

**Gunter Senft**

## **Darum gehet hin und lehret alle Völker . . .**

### **Mission, Kultur- und Sprachwandel am Beispiel der Trobriand-Insulaner von Papua-Neuguinea\***

*It is easy to blame the missionary. But it is his business to make changes.*

(Stevenson 1896, S. 41)

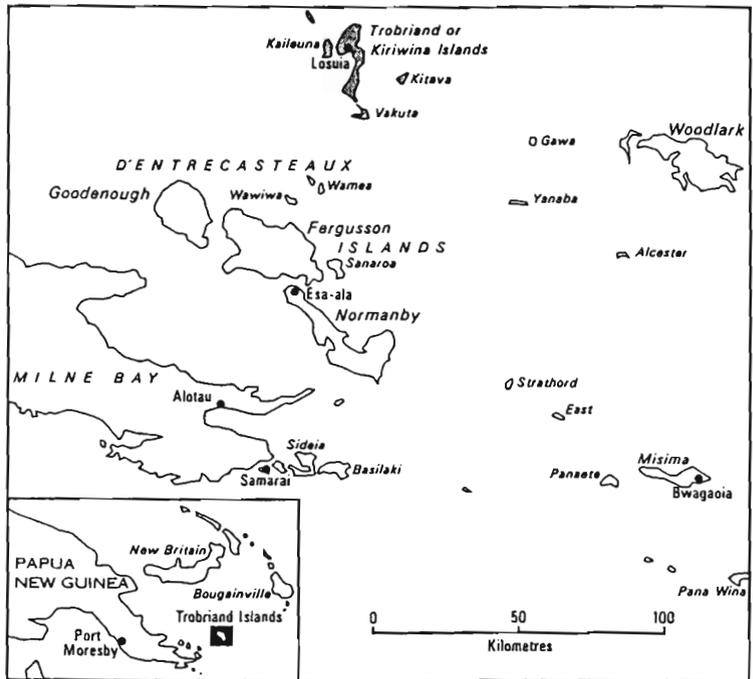
*»Wir bringen nur das Wort Gottes«, sagte ein Techniker . . . neulich vor der Metallana Kommission. »Wenn eine Zerstörung der Kultur stattfindet, so ist dies ein Werk Gottes. . . .«*

(Metallana 1974, S. 36)

#### **Eine Art Kulturschock**

Eine der – zumindest in der völkerkundlichen Literatur – bekanntesten Inselgruppen Ozeaniens sind die Trobriand-Inseln. Sie liegen im Südosten von Papua-Neuguinea in der Milne-Bay-Provinz im Herzen der Solomon-See (151° ö.Lg., 8–9° südl.Br.). Für europäische Kartographen wurden sie 1792 von Antoine Bruni D'Entrecasteaux entdeckt, der sie nach Denis de Trobriand, einem der Offiziere seines Schiffes *Espérance* benannte. 1883/84 wurden sie in das Territorium von Britisch-Neuguinea eingegliedert, und seit dem 16.09.1975 gehören sie zu dem unabhängigen Staat Papua-Neuguinea.

Als ich im Sommer 1982 im Rahmen meines ersten Forschungsprojektes zur Sprache und Kultur der Trobriander zum ersten Mal auf den Inseln aus dem Flugzeug stieg, hatte ich das romantische – wenn auch damals eigentlich schon unbegründete – Gefühl, daß ich direkt in die von dem Völkerkundler Bronislaw Malinowski so faszinierend geschilderte Kultur der Trobriander der zwanziger Jahre eintreten würde. Nach 17 Monaten Leben und Arbeit auf den Inseln mußte ich aber diesen ersten Eindruck revidieren. 1989 kehrte ich – nach sechs Jahren – auf die Inseln zurück. Besonders während dieses zweiten Forschungsaufenthalts (vgl. Senft 1992a), aber auch während meiner letzten beiden Aufenthalte in den Jahren 1992 und 1993 zeigte es sich, daß sich das Leben und die Kultur der Trobriander im Vergleich zu meinen Erfahrungen von 1982 und 1983 noch einmal entscheidend verändert hatte – und ich möchte hier ganz persönlich anmerken, daß mich diese Veränderungen schlimmer trafen als manche bis dahin erlebten Formen des sogenannten »Kulturschocks« in meinem »Wandern zwischen zwei Welten« und Kulturen.



Die Trobriand Inseln

(Senft 1992a, S. 68)

Von daher war ich ausgesprochen verblüfft, in der Ausgabe des National Geographic Magazine vom Juli 1992 einen Bericht des Bestseller-Autors Paul Theroux zu lesen, in dem dieser nach seinem ersten und einzigen Kurzaufenthalt auf den Trobriands im Jahr zuvor behauptete, daß sich das Leben auf den Inseln kaum geändert hätte. Selbst den Missionaren sei es nicht gelungen, die alten Lebensweisen und Traditionen der Trobriander zu verwestlichen (Theroux 1992a, 1993). In diesem Artikel, der im übrigen 1993 auch im Magazin »Geo« in deutscher Fassung erschienen ist, behauptet Theroux aber auch, daß die Trobriander Yams nur zu Festen essen würden, daß die Geburtsrate auf den Trobriands relativ niedrig sei, und daß während der Erntefeiern sexuelle Promiskuität auch bei Verheirateten gang und gäbe sei. Diese Behauptungen sind für jeden, der sich nur ein wenig mit der Kultur der Trobriander vertraut gemacht hat, so offensichtlich falsch<sup>1</sup>, daß man sich natürlich fragen muß, wie es denn mit dem Wahrheitsgehalt der Aussagen dieses vielgelesenen Reiseschriftstellers im Zusammenhang mit der Einwirkung der Mission auf die Kultur der Trobriander bestellt ist.

Während meines Aufenthaltes auf den Trobriand-Inseln im August 1992 – einen Monat nach Erscheinen des gerade erwähnten Artikels von Theroux –

feierte die »Methodist Church« ihr 100jähriges Missionsjubiläum im Rahmen einer Synode, die in Oyabia abgehalten wurde. Dieses noch nicht allzu lang zurückliegende Ereignis scheint mir ein weiterer guter Anlaß dafür zu sein, im folgenden die Frage zu diskutieren, welche Auswirkungen christliche Missionsarbeit auf den Trobriand-Inseln in Papua-Neuguinea auf die gesellschaftliche Organisation, auf Rituale, auf traditionelle Glaubensvorstellungen und auf die Sprache der Trobriander hatte und weiterhin haben wird.

Nach einem kurzen Abriss zur Geschichte der Mission auf Trobriand beschreibe ich zuerst den Wandel der gesellschaftlichen Organisation der Trobriander. Zunächst werden dabei Tendenzen eines Wandels von einer matrilinearen zu einer patrilinearen Gesellschaft diskutiert. Daran schließt sich ein Überblick über die von den Missionaren veränderten Moralvorstellungen an, die neben der Kleidung vor allem auch Spiele, Tänze und sprachliches Verhalten betreffen. Danach wird dargestellt, wie sich der Missionar gegen den Magier durchsetzt und dessen vormalige gesellschaftliche Schlüsselposition vor allem im Zusammenhang mit bestimmten Ritualen erobert. Schließlich beschreibe ich die Auswirkungen, die die christliche Missionsarbeit auf die überlieferten Glaubensvorstellungen der Trobriander haben.

Dabei soll jeweils auch verdeutlicht werden, daß mit dem Kulturwandel untrennbar ein Sprachwandel einhergeht, der nicht nur Auswirkungen auf die Grammatik der Sprache, sondern vor allem auch – fatale – Auswirkungen auf das mündlich überlieferte kulturelle Erbe und damit auf die kulturelle Identität der Trobriander hat. Mit Veränderungen der Sprache ist immer eine Veränderung des Weltbildes ihrer Sprecher verbunden.

Zum Schluß meines Beitrages möchte ich versuchen, die Rolle des Sprach- und Kulturwandels und die Verantwortung der Mission – aber auch die hier ebenfalls bedeutende Rolle der Wissenschaft einerseits und die Rolle des Tourismus andererseits – so objektiv wie möglich einzuschätzen.

Betrachten wir aber im folgenden zunächst einmal, wie sich die Missionsarbeit auf den Trobriands entwickelt hat.

### **Zur Geschichte der Missionen auf den Trobriand-Inseln**

Schon 1848 versuchten Missionare, ihre Arbeit im Gebiet des heutigen Papua-Neuguinea aufzunehmen. Nach einem 1855 schnell gescheiterten Versuch der italienischen P.I.M.E. (Pontificia Instituto Missioni Estere) Missionare, eine Station auf den Woodlark-Inseln aufzubauen – »Kannibalen« machten den Missionar John Mazzucconi zum »Märtyrer« seiner Kirche – erkundete 1871 Samuel McFarlane von der London Mission Society bessere Möglichkeiten zur Missionierung der Inselbewohner innerhalb der heutigen Milne-Bay-Provinz, zu der auch die Trobriand-Inseln gehören. 1891 rief der erste Gouverneur der britischen Kolonie, Sir William MacGregor, die Methodist Church auf, in diesem Gebiet missionarisch tätig zu werden. William Bromilow war der erste Missionar, der gemeinsam mit seinen Helfern aus Fiji und Tonga von der Insel Dobu aus diese Arbeit begann. Knapp



Ein Blick in ein Klassenzimmer auf Trobriand

(Foto: B. u. G. Senft)

10 Jahre nach der politisch/kolonialistischen Eingliederung der Trobriand-Inseln in die britische Kolonie errichtete 1892 das »Overseas Mission Department« der »Methodist Church« die erste evangelische Missionsstation – hauptsächlich mit Fiji-Insulanern als Missionaren – im Dorf Oyabia auf Kiriwina, auf der größten Insel der Trobriands (vgl. Wagner, Reiner 1987, S. 32f.).

1937 kamen römisch-katholische Missionare der »Society of Missionaries of the Sacred Heart (M.S.C.)« aus Australien auf die Inseln und errichteten ebenfalls auf Kiriwina die Missionsstationen Gusaweta und später dann Wapipi. Der erste M.S.C. Missionar war Bernard Baldwin. 1988 übertrug der katholische Bischof aus kirchenpolitischen Gründen die Missionsstationen auf den Trobriands italienischen Missionaren der P.I.M.E. Missionsgesellschaft (McGhee 1982).

Ende der 70er Jahre kamen die ersten Missionare der Church of the Seventh Day Adventists auf die Inseln; bisher haben sie allerdings kaum Einfluß gewinnen können.

Die evangelische Kirche stellt bis heute die größte christliche Gemeinde auf den Trobriands. Alle ihre Pfarrer sind Papua-Neuguineenser, und jedes Dorf mit einer lutherisch-methodistischen Kirche hat zumindest einen örtlichen Dorfpfarrer, einen sogenannten »*misinari*«. Die katholische Kirche hat ebenfalls in ihren Gemeinden eine Reihe von Katecheten herangebildet; sie werden ebenfalls *misinari* genannt.

Die evangelischen *misinari* sind in aller Regel Leute, die in der streng hierarchisch gegliederten Gesellschaft der Trobriander sozial aufsteigen wollen (Malinowski 1929; 1935; Powell 1957; Senft 1992b; Weiner 1976; 1988). Die zukünftigen *misinari* besuchen für einige Monate ein Missionskolleg, an dem sie im Lesen und Schreiben des Englischen und in der Auslegung des Neuen Testaments unterrichtet werden. Das Neue Testament liegt in einer von der Dobu-Sprache stark gefärbten Übersetzung (Lawton 1979) in das Kilivila – die Sprache der Trobriander – vor. Als in Missionsschulen ausgebildete Laienpriester, Katecheten oder Diakone gewinnen die *misinari* durch ihre damit gefestigte Verbundenheit mit den einflußreichen Missionen Sozialprestige. Sozialprestige bedeutet in der trobriandischen Gesellschaft immer auch politischen Einfluß. Wie sich dieser politische Einfluß einer Gruppe von sozialen Aufsteigern auf den Trobriands gesellschaftlich auswirkt, will ich im folgenden kurz beschreiben.

## Mission, Kultur- und Sprachwandel

### *Mission, Macht und gesellschaftliche Organisation*

Die trobriandische Gesellschaft ist – wie gesagt – stark sozial geschichtet. Die Trobriander werden in mütterlicher Linie in vier verschiedene Clane mit unterschiedlicher sozialer Gewichtung eingeboren. Diese Clane selbst sind wiederum in eine Reihe von verschiedenen Subclanen untergliedert. Höchste politische Macht ist nur den Mitgliedern des angesehensten Subclans im

höchstrangigen Clan zugänglich. Natürlich gibt es auch andere Möglichkeiten, um in dieser Gesellschaft Status zu gewinnen – sei es beispielsweise dadurch, daß man ein hervorragender Redner ist, oder sei es dadurch, daß man ein guter Schnitzer oder ein erfolgreicher Magier ist. Aber trotzdem muß man festhalten, daß im Vergleich zur Bedeutung von angeborenem Rang diese Alternativen des Status-Gewinns zweitrangig bleiben. Bis vor kurzem hatten Mitglieder der beiden niederrangigen Clane kaum eine Chance, politischen Status, Einfluß und damit Macht zu gewinnen, es sei denn, sie konnten über ihnen von Angehörigen anderer Clane (wie z. B. von ihren Vätern) geschenkte spezielle Formen von Magie verfügen.

Von daher ist es nicht verwunderlich, daß sich gerade die Angehörigen dieser beiden Clane und da vor allem Leute ohne besondere magische Kenntnisse in der Missionsarbeit der Kirchen engagierten, nachdem sich spätestens nach der Unabhängigkeit von Papua-Neuguinea abzeichnete, daß der Einfluß der christlichen Kirchen auf den Trobriands – vor allem aufgrund ihrer Funktion als Schulträger – zunehmen würde. Die nun allmählich wachsende politische Macht der Kirche garantierte den *misinari* Rang und damit politischen Einfluß. Daß dem inzwischen in der Tat so ist, zeigt die ritualisierte Grußformel, mit der heute öffentliche Reden eröffnet werden. Hier werden die *misinari* – eine immer noch relativ junge Gruppe sozialer Aufsteiger – direkt nach den »Häuptlingen« – den »chiefs« – und vor den übrigen Dorfbewohnern angesprochen<sup>2</sup>. Anhand dieser Grußformel ist aber auch abzulesen, daß es die *misinari* geschafft haben, den Magier als den traditionell direkt auf den »chief« folgenden Repräsentanten sozialer Macht und Kontrolle zu verdrängen.

Schon Malinowski wies darauf hin, daß in Gesellschaften wie der auf Trobriand die Magier als Bewahrer traditioneller Machtverhältnisse, als Repräsentanten von altem Recht und alter Ordnung die direkten Gegenspieler für Kolonisatoren und Missionare sein müssen – vor allem bei deren Bestreben, in dieser Gesellschaft neue Moralvorstellungen und neue Gesetze für das soziale Miteinander zu etablieren. Daß es dabei zu einem Machtvakuum zwischen beiden Gruppen kommen kann, in deren Folge anarchische Zustände letztlich sogar zur Zerstörung von Kultur und Identität der Ethnie führen können, war ihm dabei klar (vgl. Malinowski 1926). Um Rang – und damit Macht – zu erwerben, blieb den Missionaren auf Trobriand (und anderswo) aber gar nichts anderes übrig, als zu versuchen, die Kultur zu verändern. Dabei mußten sie zuerst die Magier mit ihrer Weltanschauung und ihrem Kulturmodell ausschalten, zumindest aber neutralisieren. Aufgrund der Machtverhältnisse konnten sie dabei nicht direkt gegen die Magier vorgehen, sondern sie mußten versuchen, zunächst die sozialen Standards und Werte zu untergraben, die die Magier repräsentierten und zu bewahren versuchten.

Hier stellte (und stellt) sich den Missionaren aber ein grundsätzliches Problem: Wie sollen sie einer matrilinearen Gesellschaft, in der der Vater als nicht mit seinen Kindern verwandt gilt, begreifbar machen, daß Jesus Christus der Sohn Gott-Vaters ist?<sup>3</sup> Dieses Problem scheint aber bald gelöst zu

sein – ein für allemal (vgl. Senft 1992a, S. 74f.). Seit der Eröffnung von Schulen in staatlicher und vor allem in kirchlicher Trägerschaft, besonders seit der Eröffnung der staatlichen »Kiriwina High School« in Losuia Ende der 70er Jahre können Kinder auf den Trobriands die Möglichkeit nutzen, eine gute Schulbildung zu erhalten.

Um die weiterführende Schule in Losuia besuchen zu können, muß allerdings Schulgeld bezahlt werden – und dieses Schulgeld wird vom Vater des Schulkindes gefordert. Wir haben aber gerade festgestellt, daß die Trobriander in einer matrilinearen Gesellschaft leben, in der die Väter nicht mit ihren Kindern verwandt sind. Investieren Väter auf Trobriand in ihre eigenen Kinder – und nicht in die Kinder ihrer Schwester, ihre eigentlichen Verwandten –, dann investieren sie in die mütterliche Linie ihrer leiblichen Kinder. Schon 1983 konnte ich beobachten, daß einige Schulkinder die Namen ihrer Väter als ihre eigenen Nachnamen angegeben hatten – so, wie das übrigens auch von anderen Provinzen Papua-Neuguineas bekannt ist. Inzwischen hat sich dieser Brauch eingebürgert. Auf den Trobriands waren aber Eigennamen bisher Clan-Besitz, mit dessen Hilfe man alle Trobriander sofort ihrem jeweiligen Clan zuordnen konnte. Nennen die Schulkinder auf Trobriand nun ihren Eigennamen (aus der Linie ihrer Mutter) zusammen mit einem Nachnamen, der eigentlich der Name ihres Vaters ist (und damit der Linie der Mutter ihres Vaters gehört), dann kann das zu einiger Verwirrung bei der Identifizierung der Clanzugehörigkeit dieser Kinder führen. Plötzlich erhält die Linie der Mutter des Vaters den gleichen Status wie die Linie der Mutter, die Linie der eigentlichen Verwandten. Ich möchte diese Beobachtung als ersten Schritt hin zu einem fundamentalen Wandel des komplexen trobriandischen Verwandtschaftssystems interpretieren, und ich habe den begründeten Verdacht, daß die trobriandische Gesellschaft im Begriff ist, sich von einer matrilinearen hin zu einer patrilinearen Gesellschaft zu entwickeln. Dieser Wandel ist sicherlich vor allem auf eine sich wandelnde ökonomische Situation zurückzuführen. Es besteht aber kein Zweifel, daß dieser Wandel mit dem gesamtgesellschaftlichen Ziel, Papua-Neuguinea zu einem Staatsgebilde mit christlichen Grundwerten zu formen, Hand in Hand geht.

Ein solcher Wandel hat natürlich für die Konstruktion der trobriandischen Gesellschaft weitreichende Konsequenzen. Jede Form des Wandels, die das Verwandtschaftssystem betrifft, hat auch Einfluß auf das System der Verwandtschaftsbegriffe<sup>4</sup>, vor allem aber auf deren Definition, Strukturierung und Bedeutung. So werden die Begriffe zum Verweis auf Verwandte dem politischen Prozeß des sozialen Wandels angepaßt werden müssen. Einerseits ist zu erwarten, daß Begriffe, die auf Verwandte der väterlichen Linie verweisen, erweitert oder gar erst gebildet werden müssen, während andererseits Begriffe, die auf Verwandte der mütterlichen Linie verweisen, mehr und mehr an Komplexität und Bedeutung verlieren. Aber das sind bisher noch Spekulationen aufgrund erster, wenn auch sehr ernsthafter Anzeichen eines kulturellen Wandels.

Es gibt aber noch viele andere Bereiche innerhalb der trobriandischen Gesellschaft, bei denen Formen des Kulturwandels, die von den Kirchen und



*Vor und nach der »Zivilisierung« durch die misinari: Mokopai in seiner traditionellen Kleidung als Vorsteher eines Dorfteiles von Kaduwaga 1983 und in »moderner« Kleidung 1989  
(Foto B. u. G. Senft)*

ihren Missionaren initiiert und gefördert werden, schneller und offenkundiger zu Veränderungen geführt haben – auch wenn sie, zumindest auf den ersten Blick, nicht so spektakulär und dramatisch zu sein scheinen.

In diesem Zusammenhang möchte ich nur auf zwei Beobachtungen hinweisen, die wir schon 1989 bei unserer Rückkehr auf die Inseln machen konnten (vgl. Senft 1992 a&d).

In den Jahren 1982/83 war die überwiegende Mehrheit der Trobriander immer noch traditionell gekleidet: Die Frauen trugen farbenprächtige, aus Bananen- und Pandanusblättern hergestellte »Grasröcke«, und die Männer trugen entweder einen Lendenschurz aus der Rinde der Betelpalme gefertigt und von einer Schnur aus Naturfasern gehalten oder ein knielanges Lendentuch, den sogenannten »lap-lap« oder »sulu« aus bunten Baumwollstoffen, ein Kleidungsstück, das typisch für den gesamten südlichen Pazifik ist. 1989 hatten Röcke, Kleider, Hosen, Turnhosen und andere Shorts vor allem aus Kunstfasern die traditionellen Kleidungsstücke nahezu verdrängt.

Die gleichen Leute, die noch sechs Jahre zuvor voller Stolz die Bequemlichkeit und die gute Anpassung ihrer Kleidung an das tropische Klima gepriesen hatten, zeigten sich uns jetzt noch stolzer in ihren modernen west-

lichen Kleidern: In ihren Kunstfaser-Kleidern schwitzend wiesen sie uns nun vor allem darauf hin, daß sie mit diesen Kleidern jetzt ja viel »anständiger« und »sittsamer« als früher gekleidet seien und damit erst den Standards genügen würden, die ihnen von den *misinari* schon lange »gepredigt« worden seien. Seit 1992 habe ich nur noch Schulkinder und Jugendliche, die die Kirwina High School besuchen, anlässlich des sogenannten »Traditionstages« alle zwei Wochen in der Schule in ihrer traditionellen Kleidung sehen können. Grasrock und Lendenschurz – und damit auch all der andere Körperschmuck, der zusammen mit dieser Kleidung getragen wurde – gehören also inzwischen zu so etwas wie einer eigenen trobriandischen Folklore – vergleichbar – um es überspitzt auf den Punkt zu bringen – mit dem Trachtenschmuck von Teilnehmern an Festumzügen in Oberbayern.

Das Kriterium der »Sittsamkeit« der *misinari* betrifft nun aber keinesfalls nur Frauen, die vorher nur ihren Grasrock trugen, oder Männer, die früher nur mit einem Lendenschurz bekleidet waren – auch Kleinkinder sollen nun nach Möglichkeit immer »anständig« gekleidet sein. Während früher Mädchen bis zu etwa drei Jahren und Jungen auch noch mit fünf Jahren in aller Regel nackt im Dorf, auf der Riffplatte oder im Busch herumspielten, wurden sie und ihre Eltern 1992 von den *misinari*, aber auch von anderen der Kirche nächstehenden Erwachsenen beschimpft und ermahnt, sich »ordentlich« anzuziehen.

Der wachsende politische Einfluß der *misinari* führt hier also zunächst einmal zur Änderung der moralischen Standards in einer Gesellschaft, in der eigentlich schon immer recht strikte Regeln für moralisches Verhalten im gesamtgesellschaftlichen und speziell auch im sexuellen Bereich gegolten haben (vgl.: Malinowski 1929; Stevenson 1896, S. 278, S. 280, S. 284). Inzwischen gelten sowohl Frauen im Grasrock und mit nacktem Oberkörper als auch nackte Kinder in den Augen der *misinari* als »unanständig«.

Mit der neuen Kleidung haben natürlich auch eine ganze Reihe neuer Begriffe und Wörter ihren Einzug in den Wortschatz des Kilivila gefunden. So finden wir z. B. Lehnwörter wie *tara'utusi* »Hosen (trousers)«, *beleta* »Gürtel (belt)« und *dores* »Kleider, Kleidung (dress)«. Diese Lehnwörter haben Auswirkungen auf die Grammatik des Kilivila; darauf will ich aber nicht näher eingehen (vgl. Senft 1992a, b, d), sondern nur darauf hinweisen, daß wir hier augenfällige Belege dafür finden können, daß Kulturwandel immer auch Sprachwandel bedeutet.

Die zweite augenfällige Beobachtung, auf die ich kurz hinweisen möchte, betrifft die Spiele und Tänze der Trobriander. Die *misinari* versuchen, Spiele und Tänze, die in irgendeiner Art und Weise etwas mit dem Bruch von Tabus und mit »unanständiger« und gar »obszöner« Sprache zu tun haben, zu stigmatisieren, zu verbieten und aus dem Alltag auf Trobriand zu verbannen. Dabei ignorieren sie die Tatsache, daß hier in der klar definierten Situation des Spiels und im spielerischen Gebrauch eines bestimmten Vokabulars ein rein im Sprachlichen verbleibender Bruch von Tabus erlaubt wird. In einem solchen Spiel eröffnet sich den Sprechern ein Forum, auf dem sie in klar definierter Form der Kommunikation über etwas sprechen können, »über das



*Boketotu, die Frau eines «misinari», bedeckt schamhaft die Blöße ihres Kindes  
(Foto: B. u. G. Senft)*

man normalerweise nicht spricht«. Solche institutionalisierte und im allgemeinen auch ritualisierte Kommunikationsformen bezeichnet man in der Verhaltensforschung als »Ventilsitten« (Heymer 1977, S. 187). Diese Ventilsitten finden wir – wie in jeder Gesellschaft – auch bei uns (Bornemann 1974; Rühmkorf 1967), denn sie garantieren die Einhaltung der Tabus, die einer Gesellschaft wirklich wichtig sind (vgl. Senft 1986; 1987b; 1991b; 1992a).

Die Art von Zensur, die die *misinari* auf Spiel und Tanz und vor allem auch auf die dazugehörigen Verse ausüben, kann sich auch auf eine Sprachvarietät des Kilivila auswirken, die *Biga Sopa* – »Sprache des Witzes/der Lüge, indirekte Sprache« – genannt wird. Sie ist unter anderem auch die Grundlage für sprachliche Ventilsitten und erfüllt so eine bedeutende Funktion im Alltag auf den Trobriands. Ich werde weiter unten noch einmal auf die hier angesprochenen Formen des von den *misinari* geförderten Wandels im moralischen und im sprachlichen Bereich zurückkommen. Für die mit diesem Abschnitt verfolgten Ziele sollen die angeführten Beispiele genügen.

Zusammenfassend will ich hier festhalten, daß die *misinari*, wenn nicht völlig, so doch zu einem großen Teil dafür verantwortlich sind, daß die soziale Konstruktion der trobriandischen Wirklichkeit im Wandel begriffen ist. Dieser von den *misinari* initiierte und geförderte Wandel hat nicht nur Auswirkungen auf die Sitten, Wertvorstellungen und Ideen der Trobriander, sondern auch auf ihre Sprache und auf andere Merkmale, die bis vor kurzem ihre Gesellschaft in charakteristischer Weise von europäischen (und anderen christlichen) Gesellschaften unterschieden haben.

### *Mission, Magie und Ritual*

Sobald die *misinari* erkannt hatten, daß ihre Versuche, die Magier in Hinblick auf deren Ansehen, Rang, Status und gesellschaftspolitische Macht zu verdrängen, erfolgreich waren, konnten sie dazu übergehen, ihre – wie Malinowski sagte – »natürlichen Feinde« direkt anzugreifen. Seit Malinowskis epochemachenden Arbeiten wissen wir, daß die Trobriander berühmt für ihre Magie sind. Bis vor wenigen Jahren glaubten alle Trobriander, daß sie mit Magie die Natur und Ereignisse in ihrem Leben beeinflussen und sogar kontrollieren können. Sie unterscheiden zwischen Krankheit und Tod herbeiführender Magie, Schönheits- und Liebesmagie, Fruchtbarkeitsmagie und empfängnisverhütender Magie, Magie zum Bau eines schnellen, seetüchtigen Kanus, Gartenmagie, Wettermagie und Schutzmagie gegen Hexen und Haie. Für all diese Formen der Magie gibt es Spezialisten, die ihre Formeln in aller Regel als persönlichen Besitz geheimhalten und nur an Auserwählte vererben. 1983 schenkten mir drei Männer Teile ihrer Magie. Von Kilagola, dem Häuptling von Tauwema, erhielt ich die Kanumagie, von Weyei die Wettermagie (Senft 1985a) und von Vaka'ila die Gartenmagie. Ich war über diese Zeichen persönlicher Sympathie und großen Vertrauens sehr stolz. Nur sechs Jahre später aber boten zwölf Frauen und Männer im Dorf meiner Frau und mir ihr magisches Wissen für Geld oder im Tausch gegen Tabak an. Offenbar war inzwischen der Ausverkauf von Magie angesagt.

1992 hatte sich die Situation noch verschärft: Auch den wenigen Touristen, die auf die Insel Kaile'una kamen, wurden magische Formeln zum Kauf angeboten. Diese Entwicklung ist wohl ein klares Indiz dafür, daß Magie ihre Bedeutung für die Trobriander verliert. Viele Erwachsene geben ihr magisches Wissen nicht mehr an Erben weiter – und die junge Generation scheint relativ leicht auf die langwierige Lehrzeit, in der Formeln und Verhaltensmaßregeln gelernt werden mußten, verzichten zu können (vgl. Senft 1992a, S. 80f.).

Noch vor zehn Jahren lebten die missionierten Christen auf Trobriand in einer interessanten Form von Synkretismus: Traditionelle Glaubensvorstellungen (Malinowski 1974) waren mit christlicher Lehre zu einer eigenen Form »christlicher« Religion vermischt. Aber schon 1989 hatte sich die Lage geändert. Der Glaube an Magie wurde und wird von den *misinari* nicht direkt als »heidnisch« verdammt – sie verfolgen eine weitaus subtilere Strategie in ihrem Kampf gegen das von ihnen als »alte Heiden-Rituale« angesehene Brauchtum. Die *misinari* betonen, daß es in der heutigen Zeit zwei Wege gibt, um als Trobriander sein Leben zu führen: Entweder man geht den traditionellen Weg mit dem Glauben an Magie und an ein ewiges Leben der Totengeister im unterirdischen »Paradies« auf der Insel Tuma, oder man geht den Weg des Christentums, einen Weg, der für die *misinari* von Jesus Christus vorgelebt und im Neuen Testament aufgezeichnet ist. Es versteht sich dabei aber von selbst, daß sich beide Wege gegenseitig ausschließen. Neben den Mitgliedern der unteren Clane sind es hauptsächlich Frauen, die sich die pro-christlichen Argumente der *misinari* zu eigen machen. Diese Entwicklung führt zu starken Spannungen innerhalb vieler Familien – besonders aber dort, wo die Ehemänner frommer Frauen Experten für bestimmte Formen von Magie sind. Magie verliert also an Bedeutung. Der Verlust des Glaubens an die Kraft des magischen Wortes führt aber auch zum Verlust der Überzeugung, mithilfe der Magie die Natur und das Leben meistern zu können. So entsteht ein rituelles und politisches Machtvakuum, das die *misinari* eifrig mit solchen Alternativen zu füllen versuchen, die ihren Zielen und Zwecken nützen (Senft 1992a, S. 79f.). Die rituelle und politische Macht des Magiers wird damit durch die rituelle und politische Macht des Priesters allmählich verdrängt und schließlich ersetzt.

Diese Entwicklung wirkt sich natürlich auf alle Aktivitäten aus, in denen bislang Magie und magische Rituale eine Rolle gespielt haben. Ich habe weiter oben schon auf den von den *misinari* initiierten Wandel im Bereich der Moralvorstellungen hingewiesen. Der Wandel der moralischen Werte erstreckt sich natürlich auch – ganz im Sinne der *misinari* – auf die Sexualmoral. Zusammen mit der Verdrängung von Magie und magischem Wissen können nun gerade auf diesem Gebiet zu beobachtende Änderungen im Verhalten fatale Folgen für das Leben der Trobriander haben. Bis vor kurzem erbat und erhandelten sich junge Mädchen im gebärfähigen Alter von erfahrenen Heilkundigen einen Trank, der aus bestimmten Kräutern gebraut und mit besonderen magischen Formeln besprochen war. Dieser Trank machte sie – je nach Dosierung – für eine bestimmte Zeit unfruchtbar. Falschverstandene sogenannte »christlich-ethische« Maximen der *misinari* im Zusammen-

hang mit Geburtenkontrolle und der Verlust des Glaubens an die Wirkung des (traditionellen) magischen Wortes haben nun in den letzten Jahren dazu geführt, daß auf den Trobriands eine Bevölkerungsexplosion zu beobachten ist. Dieses Anwachsen der Bevölkerung hat zur Folge, daß der an sich schon nur begrenzte Raum, der zum Anbau von Lebensmitteln zur Verfügung steht, immer intensiver genutzt werden muß. Die Trobriander sind Gartenbauer, die ihre Gartenflächen dem Busch durch Brandrodung abgewinnen. In früheren Jahren wurde eine gerodete Fläche etwa zwei Jahre lang genutzt, und dann lag sie 5 bis 6 Jahre lang brach. Vor der nächsten Brandrodung der gleichen Fläche hatte der Busch wieder Zeit, dieses Land zurückzuerobern. Inzwischen schrumpft – gezwungenermaßen – die Zeit zwischen zwei Brandrodungen auf ein und derselben Fläche bis auf zwei Jahre. Das hat zum einen zur Folge, daß der Busch mit immer stärkeren Anteilen am tropischen Regenwald zu schrumpfen beginnt, weil immer weniger Pflanzen und Bäume Zeit haben, sich nach einer Brandrodung zu regenerieren; zum anderen werden die Nährstoffe des auf den Koralleninseln ohnehin recht kargen Mutterbodens immer stärker abgebaut. 1991 gab es bereits – seit langer Zeit wieder einmal – eine echte Hungersnot auf den Inseln, bei der besonders in den Dörfern, die keinen Zugang zum Meer und keine Fisch-Rechte haben, viele Leute verhungert sind. Es scheint, als ob sich auch auf den Trobriands der Teufelskreis von Überbevölkerung aufgrund nun fehlender Geburtenregelung über totale Ausbeutung und Zerstörung der Natur hin zu Hungersnöten zumindest in Anfängen abzuzeichnen beginnt.

Neben der das Über-Leben auf einer Insel erst sichernden Aufgabe der Geburtenregelung, die früher heilkundige Magier in der Gesellschaft übernommen hatten, werden auch andere, auf den ersten Blick zwar nicht so existentielle, aber doch für die Gesellschaft der Trobriander einmal charakteristische Aktivitäten von dem von der Mission auf den Inseln initiierten Kulturwandel betroffen. Eine dieser Aktivitäten betrifft den Bau der großen »*masawa*«-Auslegerkanus (vgl. Senft 1992a, S. 75 f.). Zur Konstruktion dieser Kanus bedurfte es einer Vielzahl von Spezialisten, die immer auch mit ihren magischen Kenntnissen als Spezialisten ausgewiesen waren. Beginn, Dauer und Ende der Arbeit solcher Spezialisten war beim Fortschreiten des Kanubaus immer auch von strikten Verhaltensregeln und einer Reihe von verschiedenen Ritualen geprägt. Von daher war der Bau eines Kanus – wenn auch von seinem zukünftigen Besitzer erst initiiert – immer auch ein soziales Ereignis (Malinowski 1922, S. 113 ff), in dem das soziale Netz einer Dorfgemeinschaft stets auf seine Funktionsfähigkeit hin überprüft wurde. Der Bau eines *masawa*-Kanus war nur in Gemeinschaftsarbeit von kooperationsbereiten Experten möglich, und dem zukünftigen Kanubesitzer fiel dabei die Aufgabe zu, mit großzügigen Gaben und Festen, bei denen er Lebensmittel – vor allem Yams, Taro, Süßkartoffeln, Fisch, Zuckerrohr und Betelnüsse – verteilen mußte, für eine gute Arbeitsatmosphäre zu sorgen. Vor allem die Verteilfeste gehörten dabei zu den hervorragenden Ereignissen im Alltag der Insulaner – und gerade sie bezogen nicht nur die Kanubauer, sondern die Bewohner eines Dorfteils oder gar die ganze Dorfgemeinschaft mit ein. 1983



Eines der letzten »masawa«-Kanus von Tauwema

(Foto: B. u. G. Senft)

gab es im Dorf Tauwema noch acht *masawa*-Kanus und zwei weitere dieser Kanus waren im Bau. 1989 war die Zahl dieser Kanus auf zwei geschrumpft, und heute kennen nur noch vier Männer im Dorf die Rituale und Zeremonien, die beim Bau dieser beeindruckenden Kanus zu beachten sind. Diese vier Männer haben nicht mehr die Absicht, ein solches Kanu zu bauen bzw. bauen zu lassen, und sie wissen auch nicht, wem (außer dem Feldforscher und seinem Tonband) sie ihr Wissen um den rituell korrekten Bau eines *masawa* weitergeben sollen. Das *masawa*-Kanu ist inzwischen von den weniger aufwendig gebauten *ligataya*- und den kleinen *kemolu*-Kanus (vgl. Malinowski 1922, plates 21 & 23; Malinowski 1929, plates 68, 80, 81) verdrängt worden – und es ist absehbar, daß diese Kanus, die mit einem Minimum an rituellem Wissen gebaut werden können, bald durch Aluminium- oder Fiberglas-Dinghis mit Außenbordmotoren ersetzt werden.

Dieser Wandel hat nicht nur den Verlust alter Technologien zur Folge, sondern er bringt auch einen Verlust an sozialer Interaktion mit sich. Soziale Ereignisse wie die, die den Bau eines großen Kanus begleiteten, hatten mit der Stärkung des Gemeinschaftsgefühls in der sozialen Gruppe eine entscheidende bandstiftende und bandfestigende Funktion (Senft 1987b). Die einzigen sozialen Ereignisse, die diese wichtigen sozialen Funktionen übernehmen könnten, sind auf den Trobriands heutzutage Gebetsgemeinschaften, gemeinschaftliches Absingen christlicher Hymnen auf dem Dorfplatz und Treffen mit *misinari* und christlichen Frauenbünden aus anderen Dör-

fern, die von den *misinari* des gastgebenden Dorfes so organisiert werden, daß ihre gesamte Dorfgemeinschaft in Lebensmittel-Verteilfeste und in ein gemeinsames Mahl miteinbezogen wird (vgl. Senft 1987a).

Mit dem Verlust an Technologien wie dem Kanubau ist natürlich auch der Verlust des entsprechenden Spezialwortschatzes verbunden (vgl. Senft 1992a, S. 78). Da alle Experten bei ihrer Arbeit auch auf die Macht des magischen Wortes vertrauten, bedeutet der Verlust ihres technologischen Wissens letztlich natürlich auch den Verlust ihres magischen Wissens. So kommt es zum Verschwinden eines speziellen Sprachregisters, der komplexen Varietät der Sprache der magischen Formeln. Ich werde weiter unten darauf noch einmal zurückkommen. Hier möchte ich aber noch auf eine andere Beobachtung hinweisen. Die traditionellen Verteilfeste waren immer auch Ereignisse, bei denen öffentliche Reden gehalten wurden. Je nach Anlaß erforderten diese Reden auch bestimmte sprachliche Formen, vor allem aber der jeweiligen Situation angepaßte und entsprechende verbale Stilmittel. Mit dem Verschwinden solcher sozialen Ereignisse wird auch die Bandbreite sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten immer weiter eingeschränkt. Es ist offensichtlich, daß die kirchlichen Aktivitäten, die inzwischen zum Sozialereignis geworden sind, mit ihrer Verankerung in der Mission anderen Formen der sprachlichen Kommunikation verpflichtet sind als die traditionellen Feiern, Feste und Zeremonien.

Mit diesen Beispielen des von der Mission (mit-) initiierten Kulturwandels, der eher profane Bereiche des Alltags auf den Trobriands betrifft, will ich es hier bewenden lassen. Im folgenden will ich noch kurz etwas zu dem Kulturwandel sagen, der die eigenständige trobriandische Lehre von den letzten Dingen und Formen ihrer mündlichen Überlieferung betrifft.

#### *Christliche und trobriandische Eschatologie – Zwei »Lehren von den letzten Dingen«*

Auf die Tatsache, daß es den Missionaren gelungen ist, die Bedeutung der Magie innerhalb der trobriandischen Gesellschaft erheblich zu mindern, habe ich verwiesen. Es ist absehbar, daß dieser Bedeutungsverlust zum Verlust der Magie selbst führen wird. Damit geht der Gesellschaft aber nicht nur eine »Textsorte« und ein Sprachregister verloren, sondern dieser Wandel in der Einschätzung des Konzepts »Magie« kann auf längere Sicht auch Auswirkungen auf ein weiteres Register des Kilivila haben, das die Trobriander *Biga Tommwaya* (Die Sprache der Alten) oder *Biga Baloma* (Die Sprache der Totengeister) nennen. Diese alttümliche Sprachvarietät wurde 1983 noch manchmal in der Alltagskommunikation als sprachliches Zeichen dafür eingesetzt, daß der Sprecher einen hohen sozialen Status beanspruchen kann. 1989 konnten wir den Gebrauch solcher Sprachformen schon nicht mehr beobachten. Die *Biga Baloma* Varietät wird auch in magischen Formeln gebraucht. Darüber hinaus aber gibt es Lieder, die während der Erntefeiern und bei Trauer Ritualen (Senft 1985b) in der *Biga Baloma* Varietät gesungen werden. Diese Lieder wurden von altersher von einer Generation an die



*Junge Frauen und Mädchen, geschmückt und in traditioneller Kleidung, singen Lieder anlässlich der »milamalua-Festtage« 1983* (Foto: R. v. G. Seif)

andere weitergegeben. Schon 1983 konnte die Mehrheit der Sänger den Inhalt dieser Lieder nicht mehr verstehen. 1989 lebten im Dorf Tauwema nur noch vier Informanten, die diese Lieder aus der *Biga Baloma* Varietät in die Alltagssprache übersetzen konnten. Die Lieder erfüllen zwei Funktionen: Auf der einen Seite begrüßen sie die Totengeister, die dem alten Glauben der Trobriander nach anläßlich der Erntefeiern ihr unterirdisches »Paradies« auf der Insel Tuma verlassen, um ihre alten Dörfer zu besuchen und um zu sehen, ob die Nachgeborenen noch immer in der Lage sind, Yams anzubauen und die Ernte gebührend zu feiern, ohne dabei trotz aller Ausgelassenheit die guten Sitten zu verletzen. Auf der anderen Seite soll das Singen dieser Lieder dem Totengeist eines gerade Verstorbenen und seinen Lieben den Abschied voneinander erleichtern, indem sie in sehr poetischen und meist erotischen Versen auf die zukünftige Existenz des Verstorbenen als Totengeist im »Paradies« auf Tuma verweisen.

Dadurch, daß diese trobriandische Auffassung von den letzten Dingen immer mehr von christlicher Eschatologie verdrängt wird, verlieren diese Lieder natürlich auch ihre Bedeutung für die Trobriander. Obwohl die Lieder auch in absehbarer Zeit wohl noch als wichtiger Bestandteil der Erntefeiern und bei Trauerritualen gesungen werden, deutet doch alles darauf hin, daß es dabei bald keinen Trobriander mehr geben wird, der weiß, was er oder sie da eigentlich singt. Neben dem Verlust einer ganzen Textsorte ist auf Trobriand also bald auch der Verlust einer Sprachvarietät zu beklagen, der bislang unter anderem auch die wichtige Funktion zukam, traditionelle Glaubensvorstellungen weiterzugeben.

Die Aktivitäten der *misinari* haben also direkte Auswirkungen auf charakteristische Formen ritualisierter Sprache. Im allgemeinen kodifiziert eine Gesellschaft in ritualisierter Sprache das Wissen, das sie als grundlegend für die soziale Konstruktion ihrer Wirklichkeit erachtet. Die Stabilität dieser Realität wird andererseits selbst wieder durch diese ritualisierte Sprache mit der ihr eigenen Stabilität abgesichert (Fox 1975, S. 127 & 130). Wenn solche sprachlichen Varietäten von Formen des Sprachwandels erfaßt werden, dann muß vorher bereits ein starker Kulturwandel eingetreten sein. Formen des Sprachwandels in solchen Bereichen haben selbst wiederum bedeutende Konsequenzen für den kulturellen Wandel innerhalb einer Gesellschaft – sie eskalieren letztlich die Dynamik des Wandels.

Zusammenfassend können wir festhalten, daß es zuerst den Missionaren und dann ihren trobriandischen Apologeten, den *misinari*, außerordentlich gut gelungen ist, die Gesellschaft, die sie in den letzten 100 Jahren infiltriert und indoktriniert haben, in ihrem Sinne zu verändern. Die von ihnen (mit) zu verantwortenden Formen des Wandels betreffen nicht nur die profane, alltägliche Welt der Trobriander – das war eine Voraussetzung dafür, selbst Macht zu erlangen –, sondern auch ureigene Glaubensvorstellungen der Trobriander. Dieser Wandel hat dazu geführt, daß die Trobriander nun auf dem Wege sind, neue, europäisch-christlich geprägte Wertesysteme und Glaubensvorstellungen zu übernehmen. Daß dieser Wandel seinen Niederschlag auch in der Sprache findet, ist selbstverständlich – und Sprachwandel stabi-

liert selbst wieder Kulturwandel. Die Missionare haben es (beinahe) geschafft, die trobriandische Magie und Eschatologie durch christliche »Magie« und christliche Religionsvorstellungen zu ersetzen.

### Mit Matthäus 7, 16 & 20 und Johannes 8, 7

Wie schon an anderer Stelle gesagt (Senft 1992d) bin ich mir vollkommen darüber im klaren, daß es einfach ist, »den Missionar« zum Sündenbock für Kulturwandel zu machen, ist es doch sein erklärtes Ziel, die Gesellschaft, in der er arbeitet, zu verändern. Daß er dabei auch versuchen muß, politischen Einfluß und Macht zu gewinnen, versteht sich von selbst (vgl. Stevenson 1896, S. 41; 1892, S. 274).

Wenn wir aber die Veränderungen beklagen, die (nicht nur christliche) Missionare in außereuropäischen und vormals nicht-christlichen Kulturen verursacht haben, dann dürfen wir nicht die historischen Bedingungen vergessen, die erst zum Aktiv-Werden und zu den Aktivitäten der Missionare beigetragen haben: Gerade aus dieser historischen Perspektive läßt es sich ja wohl nicht bezweifeln, daß Mission und Kolonialismus (und seine (früh-) kapitalistischen Interessen) eng miteinander verknüpft sind. Es ist immer der Missionar, der – gewollt oder ungewollt – die Gesellschaft, in der er mit seiner Arbeit beginnt, dem kolonialen Kapitalisten öffnet und zugänglich macht –, und bis heute hängen wir alle mit unserer Ökonomie immer noch von den Märkten ab, die Missionare erst für die frühen Kolonialisten und dann für unsere export-orientierten Ökonomien eröffnet haben.

Schon vor nunmehr fast 100 Jahren war sich Robert Louis Stevenson (vgl. 1987 (1896), S. 41) darüber im klaren, daß der stetig anwachsende Grad, in dem sich eine traditionelle Gesellschaft mit Einflüssen aus europäischen Kulturen konfrontiert sieht, schließlich dazu führen muß, daß man diese Gesellschaft mit und in ihrer kulturellen Identität zunächst als »bedroht« und schließlich als »sterbend« bezeichnen wird.

Für die Konfrontation dieser Kulturen mit Vorstellungen, Werten und Gütern europäischer Kulturen ist heute nicht nur der Missionar verantwortlich, sondern vor allem auch der Tourist<sup>5</sup> und sogar der Wissenschaftler, der z. B. die Sprache und Kultur solcher Gesellschaften erforschen und dokumentieren will.

Im Augenblick gibt es innerhalb der Sprachwissenschaft starke Bestrebungen, endlich vom Sterben bedrohte Sprachen zumindest zu dokumentieren. Jeder in der Feldforschung erfahrene Linguist weiß, daß dieses Ziel auch die Dokumentation der Kulturen mit einschließen muß, in der diese Sprachen gesprochen werden. In aller Regel ist aber der Sprachwissenschaftler und/oder Völkerkundler, der in diesen Kulturen arbeiten will, auf die Zusammenarbeit mit der Mission angewiesen – denn auch hier ist es wiederum der Missionar, der oft als einziger dazu in der Lage ist, dem Wissenschaftler die jeweilige Gesellschaft und Kultur zu öffnen und zugänglich zu machen!

Es sollte klar sein, daß wir es uns nach wie vor einfach zu leicht machen, wenn wir die ganze Verantwortung für den Sprach- und Kulturwandel in solchen traditionellen Gesellschaften nur dem jeweiligen Missionar aufbürden wollen. Wir sind mehr oder weniger alle dafür verantwortlich, was heute in der Welt geschieht – und die Zeiten sind endgültig vorbei, in denen man behaupten konnte, man habe ja von nichts gewußt. . .

Zur »Ehrenrettung« vieler Missionare möchte ich hier auch anmerken, daß nahezu alle Missionare, die ich bisher in Papua-Neuguinea kennengelernt habe, sich vollkommen der Tatsache bewußt sind, daß Menschen, deren Kultur zerstört wurde und denen man ihre kulturelle Identität genommen hat, nicht so ohne weiteres zu Mitgliedern einer christlichen Gemeinde bekehrt werden können. In meinem Verständnis von »Christentum« muß jede Gemeinschaft, die von sich behauptet, christlich zu sein, aus Individuen bestehen, die tief in ihrer jeweiligen Kultur verankert sind, denn das ist Voraussetzung dafür, auch im Glauben verankert sein zu können.

Das Verschwinden der Vielfalt menschlicher Kulturen betrifft letztlich unsere gesamte Spezies. Deshalb müssen wir bald eine Antwort auf die Frage »Was tun?« finden. . . Simple, nur auf den Beifall der Masse schielende, uninformierte und romantizierende Artikel wie der, den Paul Theroux im National Geographic Magazine veröffentlicht hat – wohl auch mit der Intention, den Verkauf seines letzten Buches (Theroux 1992b) zu beleben – helfen uns dabei leider nicht<sup>6</sup>. Die Tage des »Edlen Wilden« sind nicht gezählt, sie sind längst vorbei. . .

## Anmerkungen

\* Dieser Aufsatz basiert auf 23 Monaten Feldforschung auf den Trobriand-Inseln in den Jahren 1982/83, 1989, 1992 und 1993. Er greift sehr stark auf Ausführungen zurück, die ich in ähnlicher Form schon in englischer Sprache veröffentlicht und vorgetragen habe (Senft: 1992 a&d). Ich möchte der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Max-Planck-Gesellschaft für ihre Unterstützung meiner Feldforschung danken. Dank gebührt auch den National- und Provinzregierungen in Papua-Neuguinea und dem Institute for PNG Studies für die Gewährung meiner Forschungserlaubnis. Am meisten Dank schulde ich den Trobriand-Insulanern, vor allem den Einwohnern von Tauwema für ihre Gastfreundschaft und ihre geduldige Zusammenarbeit. Schließlich möchte ich mich auch bei den australischen M.S.C. Missionaren und Missionsschwestern (auf den Trobriands, in Alotau and Hagita) und bei den P.I.M.E. Missionaren für ihre Gastfreundschaft und ihre Bereitschaft zu kontroversen Diskussionen bedanken.

1 Im Prinzip kann ich nur geringe Unterschiede hinsichtlich stilistischer Qualitäten feststellen, wenn ich Theroux Artikel über die Trobriands vergleiche mit anderen »Reporten« wie z. B. Isabella Trees Artikel im Evening Standard vom 11. 11. 1992 (S. 21–22) mit dem vielsagenden Titel »Yam bam, thank you, ma'am«, R. Bakers Bericht über die »freie Liebe« auf den Trobriands (1983, Freie Liebe. Rastatt Moewig), M. Oertls Story aus dem Jahre 1985 »Was soll aus den »Inseln der Liebe« werden?« in PM Peter Mossleitners interessantes Magazin, 11, S. 114–120, 122, 125, H. Ludwigs Report »Inseln der freien Liebe« in abenteuer & reisen, 1987, 1, S. 58–64, U. Pittroffs Story »eine Insel für die Liebe« in cosmopolitan, 1990, 6, S. 212–214 & 218–222, etc., etc. . . Diese Kritik gilt zum einen auch für M. Oertls Kommentar »Von den Trobriandern lernen« zur 1993 in »Geo« abgedruckten, gekürzten deutschen Fassung von

- Theroux National Geographic Artikel und den dort (S. 48 f.) von Oertl angeführten Aussagen zu den Trobriandern und zum anderen für die Kapitel über die Trobriands in Theroux Reisebericht »The Happy Isles of Oceania – Paddling the Pacific« (Theroux: 1992b, S. 129–195). Hierzu sei noch angemerkt, daß jeder, der halbwegs über die allgemeine politische Situation der »Isles of Oceania« informiert ist, Schwierigkeiten mit dem Titel dieser Publikation haben wird – ist er wirklich ironisch oder gar satirisch gemeint...?
- 2 Die Begrüßungsformel lautet: *Agutoki kweguyau, agutoki misinari, agutoki tommota*...; sie kann übersetzt werden als »Ehrenwerte ›chiefs‹, sehr geehrte Kirchenführer, liebe Leute von (Name des Dorfes)« (Senft 1986, S. 185). Zur Rolle der *misinari* in Tauwema vgl. Senft (1987a; 1991a; 1992a, b, c).
  - 3 Hier hatten die katholischen Missionare eine bessere Position als ihre evangelischen Kollegen: sie konnten auf Maria, auf die heilige Mutter von Jesus Christus verweisen!
  - 4 Einer der wirklich dramatischen Fälle von Sprachwandel betrifft die Verdrängung der Verwandtschaftsbezeichnungen *inagu* (meine Mutter) und *tamagu* (mein Vater) durch die (englischen Lehn-) Wörter »Mama« und »Papa«.
  - 5 Ich will hier – nicht zuletzt auch aus Gründen des Geschmacks – nicht näher auf viele äußerst üble Auswüchse des Tourismus in traditionellen Kulturen eingehen. Es ist bitter vor dem Hintergrund des internationalen »Sextourismus« feststellen zu müssen, daß den Trobriand-Inseln das *epitheton ornans* »Inseln der Liebe« bisher nur geschadet hat... Vgl. dazu auch die Anmerkung 1 oben.
  - 6 Ich kann mich kaum des Eindrucks erwehren, daß Bücher wie das von Theroux einfach nur Beispiele für eine andere Art von traditionell europäischer (in diesem Fall: amerikanischer) Ausbeutung des »Süde«-Mythos sind. Dieser Mythos hatte übrigens schon immer fatale Auswirkungen für die davon betroffenen Völker und ihre Kulturen.

## Literatur

- Bornemann, E. (1974):** Die Umwelt des Kindes im Spiegel seiner ›verbotenen‹ Lieder, Reime, Verse und Rätsel. Olten: Walter.
- Fox, J. (1975):** On Binary Categories and Primary Symbols. Some Rotinese Perspectives. In: Willis, R. (Hg.), The Interpretation of Symbolism. London: Malaby Press. S. 99–132.
- Heymer, A. (1977):** Vocabulaire Ethologique – allemand – anglais – français. Berlin: Parey; Paris: Presses Universitaires de France.
- Lawton, R. (1979):** Bulogala Bwaina. Port Moresby: The Bible Society of Papua New Guinea.
- Malinowski, B. (1922):** Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. London: Routledge and Kegan Paul (= 1978).
- Malinowski, B. (1926):** Crime and Custom in Savage Society. London: Kegan Paul, Trench, Trubner. (= 1984. Westport: Greenwood Press).
- Malinowski, B. (1929):** The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia. London: Routledge and Kegan Paul (= 1987).
- Malinowski, B. (1935):** Coral Gardens and Their Magic. 2 Vols. London: Allen & Unwin.
- Malinowski, B. (1974):** Magic, Science and Religion and Other Essays. London: Souvenir Press.
- McGhee, K. (1982):** First Fifty Years: Australian MSC Missions in Eastern Papua. Private Circulation. Sideia, Wewak: Wirui Press.
- Metallana Bermudez, J. J. (1974):** Ministerio de Defensa Nacional Comision Especial de Reconocimiento y Verificacion. In: Antropologia Bulletin 15, Vol 4, 1976, Universidad de Antioquia, Medellin (zitiert nach Hvalkhof, S., Aaby, P. (Hg.), (1980): Ist Gott Amerikaner? Bornheim-Merten: Lamuv. S. 42).
- Powell, H. A. (1957):** An Analysis of Present Day Social Structure in the Trobriand Islands. Unpublished PH.D.-thesis, University of London.
- Rühmkorf, P. (1967):** Über das Volksvermögen. Exkurse in den literarischen Untergrund. Reinbek: Rowohlt.
- Senft, B., Senft, G. (1986):** Ninikula – Fadenspiele auf den Trobriand-Inseln, Papua Neuguinea.

- In: Baessler Archiv, Beiträge zur Völkerkunde NF 34, S. 93–235.
- Senft, G. (1985a):** Weyes Wettermagie – eine ethnolinguistische Untersuchung von fünf wettermagischen Formeln eines Wettermagiers auf den Trobriand Inseln. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 10, Heft 1, S. 67–90, Heft 2, Erratum.
- Senft, G. (1985b):** Trauer auf Trobriand – eine ethnologisch-linguistische Fallstudie. In: *Anthropos* 80, S. 471–492.
- Senft, G. (1986):** Kilivila – The Language of the Trobriand Islanders. Berlin, New York, Amsterdam: Mouton de Gruyter.
- Senft, G. (1987a):** Nanam'sa Bwena – Gutes Denken. Eine ethno-linguistische Fallstudie über eine Dorfversammlung auf den Trobriand Inseln. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 112, S. 181–222.
- Senft, G. (1987b):** Rituelle Kommunikation auf den Trobriand Inseln. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 65, S. 105–130.
- Senft, G. (1991a):** Mahnreden auf den Trobriand Inseln – Eine Fallstudie. In: Flader, D. (Hg.): *Verbale Interaktion – Studien zur Empirie und Methodologie der Pragmatik*. Stuttgart: J. B. Metzler. S. 27–49.
- Senft, G. (1991b):** Prolegomena to the Pragmatics of »Situational Intentional« Varieties in Kilivila Language. In: Verschueren, J. (Hg.): *Levels of Linguistic Adaptation. Selected Papers from the 1987 International Pragmatics Conference. Part II*. Amsterdam: John Benjamins. S. 235–248.
- Senft, G. (1992a):** As Time Goes By ... : Changes Observed In The Trobriand Islanders' Culture and Language, Milne Bay Province, Papua New Guinea. In: Dutton, T. (Hg.): *Culture change, language change: case studies from Melanesia*. Canberra: R.S.Pac.S. Australian National University [Pacific Linguistics Series C-120]. S. 67–89.
- Senft, G. (1992b):** Bakavilisi Biga – Or: What Happens to English Words in the Kilivila Language. In: *Language and Linguistics in Melanesia* 23, S. 13–49.
- Senft, G. (1992c):** What happened to »the fearless tailor« in Kilivila: A European fairy tale – from the South Seas. In: *Anthropos* 87, S. 407–421.
- Senft, G. (1992d):** Magic, Missionaries, and Religion – Some Observations from the Trobriand Islands. Paper presented at the 1st European Colloquium on Pacific Studies, Centre for Pacific Studies, University of Nijmegen; submitted for publication to »Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde«.
- Stevenson, R. L. (1892):** A Footnote to History. Eight Years of Trouble in Samoa. London: Dawsons of Pall Mall (= 1967).
- Stevenson, R. L. (1896):** In the South Seas. New Introduction by Jeremy Treglown. London: Hogarth Press (= 1987, Chatto & Windus).
- Theroux, P. (1992a):** Under the Spell of the Trobriand Islands. In: *National Geographic* 182, July 1992, S. 117–136.
- Theroux, P. (1992b):** The Happy Isles of Oceania – Paddling the Pacific. Harmondsworth: Penguin.
- Theroux, P. (1993):** Trobriand-Inseln – Das gerettete Eden. In: *Geo*, 11, 32–58 (= Theroux 1992a, deutsche Fassung).
- Wagner, H., Reiner, H. (Hg.) (1987):** The Lutheran Church in Papua New Guinea. 2nd revised edition. Adelaide: Lutheran Publishing House.
- Weiner, A. B. (1976):** Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange. Austin: University of Texas Press.
- Weiner, A. B. (1988):** The Trobrianders of Papua New Guinea. New York: Holt, Rinehart and Winston.