

theologischem Profil – vor allem am Beispiel von Nigeria – bieten dem Leser dieses Bandes eine Fülle an Informationen und Deutungen. An vielen Stellen werden aktuelle Impulse der Pentekostalismusforschung eingebracht bzw. neue Aspekte aufgeworfen.

Dabei begegnet dem Leser ein interessanter impliziter Dialog der Autoren. Wenn beispielsweise Joachim Piepke (SVD) am Ende seines Beitrags die Frage aufwirft: „Inwieweit ist der Pentekostalismus noch christlich?“ (85) und Margit Eckholt dagegen festhält: „Wenn diese Bewegungen zu neuen Gestalten eines evangeliumsgemäßen Lebens führen, in denen Menschen in der Nachfolge Jesu Formen eines ‚guten Lebens‘ ausbilden, die für eine bewegte und globalisierte Gesellschaft zum Zeichen von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit werden, sind nicht Ausgrenzungen angesagt, sondern Dialog und Ökumene“ (55). Sie hält außerdem versöhnlich fest: „Es geht um Heilung und einen produktiven Umgang mit Trauer, um die Erfahrung von Zugehörigkeit und Sicherheit durch die Bindung an die Gemeinde, um ein Anerkanntwerden und die Möglichkeit, als Laie – Mann oder Frau – Verantwortung für die Gemeinde übernehmen zu können“ (47). Unter den Autoren entstehen unterschiedliche Einschätzungen auch aufgrund dessen, dass sehr unterschiedliche Ausprägungen des Phänomens Pfingstbewegung Gegenstand der Betrachtung sind. Yan Suarsana unterstreicht hierzu sehr angemessen „das Problem, dass [nämlich] über die recht willkürlich gesetzte und äußerst breit gestreute Typologisierung der scheinbaren *Homogenität* eines Phänomens Vorschub geleistet wird, was durch die nähere Analyse der verschiedenen Erscheinungsformen und Kontexte häufig nicht bestätigt wird, sodass die ... breite Kategorie der weltweiten Pfingstbewegung ... den Blick auf die Komplexität der christlichen Welt eher verstellt als Erkenntnisse fördert“ (31 f.).

Klaus Vellguth unterscheidet zwischen „katholischer Kirche“, „protestantischen Mainline Churches“ und „neu ins Leben gerufenen Kirchen, für die eine einheitliche semantische Bezeichnung kaum zu finden ist“ (141). Trotz dieses in allen Aufsätzen vorhandenen Bewusstseins, dass hier ein Phänomen betrachtet und analysiert wird, das es an sich gar nicht gibt, sondern in unzählige Einzelphänomene zerfällt, lassen sich vor allem die Theologen unter den Autoren zu Urteilen hinreißen, die den Anspruch erheben oder mindestens den Anschein erwecken, dass sie sich auf die gesamte Pfingstbewegung beziehen. Wenn zum Beispiel referiert wird, dass sich „Besucherinnen und Besucher von Megakirchen in Singapur unter anderem durch ihre konservative bzw. konservativeren Wertvorstellungen von anderen protestantischen Kirchgängern unterscheiden“ (123). Diese Aussage bezieht sich explizit auf das Beispiel Singapur, suggeriert aber, dass hier etwas über das Verhältnis von Protestantismus zu Pentekostalismus ausgesagt sei. An solchen Stellen wird deutlich wie kompromittierend die Kategorie Pentekostalismus versus Protestantismus ist und wie schnell diese Kategorien zu falschen Aussagen führen können. „Identity marker“ von Pfingstlern wäre dann eine vergleichsweise konservativere Werteinstellung. Dazu ließen sich viele Gegenbeispiele nennen – sowohl die von liberalen Vertretern von Pfingst-

kirchen, als auch höchst konservative Nicht-Pfingstler und deren Gemeinden. Es zeigt sich einmal mehr, dass „konservativ“ und „liberal“ keine geeigneten Kategorien zur Beschreibung von Kirchen und Theologien sind.

An manchen Stellen kommt der römisch-katholische Kontext der Veranstaltungsreihe bzw. der meisten Autoren zum Ausdruck, wenn beispielsweise die Ordnungen der Kirche als Leerstelle in den Pfingstkirchen gebrandmarkt werden, oder es heißt, „Strukturen der Leitung, der Führung und der Macht ... können vor allem dann unkontrolliert und zerstörerisch wuchern – etwa in autoritärem Machtgehabe einzelner charismatischer Führer –, wenn man sie nicht in einer Ordnung einfängt und einhegt“ (103). Oder: „Taugt diese charismatische (Un-)Ordnung als Ordnung der *gesamten* Kirche?“ (101).

An vielen Stellen wird die Diesseitigkeit des Glaubens als charakteristisches Merkmal der Pfingstbewegung angeführt (z. B. 98, 154). Es fragt sich aber, ob sich diese Diagnose angesichts von real erfahrbaren Geistern und Dämonenwelt und einer ausgeprägten Gerichtsgewissheit, die Himmel und Hölle als Realitäten der kommenden Welt plastisch vor Augen hat, so halten lässt. Pfingstlern wegen ihres angeblichen „radikalen Diesseitsbezugs“ vorzuhalten „[i]rdisches Glück ist immer nur vorläufig, menschliches Leben ist immer nur unterwegs zum endgültigen Heil in der Heimkehr zum Vater“, heißt Eulen nach Athen tragen (98).

Eine andere problematische theologische Beurteilung liegt m. E. in der Skepsis gegenüber der „Heilsbegeisterung“ und den extremen Formen der „Vollmachtserfahrung“ als Phänomenen pentekostaler Frömmigkeit. Man sollte sich auch nicht versteigen, allgemeine Etiketten wie „übergreifig, intolerant und ... diskriminierend“ zu verwenden, wenn man sich dessen bewusst ist, wie heterogen das zu beschreibende Phänomen ist (vgl. S. 97). Bei diesen beiden Stoßrichtungen der Kritik ist die Gefahr groß, sich selber theologisch ins Aus bzw. in den Gegensatz zu biblischen Traditionen zu begeben. Denn welche Form des Christentums und welche Form von Religion überhaupt käme ganz ohne diese ambivalenten und doch zugleich machtvollen Ansprüche aus?

Der vorliegende Aufsatzband regt zur Auseinandersetzung und Tiefenschärfung ein. Es ist ein wertvoller Beitrag zur Beschäftigung mit einem Phänomen innerhalb der Christenheit, das rasant wächst, das theologische Kritik erfordert und das neue ökumenische Herausforderungen bietet.

Uta Andréé

Urioste-Buschmann, Martina: Afro-karibische Glaubensfeste im antillanischen Gegenwartsroman. Gesellschaftskritische Inszenierungen zwischen kulturalanthropologischer Perspektive und spiritueller Entgrenzungserfahrung. Berlin: edition tranvía / Verlag Walter Frey, 2016. 387 pp. ISBN 978-3-946327-05-9. (Tranvía Sur, 23) Preis: € 29,80

In den 1970er und frühen 1980er Jahren brachen der deutsche Schriftsteller Hubert Fichte und seine Lebensgefährtin, die Fotografin Leonore Mau, immer wieder zu langen Forschungsreisen nach Brasilien und in die Kari-

bik auf, um die afroamerikanische Kultur und ihre synkretistischen Religionen zu untersuchen. Sie waren fasziniert von der Opulenz und der Ausdruckskraft der Riten und Zeremonien – und nicht zuletzt von der Trance. Sprachgewandt, mit feinem Taktgefühl und großer Ausdauer gelang es ihnen mit den Jahren, immer tiefere Einblicke in diese kulturellen Praktiken und ihre spirituellen sowie historischen Hintergründe zu gewinnen.

Hubert Fichtes besonderes Augenmerk galt den Pflanzen, die in den Tranceriten eingesetzt werden. Sie ebneten ihm den Weg zu jenen psychischen Prozessen, die während der Initiation stattfinden. Zugleich reiste er aber auch den Wanderungs- und Verschleppungsrouten hinterher, die der afroamerikanischen Kultur zugrunde liegen, von den Ursprüngen in Westafrika bis hin zu den Migrationsbewegungen aus der Karibik in die USA, etwa nach Miami oder nach New York.

Die Texte, die Hubert Fichte über seine Forschungen schrieb, blieben hingegen spröde. Größtenteils waren es dokumentarische Texte, die zuvor im Radio als lange Feature gesendet wurden. In ihnen ging es immer auch um den Prozess der Forschung, ihre Voraussetzungen und Fallstricke, ihre Intrigen und Sackgassen. Gegenüber dem Phänomen der Trance hielt er sich jedoch strikt an eine europäische Beobachtungsrationalität.

So wuchs Hubert Fichte langsam in die Rolle eines Ethnologen, der zugleich als Schriftsteller grundlegende Fragen an die klassischen ethnologischen Repräsentationsweisen stellte. Noch bevor James Clifford und andere junge Ethnologen in den USA die *writing-culture*-Debatte lostraten, hinterfragte Fichte die Enteignung indigenen Wissens durch die Ethnologen ebenso wie das Errichten einer ethnologischen Autorität in den Texten und probierte alternative Darstellungsweisen aus, die bald mit der Form des Interviews, bald mit den Verfahren der Collage und bald mit dem erzählten Tagebuch experimentierten. Damit wurde er – neben dem Franzosen Michel Leiris und dem Engländer Bruce Chatwin zu einem Protagonisten des damals heiß diskutierten und mit breitem Interesse verfolgten „Feldes“ zwischen Ethnologie und Literatur.

In dieser Tradition bewegt sich die romanistische Literaturwissenschaftlerin Martina Urioste-Buschmann mit ihrer Studie zu sechs antillanischen Romanen, die zwischen 1988 und 2010 erschienen sind und mithin zum Bereich der Gegenwartsliteratur gezählt werden können. Sie selbst siedelt ihre Arbeit an der „bisher wenig beachteten interdisziplinären Schnittstelle zwischen sprachraumübergreifender Literaturwissenschaft und Kulturanthropologie“ (14) an. Mit der Verlagerung ihres Interesses auf drei Autorinnen und drei Autoren aus Kuba, Jamaika und Haiti folgt Urioste-Buschmann eben der Entwicklung, mit dem sich die Ethnologie seit den 1970er Jahren konfrontiert sieht. Zurecht ist die Rolle des westlich privilegierten Ethnologen als „Fürsprecher“ indigener Kulturen kritisiert und durch Intellektuelle aus der eigenen Kultur ersetzt worden. In einem Akt kultureller Emanzipation wollen sie ihre Geschichte selbst erzählen. Doch auf welche Weise beziehen nun Zoé Valdés und Eliseo Altunga aus Haiti, Kei Miller und Erna Brodber aus Jamaika und Yannick Lahens und Louis-Philippe Dalembert aus Haiti die

afro-karibischen synkretistischen Religionen in ihre Romane ein? Welches Wissen darüber vermitteln sie in ihren Geschichten und welche Funktion übernehmen die Schilderungen afro-kubanischer Religionspraktiken für das jeweilige narrative Geschehen? Diese Fragen treiben die Studie an und sie bündeln sich in einem Aspekt: Wie wird durch sie an das kollektive Trauma der Sklaverei erinnert, das für Urioste-Buschmann eine Art negativer Gründungsmythos des karibischen Kulturraums darstellt. Negativ auch deshalb, weil der offizielle Erinnerungsdiskurs immer noch mit Scham besetzt ist und sich in der Spannung, erinnern zu wollen, und gleichzeitig nicht erinnern zu können, bewegt.

Diese Zuspitzung ist durchaus plausibel. Denn alle afroamerikanischen Religionen, ob in Brasilien oder in der Karibik, mögen sie auch noch so stark von indianischen, christlichen oder spiritistischen Elementen infiltriert sein, halten die Erinnerung an die Anfänge und Ursprünge in Afrika wach und thematisieren somit auch die gewaltsame Verschleppung und brutale Zerschlagung dieser Kulturen. Allerdings entwerfen sie dabei keine geschlossenen und homogenen Erzählungen, sondern bewahren die Erinnerung in der Form, die ihr widerfahren ist: zerschlagen, zersprengt bruchstückhaft. Nicht ganze Erzählungen dringen in die rituellen Handlungen ein, sondern Erinnerungsfragmente, die blitzhaft die Vergangenheit anleuchten.

Doch was passiert nun bei der Übersetzung vom Medium der Rituale in das Medium des literarischen Textes? Werden nun aus den Bruchstücken ganze Geschichten geformt? Werden sie gar in den Dienst der jeweils erzählten Handlung genommen? Urioste-Buschmann verfügt, wie aus Fußnoten hervorgeht, durchaus über eigene Erfahrungen mit afro-kubanischen Kulturen, z. B. der *Santería* auf Kuba. Doch ihr Herz schlägt auf der Seite der Literatur. „Der Reiz der Fiktion“, schreibt sie, „liegt [darin] ..., reale kulturanthropologische Grenzen des Vorstellbaren zu überschreiten und gleichzeitig die traumatisch konnotierten, aus dem alltäglichen Bewusstsein verdrängten Inhalte kollektiver Entmenschlichungserfahrungen auszuloten“ (13). Das ist allerdings nicht ganz treffend formuliert. Denn die Grenzen der Kulturanthropologie liegen nicht im Vorstellbaren, sondern im Erfragbaren, Eruierten. Es mag auch durchaus sein, dass sich der ästhetische Ausdruck der Riten und jener der literarischen Texte aus demselben kollektiven Unbewussten speisen, wie Urioste-Buschmann annimmt. Sie bezieht sich dabei auf den guyanischen Romancier und Essayisten Wilson Harris und dessen Konzept einer *limbo imagination*. Unabweisbar ist aber zugleich die Frage, in welchem Maß die Schriftstellerinnen und Schriftsteller bestimmte Inhalte auf die afro-karibischen Religionen projizieren, welchen Stereotypen, Trugbildern und Phantasmen sie also erliegen. Und das wiederum führt zu der Frage, aus welchen Quellen sie ihr Wissen über diese Religionen beziehen und auf welchen persönlichen Erfahrungen es gründet.

Auf die Gefahr der Projektion hinzuweisen, gebietet sich umso mehr, als sich die in Trance gefallenen Teilnehmer afro-karibischer Riten danach nicht erinnern und nicht verbalisieren können, was sie erlebt haben. Der *al-*

tered state of consciousness der Trance schließt das Alltagsbewusstsein aus. Oder das in dieser Studie mehrmals zitierte Bild vom Ego-Kollaps in der Trance von Wilson Harris aufnehmend: Wenn das Ego in sich zusammenbricht, dann kann es sich auch nicht artikulieren.

Gestalten Schriftsteller diese Erfahrungen literarisch aus, so bemächtigen sie sich mit Worten einer Erfahrung, für die es in der Erfahrung der Akteure keine Worte gibt. Die Studie von Urioste-Buschmann geht leider zu wenig auf dieses Dilemma ein. Wie sie auch wenig über den Entstehungsprozess der literarischen Texte erhellt oder der kulturanthropologischen Expertise der literarisch Schreibenden nachgeht. Sie interessiert sich – in literaturwissenschaftlicher Manier – weniger für die Hintergründe und Voraussetzungen der Texte, als für die Texte selbst.

Doch trotz ihrer blinden Flecken ist diese Studie auch für Ethnologen interessant. Gehört es doch zum *state of the art* der Feldforschung heute, auch literarische Zeugnisse eines Untersuchungsfeldes mit einzubeziehen. Wie man dieser Aufgabe auf genaue und jederzeit nachvollziehbare Weise gerecht werden kann, zeigt Urioste-Buschmann. Durch ihre Analysen nämlich entfaltet sie ein beeindruckendes Panorama. Ihre analytische Aufmerksamkeit gilt dabei den erzählten Schilderungen afrokaribischer Glaubensfeste, die sie jeweils einem *close reading* unterzieht.

Herauszustellen ist dabei, dass alle literarischen Figuren keinen selbstverständlichen Umgang mit den afrokaribischen Religionen haben – im Gegenteil, sie nähern sich ihnen an, kommen in ihren Umkreis, nicht selten aus einer psychischen Labilität heraus. Sie vollführen damit eine andere Annäherung an diese kulturellen Praktiken als ein Kulturanthropologe. Es sind indigene Figuren, die ihrer eigenen fremden, weil verdrängten Geschichte begegnen. Dennoch ahnen sie in ihrem Prozess der Annäherung zunächst einen anthropologischen Blick als Schreibstrategie der Etablierung des erzählten Raums und seiner Atmosphäre nach. Dies passiert – nach erzähltheoretischen Kategorien – im Modus des reflektierten und distanzierten *telling*. Doch je stärker die einzelnen Figuren in den Sog der Zeremonien geraten – was allerdings nicht in allen behandelten Romanen der Fall ist – desto mehr wechselt das Schreiben in den Modus des *showing*. Die Distanz ist aufgehoben, der Denkraum sinkt weg. Die Figuren fallen in Trance.

Was die einzelnen Schriftstellerinnen und Schriftsteller nun in diesen Zustand der Trancebesessenheit imaginieren, ist sehr unterschiedlich; gemeinsam ist ihnen jedoch die historische Reminiszenz an eine mythische Vergangenheit und das Trauma der Sklaverei. Manche der Figuren erleben konkrete Szenen der Verschleppung und der Überfahrt nach, andere werden eher von Bildern der Arbeit auf den Plantagen heimgesucht und wieder anderen erscheinen Ahnen und Geister. Es sind allesamt befremdende Erfahrungen, die erst allmählich eine heilende Wirkung entfalten. Was die Romane aus der Perspektive indigener, oftmals aber in die Diaspora verschlagener Figuren inszenieren, kann als kulturelle Wiederaneignung der durch die Kolonialmacht und ihrer Normen entfremdeter Denk- und Handlungswelten interpretiert werden.

Die Figuren erleben eine Alternative, mit deren Hilfe sie ihre eigene Lebensgeschichte mit ihren individuellen Verwundungen anders deuten können.

Für Martina Urioste-Buschmann liegt darin genau der Wert dieser Romane. Sie ermöglichen es, zumindest karibischen Leserinnen und Lesern, sich ihrer eigenen, verdrängten Geschichte zu stellen und durch die Lektüre an dem heilenden Prozess, der den Figuren widerfährt, identifikatorisch teilzuhaben. In der Deutung der Autorin entfaltet die Literarisierung afro-kubanischer Religionspraktiken – durch die imaginative Füllung der Leerstelle, die die Trance den Kulturanthropologen hinterlässt – eine therapeutische Funktion, die aber zugleich als ein ästhetischer Beitrag des karibischen Raums zur postkolonialen Kritik an der europäischen Moderne zu verstehen ist.

In diesem Anliegen treffen sich die karibischen Schriftstellerinnen und Schriftsteller wieder mit Hubert Fichte. Auch er hat in seinen Texten sowohl den ästhetischen Reichtum der afroamerikanischen Religionen betont als auch ihre therapeutische Entlastung. Vor allem aber wollte er seinen Leserinnen und Lesern in Deutschland eine diffizilere Lektion der Afro-Amerikaner vor Augen führen und sie zu einem Umdenken anregen. Zoé Valdés und Eliseo Altunga, Kei Miller und Erna Brodber, Yanick Lahens und Louis-Philippe Dalembert zielen in ähnlicher Weise auf ihre Kulturen. Peter Braun

Valentine, Paul, Stephen Beckerman, and Catherine Alès (eds.): *The Anthropology of Marriage in Lowland South America. Bending and Breaking the Rules*. Gainesville: University Press of Florida, 2017. 307 pp. ISBN 978-0-8130-5431-5. Price: \$ 89.95

This book is not an exploration of the ways in which native Amazonians order their social lives by exchanging relatives and (re)producing kin. Rather, it is a book about marriage as a perfect laboratory to examine the extent to which rules constrain choice, or, looked at the other way around, how far can it be said that preferences shape norms. The book has hardly anything to say about marriage in relation to elementary structures of reciprocity and conviviality (Joana Overing), to predatory affinity (Eduardo Viveiros de Castro), to kinship as history (Peter Gow), or to familiarisation and substance sharing (Carlos Fausto, Aparecida Vilaça, Beth Conklin, Laura Rival). The editors are adamant that kinship rules and the ways in which they are applied – or not – has very little to do with cosmology. And if Claude Lévi-Strauss is mentioned a few times as a source of inspiration, it is not for his formidable understanding of Amazonian metaphysics (insights that contemporary Amazonianists have worked to enrich further since), but, rather, for his earlier interest in marriage exchange. In their introduction, the editors discuss Lévi-Strauss' approach to the role of marriage in structuring alliances between groups almost ironically, as if Radcliffe-Brown's structural functionalism had finally won over the master's more abstract structuralism. On a more positive note, though, the book does succeed in moving the anthropological discussion beyond ontological and conceptual considerations, or, to use an earlier