

friedlichen Akkomodationsmethode (Ricci) gegriffen habe, weil ein militärisches Eindringen nicht möglich gewesen sei. Selbst bei Kolumbus unterstellt die Autorin statt des geographischen Irrtums politische Absichten. Schließlich behauptet die Verf.n, Acosta habe dazu beigetragen, „eine der größten Fälschungen über Geschichte, Herkunft und Identität der indianischen Völker zu verbreiten“, weil er sie zu Einwanderern ihres Kontinents gemacht und ihnen daher ihr Territorium streitig gemacht habe (217).

Wenn man die Werke Acostas in ihrem Zusammenhang liest, dann ist eine politische Interpretation seiner Aussagen zum Ursprung der Indianer und zur vermuteten Landbrücke abwegig und anhand der Texte nicht nachzuweisen. Auch will Acosta den Indianern weder ihre Identität noch ihr Land streitig machen. Ganz im Gegenteil war Acosta an einer doppelten Integration Amerikas gelegen; er wollte nachweisen, daß Amerika integraler Bestandteil der bewohnten Welt (*historia natural*) ist und daß die Indianer Teil der Menschheit sind und Teil der Christenheit werden können (*historia moral*). Dabei lehnt er gewaltsame Methoden der Missionierung ab, auch wenn er militärischen Schutz für Missionare zuläßt. Seine Landbrückentheorie ergibt sich gleichsam als Postulat aus der Einheit des Menschengeschlechts. Solche Einsichten sind etwa bei Edmundo O’Gorman nachzulesen, der zwar zitiert, aber nicht rezipiert wird. Wie denn auch wichtige, den Forschungsstand repräsentierende Publikationen nicht zur Kenntnis genommen werden, wie etwa Wolfgang Reinhard’s *Geschichte der europäischen Expansion* (1985) oder Anthony Pagdens *The fall of natural man* (1982). Wenn man die alexandrinischen Bullen analysiert, müßte man den lateinischen Text zugrundelegen, was leider nicht geschieht (106–118). Der Generaloberer des Jesuitenordens ist keineswegs ein „Generaloberst“ (48). Historisch stehen die Arbeit und ihre Grundthesen von der politischen Funktion der Landbrückentheorie auf tönernen Füßen, trotz mancher interessanter Details und trotz der Heranziehung von archivalischen Quellen (von den Dokumenten 233–237 hätte man sich eine Transkription gewünscht). In der Bibliographie vermißt man die Unterscheidung von Quellen und Literatur. Überdies sind nicht alle Werke Acostas unter seinem Namen zu finden, sondern merkwürdigerweise unter den Namen der Hgg. zu suchen (Beddall, O’Gorman, Pereña). Angesichts dieser Mängel und der eher verqueren Thesen sei ausdrücklich auf eine neue, nach den Regeln der Kunst gearbeitete Studie zu Acosta verwiesen, die unter Leitung des Historikers John O’Malley entstanden ist: Claudio M. Burgaleta, José de Acosta. His life and thought, Chicago 1999. M. SIEVERNICH S. J.

STEPHAN, JÖRG, *Jesuiten am Amazonas. Spanische Herrschaft und Mission in der Grenzprovinz Maynas 1619–1768* (Historamericana; 10). Stuttgart: Verlag Hans-Dieter Heinz 2000. 358 S., ISBN 3-88099-679-2.

Otto Quelle hat bereits 1931 die Guaraní-Reduktionen in „Paraguay“ in den größeren Kontext eines ganzen Gürtels von „Jesuitenstaaten“ in Spanisch-Amerika hineingestellt. Seitdem stellt sich das Problem des Gemeinsamen und Vergleichbaren wie des je Spezifischen. Im politischen Kontext schien die „Frontier“-Situation (Bollwerk gegen portugiesische Expansion), missionarisch-kulturell die Notwendigkeiten der Anpassung an Mentalität und Sozialstrukturen der Tieflandindianer außer den spezifisch „jesuitischen“ Vorgaben eine Parallelisierung zu rechtfertigen, in der die anderen Reduktionen mehr oder weniger als primitivere, rudimentärere und nicht so perfektionierte Ausgaben des Modells „Paraguay“ erschienen. Freilich haben von den anderen jesuitischen Reduktionsgebieten bisher nur die Chiquitos-Reduktionen im Tiefland des heutigen Bolivien ausführlichere monographische Darstellungen erfahren, die bei einigen Unterschieden doch das Gemeinsame stärker hervortreten ließen. Die relativ früh (ab etwa 1640) begonnenen Maynas-Reduktionen am oberen Marañon in der Quito-Provinz galten jedenfalls, vor allem unter Ethnologen, im Unterschied zur „Erfolgsgeschichte“ der Paraguay-Reduktionen und der dortigen Akzeptanz der jesuitischen Führung durch die Indianer als Negativbeispiel eines „despotischen“ Paternalismus, ja einer „Gewaltmission“.

Diese Monographie kommt durch kritische Sichtung der Quellen und vor allem durch Hineinstellung der Mission in den politischen Gesamtkontext (spanisches admi-

nistrativ-militärisches System und Grenzkonflikt mit Portugal) zu neuen Ergebnissen, die die bisherigen Annahmen modifizieren. Im großen und ganzen besagen sie: Die Unterschiede zu den Guarani-Reduktionen sind viel größer als das Gemeinsame, die Ausgangsbedingungen ganz anders; die Erfolgsbilanz ist tatsächlich eher negativ; dennoch kann man nicht von einer „Gewaltmission“ reden.

Nach der Darstellung der Entdeckung und Eroberung des ostandinen Raumes (35–66) folgt im ersten Kap. die Hineinstellung der Maynas-Mission in den Kontext der spanischen Herrschaft und ihrer administrativen und militärischen Organisation in diesem Raum (69–115). Hierbei werden gleich zwei entscheidende Unterschiede zu Paraguay deutlich, beide durch die größere Labilität sowohl der politischen als auch der missionarischen Strukturen bewirkt. Es handelt sich nicht im selben Sinne wie dort um einen „Jesuitenstaat“, d. h., die Mission genoss keine formell garantierte administrative Selbständigkeit, sondern übte nur eine subsidiäre Aufgabe in einem im Prinzip existierenden, jedoch schwach ausgebildeten staatlichen System aus (113f.). Und weiter: Was im La-Plata-Raum ein Realkonflikt zwischen Siedlerinteressen und Jesuiten (die die Indianer beschützten) war, ist hier höchstens ein abgekartetes Spiel der Rollenverteilung zwischen Patres und staatlicher Justiz: Die Jesuiten profilierten sich als „Beschützer“ der Indianer, deren Begnadigung sie etwa im letzten Moment erreichten (109f.).

Der zweite wichtige politische Kontext ist der ständig (bis zum Madrider Grenzvertrag von 1750) präsenzte Grenzkonflikt mit Portugal (117–185). Auch hier ergibt sich ein entscheidender Unterschied zu Paraguay: Ein militärisches Bollwerk gegen die Portugiesen waren die Maynas-Missionen nicht, da sie dazu, zumal die Indianer hier auch nicht mit Feuerwaffen ausgerüstet waren, zu schwach und zu schlecht bewaffnet waren; von einer „Frontier“-Situation kann man nur als Beobachtungsposten und Demonstration spanischer Präsenz sprechen (174–177). Dies ist letzten Endes durch die auch militärstrategisch untergeordnete Rolle der Provinz Quito bewirkt, sowie durch das geringe spanische Interesse an Amazonien, welches nur durch zwei Dinge zeitweise wachgehalten worden war: die Fata Morgana des sagenhaften „El Dorado“ und den Amazonas als Wasserstraße für das peruanische Silber, welches letzteres jedoch nach 1640 (Zerbrechen der Personalunion mit Portugal) nicht mehr in Frage kam. So gelang es den Portugiesen, die in Amazonien sehr wohl wirtschaftliche Interessen verfolgten und sich auch verkehrsmäßig in einer ungleich günstigeren Situation befanden, ihre Herrschaft von der Provinz Pará am unteren Amazonas aus weit über die (ohnehin nicht genau auszumachende) Grenzziehung von Tordesillas hinaus auszudehnen.

In die innere Organisation der Mission führt das folgende Kap. ein (187–255). Wichtig ist die Feststellung, daß kein bestimmtes früheres Missionsmodell (weder das von Juli am Titicaca-See noch das von Paraguay) für Maynas Pate stand, sondern in erster Linie pragmatische Anforderungen vor Ort (192f., 253f.). Insgesamt liegen die Bevölkerungszahlen niedriger als bisher angenommen. Auch unstabil und fluktuierend, liegen sie im 17. Jhd. unter 10 000, im 18. Jhd. (ab 1740) bis knapp darüber (vgl. die Bevölkerungsstatistiken im Anhang, 315–324). Die Dörfer darf man sich nicht wie in Paraguay als geschlossene, nach festem Plan strukturierte Siedlungen vorstellen, sondern meist als unstrukturierte Ansammlungen von Hütten und Gruppierungen verstreuter Kleinsiedlungen (203f., 207); S. Joaquin war hier eine Ausnahme (206f.). Jedoch waren die Kirchen vergleichsweise kostbar ausgestattet, wenn auch nicht mit denen in Paraguay vergleichbar (208f.). Daß die Akzeptanz der christlichen Riten und Glaubensvorstellungen bei den Indianern des Maynas-Gebietes bedeutend geringer war als in Paraguay, verhehlten sich die Missionare keineswegs. Zwangsmaßnahmen gegenüber den Indianern, die man als „unvernünftig“ und intellektuell kaum über dem „Vieh“ stehend einschätzte, wurden im Gefolge des jesuitischen Missionstheoretikers José de Acosta durchaus befürwortet und auch in Anwendung gebracht, erwiesen sich jedoch als sehr wenig effizient durchsetzbar (213–219). Die Haupthoffnung der Missionare richtete sich hier auf die allmähliche Langzeitwirkung über die Erziehung der Kinder (218). – Eine genossenschaftliche Wirtschaftsform, wie sie das Spezifikum der Guarani- und Chiquitos-Reduktionen ausmachte, sucht man hier vergeblich (222f.); wohl gab es die „Mita“ als Dienstverpflichtung für kommunale Aufgaben, jedoch bezahlt und somit auf der Basis der Gegenseitigkeit akzeptiert (219–222). – Als Sprache setzten die Jesuiten, da im May-

nas-Gebiet eine große linguistische Zersplitterung herrschte, die Inka-Sprache Ketschua durch, zumal sie eine Kultursprache war (224–227), in der unteren Mission freilich die Tupi-Sprache Omagua (227f.). – Wirtschaftlich brachten es die Maynas-Reduktionen nie zur Prosperität. Weder Viehwirtschaft noch Plantagenwirtschaft funktionierte; es blieb bei reiner Subsistenzwirtschaft (242f.), was seine Ursache sowohl in den klimatischen Gegebenheiten des Raumes wie in dem Mangel an Verkehrswegen (äußerst beschwerlicher Trägerverkehr über die Anden), aber auch in der stiefmütterlichen Behandlung durch die Ordensprovinz Quito hat, die, obwohl eine der reichsten Provinzen, sowohl finanziell (253) wie personell (232–236: meist nur ein Drittel der Missionare, die von Europa aus dieser Provinz geschickt wurden, in Maynas eingesetzt, insgesamt um die 5–15% der Quito-Provinz) ihre Mission sehr schlecht behandelte, während umgekehrt die spanische Krone einen immer größeren Anteil an den Kosten übernahm. Die immer kärgliche finanzielle und personelle Ausstattung der Maynas-Missionen war insofern auch wesentlich ein inner-jesuitisches Problem: zumal angesichts der dortigen Isolation und der ungläublichen physischen und psychischen Belastungen, denen nur sehr wenige gewachsen waren, blieben die meisten lieber in Quito oder wenigstens im Hochland (232–236).

Im letzten Kap. über die indigene Bevölkerung und ihre Reaktion (257–301) kehren diese Gesichtspunkte noch einmal wieder, jetzt bewußt unter dem Blickwinkel der Indianer. Die geringere Akzeptanz seitens der Indianer des Amazonas-Gebietes kann nicht bestritten werden; und doch wäre es verfehlt und verkürzt, diese Beziehungen nach dem einfachen Täter-Opfer-Schema („Gewalt“ seitens der Missionare und „Weglaufen“ seitens der Indianer) zu konzipieren. Denn dem Gebrauch von Zwang und Gewalt, im Prinzip von den Missionaren durchaus gegenüber „unmündigen“ und „unvernünftigen“ Menschen akzeptiert, waren in der Praxis enge Grenzen gesetzt, da die Indianer leicht weglaufen und sich verwandten Stammesgruppen anschließen konnten (257f.). In Wirklichkeit boten die Missionen für die Indianer eine Menge Vorteile: vor allem die Eisenwerkzeuge, die eine Revolutionierung der materiellen Kultur bewirkten, aber auch die Schutzfunktion gegen Portugiesen und andere Indianer. Eine andere Frage war freilich der wirkliche kulturelle und geistige Wandel. Auch nach dem Eingeständnis der Missionare kann von einer durchgreifenden Christianisierung keine Rede sein. Diese hofften allenfalls auf eine Langzeitwirkung, sobald erst einmal mehrere Generationen in einer Reduktion von Kind auf christlich erzogen seien (288). Eine solche Stabilität stellte sich jedoch schon wegen der ständigen Fluktuation der Bevölkerung nie ein.

So ergibt sich in der Synthese (309–314) das Fazit: Praktisch fehlte in Maynas alles, was als konstitutiv für die Paraguay-Mission gilt: die administrative Selbständigkeit, die genossenschaftliche Wirtschaftsform, die wirtschaftliche Blüte, die dauernde Akzeptanz der religiösen Riten und Inhalte. Dennoch wäre es verfehlt, von „Gewaltmission“ zu reden; und auch die Behauptung eines dramatischen Bevölkerungskollapses entbehrt der soliden Quellengrundlage. Bei diesen Aussagen ist freilich auch regional eine gewisse Differenzierung angebracht: Die obere Mission zwischen Maranon und Huallaga, stärker durch Kontakt mit den Spaniern geprägt und in die spanische Welt integriert, stand relativ besser da.

Wichtig, um sich zurechtzufinden, sind auch die Karten auf S. 51, 67, 171, vor allem jedoch 205. Es ist jedenfalls eine solide Arbeit mit wichtigen Ergebnissen.

KL. SCHATZ S. J.

CAMPS, ARNULF, *Studies in Asian Mission History 1956–1998* (Studies in Christian Mission; 25). Leiden [u. a.]: Brill 2000. 337 S., ISBN 90-04-11572-2.

Im vorliegenden Bd. versammelt der niederländische Nestor der Missionsgeschichte und der Missionswissenschaften insgesamt 24 größere oder kleinere Arbeiten, von denen die meisten im Zeitraum von 1956 bis 1998 in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind. Sie zeigen die Unermülichkeit seiner Forschungen und die Breite seiner Themenstellungen, die sich zeitlich auf die letzten fünf Jhdte. und geographisch auf neun Länder Asiens beziehen. Der Schwerpunkt Asien hat biographische Gründe, denn in