiösen und damit sein enger Bezug zum Vorfindlichen: zu den Dingen, zur Materie schlussfolgern. Im zweiten Kapitel des vorliegenden Buches bereitet der Autor die Legitimität der Autorität Agamemnon's auf, der in einem Gerichtsprozess seine Unschuld beweisen muss und dies durch die Worte tut: "Wenn ich die Unwahrheit sage, soll mich der Blitz treffen". Die Zusammenziehung der göttlichen mit der menschlichen Autorität erfolgt dabei über das mythische Zepter, das er in Händen hält. Dem göttlichen Ursprung dieses Zepters gilt der Glaube, und wegen dieses Glaubens kann Agamemnon eine unmittelbare Entscheidungssituation herbeirufen. Fabietti erinnert daran, dass religiöse Rede, (religiöse) Autorität und heilige Dinge in-trikat miteinander verbunden sind und die Rede ohne ein materielles Substrat haltlos würde.

Es ist Fabietti's Anliegen, in einer Art Lehrbuch dem Gegenständlichen in den Religionen Gewicht zu verschaffen – auch wenn der Begriff der "materia" dem des aus ihm erst zu formenden Dinges vorausgeht. Dies gelingt ihm zum Teil. Wie man es von einem durch die italienische Fächerkultur umfassend gebildeten Religionsanthropologen erwarten darf, geht es für Fabietti nicht ohne Reflektion auf den Religionsbegriff (dessen historische Semantik hinsichtlich von "Lesen" und "Binden", mit allen daraus folgenden eurozentrischen Konstruktionen der "anderen" Religionen und eines generösen Scheinpluralismus klar und deutlich herausgearbeitet wird), und es geht für eine vorgeblich vorurteilsbefreite Religionswissenschaft schon gar nicht ohne Phänomenologie. Merleau-Ponty's Argumentation, wonach dem Menschen anhand seiner Leiblichkeit seine eigene Alterität (und die Vermittlungskraft dieser Alterität: die eine Hand, die die andere

berührt) eingeschrieben ist, mündet eher unterschwellig in die Idee von Religion als Feld einer Selbsterkundung des konstitutionell auf Transzendenz angelegten Menschen, der sich in seinem Transzendenzverhalten mit anderen vermitteln muss. Insofern als wir uns "materiell" oder besser "vorfindlich" wahrnehmen, und uns somit die Interaktion mit uns selbst und mit anderen stets dann, wenn wir sie uns am besten "auslegen", entzogen ist, sind Dinge die prädestinierten Träger des Heiligen als des "ganz Anderen" (Lacan), als des ganz Nahen. Nirgendwo sonst wird diese Ambivalenz erfahrbarer und nirgendwo sonst gibt es vergleichbare Epiphanien. Ohne dies jedes Mal herausstreichen zu müssen, bleibt Fabietti dieser phänomenologischen Spur treu, die in den Mittelpunkt der Argumentation die unhintergehbare Leiblichkeit rückt, die das Scharnier bildet zwischen Materialität und Diskurs.

Symptomatisch wird diese Scharnierfunktion in einer sehr dichten Ausführung zum religiösen Status von Selbstmordattentätern. Dafür zitiert Fabietti Strenskis Darlegung "Why Politics Can't Be Freed from Religion" (New York 2010), wonach hier zwei Logiken gleichzeitig aktiviert würden – die der Sakralisierung und die der Gabe. Die rituelle Vorbereitung des Selbstmordattentäters, sein Fasten, sein Beten, seine Lektüre. bestimmten ihn zum "konsakrierten Leben", aus dem sich seine Autorität speisen werde, während sein Selbstopfer eine "Vermehrung durch Verminderung" bewirke und sich zunächst an die Mitglieder der eigenen Gemeinschaft richte: dieser hat sein "konsakriertes" Leben gegeben, es besteht nunmehr eine Pflicht etwas zurückzuerstatten – vor allem es in seiner Selbstlosigkeit anzuerkennen. Wie bei anderen Techniken des religiösen Diskurses wird laut Fabietti auch hier vor allem Autorität etabliert, und dies geschieht zwischen den Religionsangehörigen selbst, als eine Weise der Zuschreibung, die nicht zuletzt anderweitig arbiträr anmutende politische Bündnisse als existenzielle, mithin als religiöse ausgibt (Fabietti scheint vor allem eine irgendwie aus eigenem Recht erfolgende Autorisierung als Proprium von Religionen anzunehmen; sie wird von ihm indes nicht von ästhetischen Praktiken unterschieden, die genau dasselbe vorgeben – überzeugender wäre deshalb eine Darstellung von Liminalität als Machtquelle gewesen, die gerade den Akt einer unvordenklichen, einem Wagnis gleichkommenden Autorisierung fixiert). Es ist Fabiettis Überzeugung, dass der höchste Zurechnungspunkt der Religion, insofern sie ein soziales Faktum ist, der Körper ist, der zugleich ein "natural symbol" (Mary Douglas) der Gesellschaft darstellt. Religion ist damit immer schon Teil der Biopolitik, zugleich das, was Biopolitik überhaupt ermöglicht. Im Fall der Selbstmordattentäter – aber nicht nur nur dort – bereitet der Umweg über das Andere der Gesellschaft (die Initiation, die Konsakration) den fremden Körper als den eigenen auf, weil die Gesellschaft selbst sich im Anderen – in ihren Erfahrungen der Liminalität, ihren Verwüstungen, ihrem Ursprungsmythos – gegründet sieht. Der durch die gezündete Bombe ganz und gar enteignete Körper wird dann zur Verkörperung der Gesellschaft selbst.

Der phänomenologische (von Merleau-Ponty analysierte) Körper kommt mit den sozialen Körperschaften

hinsichtlich seiner Inkomplettheit überein. Der Körper bleibt der Ort, an dem die "Anthropogenese" (Francesco Remotti) augenfällig werden muss. Aus diesem Grund ist er Gegenstand einer Disziplinierung, die das kosmologische Vorverständnis sinnhaft werden lässt. Der Körper ist allezeit gefährdet, und er gefährdet den, dessen Diener er eigentlich sein soll (und zeigt somit laut Augustinus dem Geist, dass beide einem höheren Herrn gehorchen müssen). Die Anthropogenese muss durch die in zwei gelehrten Kapiteln aufbereiteten Felder von "Violenz" (Gewalt) und "Sacrificio" (Opfer) hindurch – angesichts seiner Gewährsmänner ist Fabietti überzeugt, dass "Gewalt in den Religionen ... konstitutiv" sei (90f.): Sei es in der Zelebration des Blutes als Ausdruck einer zur sogenannten Totem- oder Järgergesellschaft verbundenen Menschengruppe (wobei angesichts des getöteten Tieres oder anhand der "Blutreliquie" die Ambivalenz von Tötungshemmung und -notwendigkeit geformt werde, die der Mensch als innerhalb seiner Art selten aggressives Wesen erfahre, vgl. Konrad Lorenz und Walter Burkert), sei es als Erinnerung an das Opfer des Überlebens, das den Wechsel vom Gejagten zum Jäger ermöglichte (in den evolutionistischen Theorien von Ehrenreich und Eliade), oder in der Kontemplation des Opfers, das den Kreislauf der Gewalt unterbrechen soll (in René Girards Apologie des Christentums). "Gewalt", meint der Autor, gehöre zur Religion auch dort, wo diese wie von Maurice Bloch als Dispositiv zur Affirmation des Kontinuierlichen im Leben verstanden wird, eine Kontinuität, die einerseits den hermeneutischen Horizont bildet (in der Kosmologie, z. B. der Wiederkehr der Lebenden aus dem Reich der Toten), andererseits hergestellt werden muss – und das heißt, der Unterbrechung und Wiedereingliederung bedarf, die durch Rituale geleistet werden. Die Kontinuität erfordert den Eintritt in die "andere Welt", indem die Initianden in "dieser Welt" sterben, und macht sich gewalttätig geltend, sobald die nunmehr Initiierten zurückkehren und ihre Identität – z. B. mit einem bestimmten Tier – nicht mehr über ihr Erleiden, sondern ihr Einverleiben ausdrücken. Fabietti geht hier auf Blochs Überlegungen zur "rebounding violence" in der dritten Phase eines Initiationsritus der Orokaiva ein, allerdings dekontextualisiert er ihre Funktion für einen durch den Passagenritus ausgedrückten Statuswechsel, wodurch diese Form der Gewalt eben nicht sozialanthropologisch, sondern ontologisch – für "Religion" als Opfergeschehen – und evolutionistisch – auf dem Weg vom Kult zur Kultur – lesbar wird. Deren je nach ritueller Lebendigkeit als "Reserven" oder "survivals" zu klassifizierende Zeugnisse lassen sich dann in den Reliquienkammern unserer Kirchen oder am Grab des Unbekannten Soldaten finden.

Damit ist nun ein grundsätzliches Problem angerissen, dass dieses Buch wie auch andere betrifft, die sich für die Materialität und den Stoff des religiösen Lebens interessieren. Dass der Religionsbegriff in einem solchen diachronen und synchronen Panorama unscharf bleiben muss, versteht sich von selbst. Dass man stattdessen eine Art von Familienähnlichkeiten zwischen bestimmten kulturellen Praktiken aufstellen muss, die etwa in einer Familienähnlichkeit ihrer Begründungen (oder deren Abwesen-

heit), oder in einer Irreduzibilität auf andere Quellen von Macht und Prestige bestehen (dann aber möglicherweise nur zu einer Theorie von Liminalität, nicht aber von "Religion" als ihrer Gestaltung führen würden), scheint dabei notwendig. Ein Problem aber ist, dass unter der Hand der eurozentrische Begriff von Religion durch die Klassiker-Referate (von Frazer bis Agamben) wieder eingeführt und aufgrund der Verfahrenslogik selbst dort, wo Kritiker zu Wort kommen, normativiert wird. Anders müsste die Studie tatsächlich von den Dingen, vom Materiellen, ausgehen. Dies würde dann aber eben nicht einen Zugang über "Religion" implizieren, sondern vielmehr über jene Praktiken, durch die Heilkraft oder das, was Hocart einmal "Lebenskraft" genannt hat, in verschiedenen Kulturen angeeignet oder zirkuliert wird. Damit sei keineswegs behauptet, dass man geläufigen Aporien komparativer Betrachtung ganz entkommt, bei denen ein heuristischer Ansatz dazu führt, alles mit allem zu vergleichen, während ein typologischer Ansatz häufig mit Typologien operiert, die nur wenig mit lokalen Ausprägungen und sozialer Praxis vor Ort zu tun haben. Dennoch scheint der Weg über Konzepte, wie etwa den "Segen", die rituelle Praxis, soziale Bewegung und Personen- bzw. Bildkult zu vereinen, vielversprechender, weil hier die Materialität von Religion nicht das evolutionistische Problem einer idealiter vergeistigten Ambivalenz der "Anthropogenese" bezeichnet, sondern die medialen Bedingungen von Religion bzw. Religion als Medium, das einige seiner Bedingungen hervorhebt als auch andere zum Verschwinden bringt, durchsichtig gemacht werden können.

Ulrich van Loyen

**Fernando, Mayanthi L.:** *The Republic Unsettled. Muslim French and the Contradictions of Secularism.* Durham: Duke University Press, 2014. 313p. ISBN 978-0-8223-5748-3. Price: £ 16.99

Mayanthi Fernando's "The Republic Unsettled. Muslim French and the Contradictions of Secularism" is a kind of dual ethnography. On the one hand, it is an empirically rich ethnography of those she refers to as "Muslim French." A purposefully awkward moniker to reflect the awkward fit of Muslim French in dominant national narratives, this category includes "women and men committed to practicing Islam as French citizens and to practicing French citizenship as pious Muslims" (13). On the other hand, "The Republic Unsettled" is an ethnography of secularism and the contested notion of Frenchness. Fernando interrogates dominant French political narratives by studying them obliquely, looking at their forceful enactment on the Muslim French who resist, question, and reimagine the limits of the Republic. The result is a masterful analysis of the inconsistencies and tensions that live at the heart of secularism and dominant articulations of French national identity.

Moreover, Fernando's anthropological approach – open-ended interviews, the inclusion of gripping and deeply meaningful field notes, even direct participation in public French education and Muslim French organizational life – anchors sometimes slippery postmodern

discussions about neoliberalism and governmentality in the concrete predicament of Muslim French in today's France. The result is a happy marriage of generalizable conclusions about secularism and context-specific thick description of contestation over the meaning of Frenchness.

Drawing on critics of secularism like Hussein Agrama and Talal Asad, Fernando focuses on tensions within the logic of secularism. It is grounded in bounded understandings of the nature of religion that are derived from the Christian experience and the particular history of Europe; it claims to sweep religion from a public sphere that has supposedly been severed from the private, but it actually aims to identify religion and regulate the behavior of its practitioners in both public and private; and far from limiting state power, secularism actually enhances the governing power of the state.

Chapter one introduces the reader to the Muslim French. Fernando observes that Muslim French are "self-confident" in their claims to Frenchness and their belief that it is possible to be both French and Muslim (53). Chapter two examines Muslim French claims for "indifference" and offers a critique of the politics of recognition: according to Fernando, it continually reproduces an insider/outsider dichotomy. Fernando writes that "the polity envisaged by many Muslim French refuses any stable, essential, or unified political formations ... they imagine France as a future-oriented space where politics is the domain of the unpredictable" (98f.). This is not the politics of Rawlsian overlapping consensus, but of an Arendtian embrace of creating anew.

Chapter three traces state efforts to simultaneously be open to difference and to "Frenchify" Islam. Fernando powerfully demonstrates that there is a politics of recognition at the heart of secularism, but such recognition is often for the purposes of regulation. What is more, Fernando suggests that attempts to recognize difference within secular societies may merely serve the majority's desire to be recognized as good, tolerant liberals.

Chapter four interrogates Muslim French understandings of freedom and autonomy, which involve "turning obligation into desire through self-discipline" (158). Productively drawing on the trope of legibility, Fernando notes that this is a vision of freedom and autonomy that literally cannot be read within European human rights law, which imagines freedom and autonomy as the products of purely voluntary association by atomized individuals. After identifying how these narratives clash, she then deconstructs the European legal narrative: highlighting the disciplinary edge within Durkheim and Locke (and Rousseau, who is explored to a lesser extent), Fernando observes that "These parallels make the common secular-republican critique of Muslim French piety – the critique of submission to normative authority – somewhat confounding" (178). Of course, we should not be completely confounded: foundational ideas profoundly shape the parameters of debate, but we must always attend to how they are interpreted, reworked, and selectively remembered in order to endorse contemporary political values and projects.