BUCHBESPRECHUNGEN

Raymond H. Thompson (Hrsg.): *A Jesuit missionary in eighteenth-century Sonora: the family correspondence of Philipp Segesser*. Übersetzt von Werner S. Zimmt und Robert E. Dahlquist. Albuquerque: University of New Mexico Press 2014. 336 S., 5 Abb., 6 Ktn.

Im letzten Jahr des 17. Jahrhunderts verkündete ein zehnjähriger Junge in Luzern seinen Eltern, er wolle Jesuit werden und mithelfen, die Seelen der Wilden in fernen Ländern vor „dem Satan“ zu retten. Mit diesem Wunsch begann 1699 die Missionarsgeschichte des Philip Segesser (1689–1762), dem späteren Pater Segesser der Societas Jesu, der aber erst nach langen Jahren der jesuitischen Schulung die ersehnte Erlaubnis erhielt, nach Nordwestmexiko zu reisen, um in den Wüsten und Bergen des heutigen Sonora die Menschen zu taufen. Von den Schwierigkeiten dieser Mission, die drei Jahrzehnte dauern wird, handelt die kommentierte englische Übersetzung der auf Deutsch geschriebenen Briefe Segessers. Raymond H. Thompson hat das vorliegende Buch, Ergebnis langer Recherchen und unter anderem auch der Zusammenarbeit mit Wolfgang Lindig, Emeritus der Frankfurter Goethe-Universität, nunmehr vorgelegt und erweitert damit die bisherigen Studien der University of New Mexico zur Missionsgeschichte der Region.¹ Philip Segesser richtete seine Briefe an seine Familie, die in der Schweiz lebte, wo sie im privaten Archiv seiner Nachkommen erhalten geblieben sind und von Werner S. Zimmt und Robert E. Dahlquist ins Englische übersetzt und mit Anmerkungen versehen wurden. Das mit einer umfangreichen Bibliographie ausgestattete Werk erarbeitet zahlreiche Details, die das Leben eines Missionars zu jener Zeit aus-

gemacht haben. Es handelt sich um 76 Briefe, die Segesser während seiner beschwerlichen Lebensreise verfaßte und an seine Eltern, Brüder und Cousins in Luzern und anderswo in der Schweiz sandte, wobei er seine Reisestationen beschrieb: seine Ausbildungsstätten in Ingolstadt, Straubing und Konstanz, dann Genua, Sevilla und La Habana, schließlich Tepotzotlán und Durango im Vizekönigreich Neuspanien bis hoch in den Norden des heutigen Mexiko, wo er 1762 im Alter von 72 Jahren im Missionsdorf San Miguel de los Urés der Pimería Alta gestorben ist.² Es dauerte lange, bis Briefe und die Warensendungen, um die Segesser gebeten hatte, ihn im fernen Sonora erreichten. Beispielsweise benötigte eine umfangreiche Bestellung mit Werkzeugen, Kirchengeschäften und Saatgut ganze sechs Jahre, bis sie schließlich, nur noch teilweise erhalten, dem Pater übergeben wurde.

Segessers Wunsch zu missionieren, sein spirituelles Interesse und sein anfangs bekundetes Desinteresse an praktischen Dingen wie beispielsweise Ackerbau und die tägliche Verwaltung der Missionsarbeit wurde in der Realität bei den Pima im Norden Mexikos einer harten Prüfung unterzogen. In Segessers Briefen geht es vor allem um den materiellen Mangel und nicht um methodisch-missionarische Fragen, geistliche Überlegungen, philosophische Diskurse oder gar Zweifel am Ziel der Bekehrung der Indianer jener Zeit. Die Alltagsrealität in den jesuitischen Missionsdörfern im heutigen Nordwestmexiko, wenige Jahrzehnte vor der Verbannung des Ordens aus dem Kolonialreich Nueva España im Jahr 1767, war vom verbreiteten Widerstand der Pima, ihren Rebellionen, Pockenepidemien und der Gewalt der nach Norden vorrückenden neuspanischen Siedler sowie des Militärs der spanischen Krone geprägt.

In dem vorliegenden Konvolut befinden sich zahlreiche Bittbriefe mit profanem, aber bezeichnendem Inhalt, denn vornehmlich sind es Versorgungsfragen, die den Leidensweg des Paters begleiten und die Lage verdeutlichen, in der sich die Mission seiner Zeit befand. Die Jesuiten erhielten für ihr Missionswerk kaum materielle Unterstützung von der mißtrauischen spanischen Kolonialmacht, die sich durch die humanitäre Haltung der Missionare bei der Ausbeutung der Kolonie behindert fühlte, und auch die Kirche selbst gewährte nur wenig finanzielle Mittel, um die anwachsende Macht der Jesuiten in Rom und in der Welt gering zu halten. Deshalb waren die Padres auf die Unterstützung ihrer (oft vermögenden) Familien im fernen Europa angewiesen.

Segessers Missionsgebiet, unterteilt in Pimería Alta und Pimería Baja, bestand unter anderem aus Missionsdörfern (genannt Pueblos) wie San Xavier del Vac, San Ignacio, Guevavi, Tecoripa oder Ures. Im letzten dieser Dörfer verbrachte er fast 18 Jahre seines insgesamt 32 Jahre währenden Missionarslebens. Das gesamte Gebiet umfaßte von Süden nach Norden rund 1000 Kilometer, und hier lebten zur damaligen Zeit nicht nur die unter dem Namen Pima bekannt gewordenen indianischen Gruppen, sondern auch spanische Siedler sowie marodierende Banden, bestehend aus Indianern verschiedener Nationen, unter anderem auch Apachen und neuspanischen Mestizen. Zwar hatte Segesser Mitstreiter in seinem Orden, doch im wesentlichen war er für die Missionsarbeit in diesem riesigen Gebiet allein verantwortlich und auf sich gestellt. Daß er unter den dort herrschenden Umständen, den Scharmützeln mit manchen indianischen Nationen, dem überall vorhandenen Bandenwesen und dem mit Gewalt verbundenen Vordringen spanischer Minensucher, Viehzüchter und ihren Abhängigen in die Gebiete der Indianer, überhaupt überlebt hat, erscheint aus heutiger Sicht als höchst erstaunlich.

Historisch gehört Segesser zu den im Geist von Ignatius von Loyola in der Askese geübten Missionaren, die im 17. und 18. Jahrhundert den gesamten mexikanischen Norden bis in den Südwesten der heutigen USA mit Missionsstationen überzogen, einen christlich geprägten Synkretismus einleiteten und eine neue Ökonomie etablierten. Es waren mehrere hundert Jesuiten, die seit dem frühen 17. Jahrhundert in diesem großen Gebiet des „Greater Southwest“ zahlreiche indigene Gruppen zu missionieren versuchten.³

Sicherlich handelte es sich bei dieser Missionierung aus heutiger Sicht um ein naives und kolonialistisch anmutendes Unternehmen; für die Realität in den Wüsten und Bergen im Norden Neuspaniens war man zudem technisch völlig unzureichend ausgerüstet. Es sollte jedoch nicht übersehen werden, daß die Mission die Indianer in einer Zeit, in der es immer wieder zu Kriegen und zu Übergriffen seitens der nach Norden vordringenden Siedler kam, materiell unterstützte, worauf ihr Erfolg dann aufbauen konnte. Das historische Missionswerk der Jesuiten übt bis heute einen starken Einfluß auf das religiöse Verhalten der indigenen Gruppen dieser Region aus, wengleich der von den Missionaren eingeleitete Synkretismus nicht der ursprünglichen Intention der katholischen Mission entspricht.

Zu der Gruppe von Missionaren, die Jahrzehnte nach dem Niedergang von Tenochtitlán in den Norden des Vizekönigreichs Neuspanien, namentlich der Provinz Nueva Vizcaya, aufbrachen, gehörten inzwischen berühmte deutschsprachige Jesuiten, beispielsweise Pater Ignaz Pfefferkorn oder der Tiroler Eusebius Kino, der Baja California erstmals beschrieb (vgl. Bolton 1984) und dessen Bronzestatue heute in der Hall of Fame in Washington steht. Aber auch andere Missionare (wie zum Beispiel die Padres Neumann, Dabertzhofer und Glandorff) wurden zu regionalen und sogar überregionalen Berühmtheiten, ja manchmal zu Helden ernannt

(vgl. Dunne 1948). Historisch und prosaisch betrachtet sind sie natürlich Teilnehmer der kolonialen Fortschreibung des 17. und 18. Jahrhunderts und Vertreter einer religiösen Ideologie der Bekehrung, durch die die heutige Situation der Nachfahren der Gruppen aus der utoaztekischen Sprachfamilie im „Greater Southwest“ überhaupt erst verständlich wird. Eine umfassende Reflexion über die Missionierung des „Greater Southwest“ beginnt erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (vgl. Spicer 1962).

An einer Stelle seiner Briefe setzt sich Pater Segesser mit der Umsetzung des Dekretes von Papst Paul III. (1530) auseinander, mit dem man den Indianern bereits zu Beginn der Kolonialzeit im heutigen Mexiko eine Seele zuerkannte und sie für das Christentum als würdig erachtete, und er schrieb mit gewissen Bedenken, daß man wohl oder übel an dieses Dekret glauben müsse, um die Indianer verstehen zu können, denn

otherwise one could not imagine that there is anything in their bodies that would distinguish them from the irrational animals, given their clumsiness in tasks they are told to do, or their sleepiness. In their own affairs, however, one can see how alert they can be (233).

Für die geistlichen Dinge, die der Pater intendierte, seien die Indianer demnach nicht oder nur schwerlich in der Lage, wohl aber für jene Dinge, die ihre eigenen alltäglichen Belange angingen – was im Prinzip ja auch nicht weiter verwunderlich ist.

Mit dieser Ansicht berührte Segesser bereits damals einen neuzeitlichen Relativismus, zudem stellte er lapidar fest, daß im Prinzip kaum Unterschiede zwischen seinem Leben in den Bergen der Pimería Alta und dem Leben eines Paters in Europa bestünden, abgesehen von den materiellen Unbequemlichkeiten in Amerika (232). Auch im Europa jener Zeit dürfte es ein konstantes Problem gewesen sein, die Bauern und Tagelöhner geistlich zu erreichen. Seine ständigen Vorwürfe an die

Indianer, verschlafen, träge und faul zu sein, teilt Segesser übrigens mit vielen Missionaren auch in anderen Missionsgebieten jener Zeit. Einen Begriff von Interkulturalität gab es damals noch nicht, aber er war zu dieser Zeit im Entstehen, da mit den Berichten der Jesuiten und ihren oftmals genauen ethnographischen Beschreibungen bis hin zu umfangreichen Wörterbüchern Grundlagen für ethnologische Betrachtungsweisen gelegt wurden. Segesser entwickelt in dieser Hinsicht eine eigene Methode. In seinem längsten und aus meiner Sicht interessantesten Brief im vorliegenden Buch berichtet er über die Landschaft und die Menschen in seiner Mission San Xavier del Vac in der Nähe des heutigen Tucson in Arizona. In diesem Text sind direkte Aussagen einiger indianischer Mitarbeiter der Mission erhalten geblieben, die Segesser in seinem Bericht zitiert. So entwickelt sich zwischen ihm und einem Informanten ein Dialog, der den besagten Brief durchzieht und ihn authentisch wirken läßt.

Es wundert nicht, daß bei Segesser eine nach heutigem Verständnis als kolonialistisch zu bezeichnende Sichtweise verbreitet ist. Er glaubte, es als vermeintlich rational handelnder Mensch fortwährend mit vom Satan zur Faulheit zugerichteten, um ihre Zukunft völlig unbesorgten wilden Tieren zu tun zu haben, „because they do not know what good and bad are but live like animals, without concern for the future“ (151). Unter dem Zwang der Situation mußte Segesser jedoch einen Pragmatismus erlernen, der den ursprünglichen Missionierungsgedanken langsam, aber sicher unterhöhlte und den Geistlichen sozusagen vom Kopf auf die Füße stellte. Dabei zeigte er ein gewisses Geschick bei der Vermittlung zwischen verfeindeten Gruppen von Einheimischen, und er machte sich mit der Einführung landwirtschaftlicher Methoden sowie fortschrittlicher hygienischer Verhältnisse verdient. Sein Stand als Missionar bei den Indianern hatte stets zwei Seiten: Er trat als Heilsbringer und als Vertreter einer kolo-

nialen Macht auf. Im Vordergrund mußte die ökonomische Unabhängigkeit seiner Mission stehen, ohne die das religiöse Werk nicht auszuführen war. Mit der Ansiedlung von Familien in der Nähe der Kirche entstand ein komplexes ökonomisches und soziales Netzwerk, das bis in das Hinterland hineinwirkte und auch die Außenbeziehungen der Mission zu den spanischen Siedlern, den Viehzüchtern und Minenbesitzern sowie dem spanischen Militär mitbestimmte. Segesser mußte fortwährend zwischen den widerständigen Indianern und den imperialistischen Siedlern mit ihrem Militär vermitteln. Er sympathisierte nicht mit den Spaniern und betont wiederholt ausdrücklich, kein Spanier zu sein beziehungsweise sein zu wollen (vgl. 234, 238). Er war mit der Kolonialpolitik nicht einverstanden und mochte übrigens auch die spanische Kochkunst nicht.

Seine Mission mußte die Besuche von spanischen Siedlern und Abgesandten des Vizekönigs aus eigenen Mitteln finanzieren. Die spanische Krone fand in Segessers Missionsarbeit eine kostengünstige Unterstützung, die in die Politik integrierbar war und das Kolonialreich zu festigen halfen. Der Krone ging es vor allem um Steuereinnahmen aus den zahlreichen Gold-, Silber- und Kupferminen der Region. Auf welche Weise die Ausbeutung der Bodenschätze erreicht wurde, war ihr im Prinzip gleichgültig. Die Mission hatte somit zwei Gegner: die schwer konvertierbaren Indianer und das spanische Kolonialreich selbst. Mit der Zeit fand Segesser eine beachtliche Nähe zu den unterdrückten Indianern und er vertrat die spanische Kolonialpolitik ausdrücklich nicht, sondern strebte die Gründung eines eigenen indianischen Hoheitsbereiches an. So verteidigte Segesser das große Missionsgebiet der hohen und niederen Pimería als eine Art Schutzgebiet für die ihm durch spanisches Recht anvertrauten Indianer. Er sah sein Amt und die Umstände, unter denen er es ausübte, als ein Martyrium an, das er mit großer Freude und Inbrunst selbst erwählt hatte. Deshalb

entsteht in allen seinen vorliegenden Briefen kein Zweifel am Sinn der Mission.

Das vorliegende Werk ermöglicht detailreiche Einblicke in den Missionarsalltag der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Es ist mit zahlreichen Anmerkungen und einer umfangreichen Einleitung versehen und erweitert die historischen und ethnologischen Kenntnisse über die nordwestmexikanische Mission der Jesuiten, namentlich in der Pimería in Sonora.

- ¹ Erstmals wurden die Briefe von den Nachfahren Segessers im Jahre 1886 auf Deutsch in einer katholischen Zeitschrift veröffentlicht (von Segesser 1886).
- ² Die Ausdehnung des Kolonialreiches Nueva España verlief damals weit über die geographischen Grenzen des heutigen Mexiko hinaus und umfaßte unter anderem das heutige Arizona und New Mexico sowie Texas, Kalifornien und Florida.
- ³ Bei dem „Greater Southwest“ handelt es sich um ein Kulturareal, das Nordwestmexiko und den nordamerikanischen Südwesten einschließt und auch als „Gran Chichimeca“ bezeichnet wird.

LITERATURVERZEICHNIS

- BOLTON, Herbert Eugene
1984 *Rim of Christendom: a biography of Eusebio Francisco Kino, Pacific Coast Pioneer*. Reprint Edition. Tucson: University of Arizona Press (1936)
- DUNNE, Peter Masten
1948 *Early Jesuit missions in Tarahumara*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press
- SPICER, Edward Holland
1962 *Cycles of conquest: the impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533–1960*. Tucson: University of Arizona Press
- VON SEGESSER, Philipp Anton
1886 „Die Berichte des P. Philipp Segesser aus der Gesellschaft Jesu über seine Mission in

Sonora, 1731–1761“, *Katholische Schweizer-Blätter für Wissenschaft, Kunst und Leben* n.S. 2:356–375, 401–434, 465–499

Claus Deimel

Alexander Solyga: *Tabu – das Muschelgeld der Tolai. Eine Ethnologie des Geldes in Papua-Neuguinea*. Berlin: Reimer 2013. 395 S., 18 Farbabb., 6 Tab., 4 Graph.

Schon früh hat das in der Literatur oftmals als „Muschelgeld“ bezeichnete *tabu* der Tolai Ostneubritanniens im Osten des Staates Papua-Neuguinea das Forschungsinteresse erweckt. Bereits im Jahre 1888 publizierte Benjamin Danks in einer ethnologischen Fachzeitschrift einen Artikel mit dem Titel „On the shell money of New Britain“. Seither folgten etliche Veröffentlichungen mit unterschiedlichsten Interpretationen von *tabu*. Es gab jedoch wohl kein Werk, das den Versuch unternahm, die zu verschiedenen Zeiten publizierten Beiträge in einer Gesamtbetrachtung zusammenzufassen und kritisch zu untersuchen. Der Dissertation von Alexander Solyga, Ethnologe und Ökonom, gelingt genau dies, indem er der Frage nachgeht, ob *tabu* als „Geld“ bezeichnet werden kann beziehungsweise ob es diese Funktion in einem wirtschaftswissenschaftlichen und ethnologischen Verständnis erfüllt. Des weiteren setzt sich der Autor mit dem Zusammenhang von Staatlichkeit und der Rolle und den Funktionen von *tabu* – sowohl im Kontext des Gabentausches, wie auch in der modernen Wirtschaft und Gesellschaft auf der Gazelle-Halbinsel am nordöstlichen Ende der Insel Neubritannien – auseinander. Solyga betrachtet die Entstehungsgeschichte des Muschelgeldes, den Umgang damit und die ihm von den Tolai und von Wissenschaftlern zugeschriebenen Bedeu-

tungen, basierend auf einer über 120 Jahre alten Forschungsgeschichte und den Daten, die er während dreier Feldaufenthalte auf der Gazelle-Halbinsel mittels teilnehmender Beobachtung sammeln konnte.

In seinem umfangreichen Buch verschafft Solyga dem Leser zunächst einen Überblick über geschichtliche Prozesse und Ereignisse, die er als Hintergrund für das heutige Verständnis von *tabu* und seiner Verwendung durch die Tolai als wichtig erachtet. Dabei setzt er seinen Fokus auf die Zeit von 1875 bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges im Jahr 1914, dem Ende der deutschen Kolonialherrschaft in Papua-Neuguinea. Basierend auf einer Ethnogenese der einheimischen Bevölkerung und einer historischen und aktuellen Untersuchung des *tabu* als einem Objekt der materiellen Kultur zieht er ökonomische und ethnologische Geld- und Werttheorien hinzu. Er beschränkt sich in der Darstellung wirtschaftswissenschaftlicher Definitionen von Geld auf zwei grundlegende Paradigmen: die (neo-)klassische Sicht, in der Geld als Tauschmittel betrachtet wird und die (monetär-)keynesianische Sicht, die Geld als Recheneinheit und ultimatives Zahlungsmittel definiert. In seiner theoretischen Auseinandersetzung mit dem ethnologischen Geldverständnis baut Solyga auf Marcel Mauss und dessen Konzept des Gabentausches sowie auf Karl Polanyis Geldfunktionen als Allzweckgeld und Sonderzweckgeld in nichtkapitalistischen Gabentausch-Gesellschaften auf. Des weiteren zieht er klassische Beispiele aus der Monetarisierungsforschung wie die Arbeit von Paul Bohannan über den Einfluß des Geldes auf die afrikanische Subsistenzökonomie bei den Tiv in Nigeria von 1959, das Werk von Parker Shipton über das bittere Geld bei den Luo in Kenia (1989) und die Arbeit von Sharon Hutchinson über den Umgang mit verschiedenen Geldern bei den Nuer aus dem Jahr 1996 hinzu, um mit Hilfe der Analyse und Diskussion von Tauschsphären die Austauschhandlungen von *tabu* bei den Tolai zu beschreiben.