

## **„Der Bischof mit seinen 150 Bräuten“: Christentum und Polygamie auf Bathurst Island, Nordaustralien**

### **I Einleitung**

Mit der Annexion Australiens durch Großbritannien im Jahre 1770 und der darauf folgenden europäischen Besiedlung des 5. Kontinents begann auch die – zunächst nur langsam und punktuell durchgeführte – Missionierung der australischen Ureinwohner. Dabei trafen die europäischen Geistlichen und Ordensgruppen auf eine traditionelle, nichtseßhafte Wildbeutekultur, die eine starke, in der Traumzeit verwurzelte Beziehung zu ihrem Land und zu ihren sakralen Überlieferungen hatte. Gesellschaftlich waren die lokalen Abstammungs- und Wirtschaftsgruppen, innerhalb derer die älteren Männer und Frauen die ausschlaggebenden Autoritäten darstellten, wichtig. In vielen Fällen herrschte, zumal in Nordaustralien, Polygamie, Gerontokratie und die versprochene, arrangierte Ehe vor.

Viele Berichte und Studien von ethnologischer und kirchlicher Seite beschäftigen sich mit dieser Missionsarbeit in Australien. Bedeutung und Folgen der christlichen Beeinflussung für die indigene Lebensweise, Kultur und Religion wurde außerdem in vielen ethnologischen Fachstudien, die sich dem (religionsethnologischen) Kulturwandel widmen, erörtert.

Darüber hinaus gibt es aber viele Einzelfälle, die aufschlußreiche und außergewöhnliche Einblicke in diese spezielle Form des Kulturwandels geben, die aber in der Öffentlichkeit und in der Fachliteratur bisher kaum Beachtung fanden. Dies ist besonders der Fall bei der Missionsgeschichte Bathurst Islands, welche - ebenso wie ihre größere Nachbarinsel Melville Island - von den australischen Tiwi-Aborigines bewohnt wurde (und wird). Beide Inseln liegen vor der Nordküste Australiens auf der Höhe von Darwin und gehören politisch zum Nordterritorium Australiens (s. Karte/Abbildung 1).

#### Karte 1: Bathurst und Melville Island

Auf Bathurst Island, das 1818 von dem erkundendem Kapitän Philipp Parker King nach dem damaligen britischen Minister für die Kolonien, Earl of Bathurst, benannt worden war<sup>1</sup>, existierte ab 1911 eine kleine Missionsstation der Herz-Jesu-Missionare der römisch-katholischen Kirche. In dem Jahrhundert zuvor hatten beide Inseln nur eine kurzfristige weiße Besiedlung erlebt, die sich in dem von 1824 bis 1829 existierenden Lager Fort Dundas auf Melville Island niederschlug. Das Fort konnte jedoch aufgrund widriger Klimaverhältnisse und der ständigen Auseinandersetzungen mit den Aborigines nicht lange gehalten werden, und da es auch von geringer strategischer Bedeutung war, wurde es nach fünf Jahren wieder aufgegeben. Der einzige lebende Beweis der vorübergehenden nicht-indigenen Besiedlung Melville Islands stellten verwilderte Büffelherden dar, da diese Tiere ab 1824 als Nahrungsgrundlage für die Fortbewohner importiert worden waren. In den Jahrzehnten darauf lockten diese verwilderten Tiere vereinzelt Büffeljäger auf die Insel (die die Aborigines z. T. auch mit dem Gebrauch von Feuerwaffen vertraut machten). Später wurde Melville Island als

---

<sup>1</sup> Earl of Bathurst war von Juni 1812 bis Mai 1822 „Secretary of State for the Colonies“ in London - also eine Art Außenminister - und gab auch der Stadt Bathurst in New South Wales, die in dieser Zeit gegründet wurde, seinen Namen. Melville Island benannte man nach dem Viscount Henry Dundas Melville (daher auch Fort Dundas), der seinerzeit „First Lord of the Admiralty“ (vgl. Goodale 1971: 7).

ganzes an den Viehkonzern Vestey's Ltd. verkauft, der in großem Maßstab eine kommerzielle Viehzucht mit weißen Fachkräften aufbaute.

Auf Bathurst Island hingegen stellte der erste kontinuierliche und fast ausschließliche Kontakt der indigenen Tiwi-Bevölkerung mit der Außenwelt die auf dem Süzipfel ihrer Insel gelegene Missionsstation des Herz-Jesu-Ordens dar (s. Karte/Abbildung 2). Die Missionsstation galt außerdem als Protektorat der ab 1911 zum Ureinwohnerreservat erklärten Insel.<sup>2</sup>

Karte 2: Bathurst Island mit Missionsstation

## II Die Quellen

In diesem Beitrag soll auf die Folgen und Auswirkungen dieses Kulturkontakts eingegangen werden, viel mehr aber noch die persönliche Geschichte und die Arbeit des ersten auf Bathurst Island tätigen Missionars behandelt werden. Siebenundzwanzig Jahre, seit der im Jahr 1911 von ihm durchgesetzten Gründung der Missionsstation auf Bathurst Island, bis 1938 lebte und arbeitete hier der elsässische Missionar François-Xavier Gsell (1872 – 1958). Seine Lebenserinnerungen, die er nach seinem Rückzug in den Ruhestand einem seiner Ordensbrüder diktierte, und die 1956 unter dem Titel „Der Bischof mit seinen 150 Bräuten. Fünfzig Jahre als Missionar im australischen Busch“ in deutscher Sprache veröffentlicht wurden, geben in aufschlußreicher Weise Auskunft über sein jahrelanges, außergewöhnliches Wirken unter den Tiwi-Aborigines.

Sein Buch ist deswegen so besonders interessant, weil es - zwar mit zeitgeschichtlich und konfessionell bedingten Färbungen durchsetzt - einen authentischen Bericht vom ersten Aufeinandertreffen christlicher Lebensweise und Mission auf wildbeuterische Ureinwohner gibt. Andererseits gehören Gsells Ansichten über die Aborigines - und insbesondere über die Aborigines-Frauen - sowie die extremen Mittel, zu denen er in seiner Missionsarbeit griff, zu den bizarrsten Zeugnissen der überseeischen Missionsgeschichte. Den Spitznamen, den man Gsell seinerzeit gab, und der sich auch in dem Titel seiner Memoiren niederschlug, weisen auf seine äußerst ungewohnten Eingriffe in eine funktionierende indigene Kultur hin. Was es mit diesem Spitznamen und Gsells missionarischen Methoden auf sich hatte, soll in diesem Beitrag ausführlich erläutert werden.

Auf eine weitere interessante Studie muß in diesem Zusammenhang ebenfalls hingewiesen werden: Es handelt sich um die Arbeit von Mabel G. Wyllie „A study of polygynous marriage with special reference to North Australia (...) and the attitude thereto of administration and christian missions“ (Sydney 1952). Mabel Wyllie, eine Australierin, die in den vierziger Jahren bei Professor Elkin an der Universität in Sydney studierte, untersuchte in ihrer Arbeit einerseits die Geschichte der christlichen Ehe (mit den Schwerpunkten Monogamie und kirchlicher Eheschließung), und bearbeitete andererseits die diesbezügliche Problemstellung für die aktiven Missionare beim Umgang mit der in Nordaustralien üblichen Polygynie. Die Autorin stellt interessantes historisches Hintergrundmaterial über die junge christliche Kirche - deren alttestamentarische Patriarchen ja Polygamisten waren - zu diesem Problem zusammen und kontrastiert es mit der ethnologischen Situation in Nordaustralien, in der Missionare bspw. mit polygamen Ureinwohnern konfrontiert waren, die die Aufnahme in die

<sup>2</sup> Zur weiteren Geschichte von Melville und Bathurst Island s. Goodale 1971: 6ff, Gsell 1956: 44ff und Hart/Pilling 1960: 97 – 113.

christliche Kirche wünschten – was nach herrschendem Dogma unmöglich war. Reverend C. F. Gribble, Generalsekretär der methodistischen Übersee-Missionen in Australien, hatte Mabel Wyllie mit der wissenschaftlichen Untersuchung dieser Problematik betraut. Mittels Fragebögen, die sie an die in Zentral- und Nord-Australien tätigen Missionare und Verwaltungsbeamte verschickte (so auch an Vater Gsell; s. VII und Anhang B), anhand von Interviews, die sie mit maßgeblichen FachwissenschaftlerInnen durchführte, sowie durch ein historisches Quellenstudium machte sie sich an die Erarbeitung dieser Thematik. Das Ergebnis, bei dem sie u.a. auch die unterschiedlichen missionarischen Umgangsweisen der jeweiligen Konfessionen – protestantisch, anglikanisch und römisch-katholisch – dokumentiert, reichte sie 1952 als Abschlußarbeit am Department of Anthropology an der Universität in Sydney ein.<sup>3</sup>

Neben der Erörterung dieser beiden Quellen soll in dem vorliegenden Beitrag ein besonderer Schwerpunkt auf die Rolle der Ureinwohner-Frauen in diesem Akkulturationsprozeß gelegt werden. Das Urteil, das sich die Missionare über den sozialen Status der Aborigines-Frauen bildeten, trug in erheblichem Maße dazu bei, ihre Missionsarbeit zu gestalten und Erfolge zu registrieren. Der gesellschaftliche Rang der Frau in der polygynen Gesellschaftsstruktur - in den Augen der Missionare ein äußerst minderwertiger – bestimmte dabei die zentrale Funktion, die die Ureinwohner-Frauen nach Ansicht der Missionare im Akkulturations- und Christianisierungsprozeß einnehmen sollten. Konnte man sie in einen monogamen Zustand erheben, so besserte das zum einen ihr Los, machte zum anderen sie und ihre Ehemänner zu potentiellen Konvertiten. Missionierung und Monogamisierung, mit dem eindeutigen Nebenmotiv der Statusverbesserung für die Ureinwohner-Frauen, waren daher für die Missionare zwei Seiten einer Medaille. Diese Einschätzung der Frauenrolle soll in einem gesonderten Abschnitt dieses Beitrages in interessanter Weise mit den heutigen wissenschaftlichen Erkenntnissen über die Rolle der Frauen in Australien kontrastiert werden.

### III Die Tiwi

Auf der 1300 km<sup>2</sup> großen Bathurst Insel lebten um 1910 schätzungsweise 1000 Aborigines (Gsell 1956: 45; dieselbe Anzahl wird für die knapp drei Mal so große Melville für diese Zeit angegeben). In ihrer eigenen Sprache bedeutete das Wort „Tiwi“ einfach nur Mensch/en oder, wie Hart und Pilling (1960: 10) übersetzten: „we, the only people“. Eine Eigenbezeichnung als Ethnie unter dem Namen „Tiwi“ existierte ursprünglich nicht, sondern nur die Namen der einzelnen Lokalgruppen bzw. Hordenverbände auf den Inseln (s. Karte 2). Die Aborigines bezeichneten sich lediglich gegenüber den Weißen oder außenstehenden Aborigines vom Kontinent als „Tiwi“. Erst später, als man eine griffige Sammelbezeichnung für alle auf Bathurst und Melville Island lebenden Aborigines suchte und brauchte, griff man auf das Tiwi-Wort für „Mensch“ als ethnischen Oberbegriff für die auf diesen Inseln lebenden Ureinwohner zurück (Hart 1930a: 170; 1930b: 281; Goodale 1971: 14).

Bathurst und Melville Island bilden sowohl eine geologische wie ökologische als auch, was deren Bewohner betrifft, eine linguistische und kulturelle Einheit. Auf beiden Inseln lebten die Aborigines als Jäger und Sammlerinnen, die aber auch auf eine reiche Ausbeute an Meerestieren zurückgreifen konnten. Diese reichhaltige sowohl fleischliche, vegetabile wie

---

<sup>3</sup> Ich danke Mr Donald Wyllie, Sydney, für die freundliche Überlassung dieser Arbeit sowie für das ausführliche Gespräch, das er anstelle seiner schwerkranken Mutter mit mir führte, und in dem er mir viel wertvolles und interessantes aus dem Leben seiner Mutter berichtete.

auch aquatische Subsistenz bot ihnen einen abwechslungsreichen Speisezettel und eine an Überfluß grenzende ökonomische Basis.

Die gesellschaftliche Struktur der Tiwi war kompliziert und führte in der Literatur daher immer wieder zu verwirrenden und widersprüchlichen Aussagen (vgl. besonders Hart/Pilling und Goodale 1971). Daher sollen die ethnographischen Grunddaten hier nur dargestellt – und notfalls gegenübergestellt –, aber nicht wissenschaftlich abschließend ausdiskutiert werden, da dies den Rahmen des Beitrages sprengen würde.<sup>4</sup>

Demographisch lassen sich zunächst neun große Hordenverbände benennen, wovon fünf auf Melville Island, vier auf Bathurst Island lebten (Hart 1930a: 171; nach Goodale [1971: 15] sechs auf Melville Island, drei auf Bathurst Island; s. Karte 2). Nicht unbedingt wirkte die Wasserstraße „Apsley Strait“, die die beiden Inseln durch einen 55 km langen und nur 5 km breiten Kanal voneinander trennt, als strikte Scheidewand zwischen den Gruppenverbänden und ihren Territorien. Die rein hydrographische Grenze wurde von den Territorialgrenzen überlappt, und zahlreiche Beziehungen, Eheverbindungen und Freundschaften bestanden über die Wasserstraße hinweg (Gsell 1956: 46; Hart 1930a: 171).

Die großen Hordenverbände der Tiwi bestanden aus lokalen Abstammungsgruppen und kleineren Wirtschaftseinheiten, die sich aus polygamen Familien zusammensetzten. Es existierten außerdem matrilineare Totemclans, die nach Hart (1930a: 177) in drei, nach Goodale (1962:463) in fünf exogame Phratrien unterteilt werden konnten. Der Begriff Clan ist in diesem Zusammenhang allerdings umstritten (und verwirrend), da er sowohl eine religiöse als auch eine soziale Bedeutungsebene hat. Bei den Tiwi war wohl die soziale Komponente des Clanbegriffs wichtiger, da die Bindung und Solidarität der Clanmitglieder untereinander stärker war als der Bezug des Einzelnen zu seinem Totem, für das z. B. keine Nahrungstabus oder Fruchtbarkeitsriten existierten (Hart 1930a: 179). Daher wurden auch Lokalgruppen als Clans bezeichnet, und die religiöse Bedeutungsebene des Begriffs eher vernachlässigt (s.u.).

Das Land der Tiwi war in Gruppenbesitz, jedoch fühlte sich jeder Mensch durch die väterliche Linie als individueller Inhaber eines bestimmten Stück Landes innerhalb seiner eigenen „landholding group“ (Goodale 1971: 13, 14). Es gab größere Landstriche, „countries“ genannt, in denen die einzelnen Horden, Wirtschafts- und Lokalgruppen lebten. Dies waren ganz bestimmte, ihnen zugeordnete Territorien, über die sie umfassende profane und sakrale Rechte besaßen. Die „countries“ waren in der Vergangenheit auch oft ganz autonome politische und soziale Einheiten gewesen, so Goodale (1971: 18). Die kleineren Landeinheiten wurden als „subcountries“ oder „camps“ bezeichnet (Goodale 1971: 14). Letztere stellten die konkreten Lagerplätze der Lokalgruppen oder Großfamilien dar. Manchmal befanden sich bestimmte Landstriche auch in Familienbesitz, oder genauer, in Besitz der Patrilineage der Familien (Hart 1930a:173f). Dieser Besitzanspruch konnte jedoch verfallen oder geschwächt werden, wenn die Patrilineage nicht genügend Krieger hervorbringen konnte, die die Besitzansprüche verteidigten. Verlor die Verteidigung des Landes an Stärke und Kraft und damit auch an moralisch-rechtlicher Glaubwürdigkeit, so konnte das betreffende Gebiet in

---

<sup>4</sup> Außerdem muß darauf hingewiesen werden, daß alle ethnologischen Daten seit dem Beginn von Harts Forschungen um 1930 nach erfolgtem Kulturkontakt bzw. nach der missionarischen Beeinflussung aufgenommen wurden. Hart gibt daher unumwunden zu, daß wohl kein Stamm Australiens derart assimiliert und mit weißem Gedankengut vertraut ist wie die Tiwi. Allerdings verknüpft er mit dem ausschließlichen Kontakt der Aborigines mit nur einer kleinen Missionsstation und der damit einhergehenden Abschirmung vor schädlichen Auswirkungen der Zivilisation die Hoffnung, daß hier Depopulation und Zusammenbruch der Sozialstruktur noch weitgehend verhindert werden konnten (Hart 1930a: 168).

den Besitz anderer Familien oder Gruppen übergehen (Hart 1930a: 173ff; vgl. Gsell 1956: 50).

Ähnlich flexibel waren die Filiations- und Wohnfolgeregeln. Harts Schilderungen zufolge existierte im allgemeinen Patrilokalität und Matrilinearität (1930a: 176); das hieß im Einzelfall, daß ein Mann meistens als zugehörig zu der Horde, in der er gerade lebte und die häufig, aber nicht zwingenderweise die Horde seines Vaters war, angesehen wurde. Eine Tiwi-Frau galt immer als zugehörig zu der Gruppe, in die sie hineingeboren war, egal, wohin sie eine patrilokale Ehe führen mochte (Hart 1930a: 176).

Goodale ging in einer etwas anderen Gewichtung davon aus, daß jeder Aborigines der beiden Inseln zunächst in eine matrilineare Abstammungsgruppe hineingeboren wurde, in die sog. „matrilineal descent groups“ oder „skins“. Andere Autoren, so fügt sie ein, bezeichneten diese Abstammungsgruppen als „totemic groups“ (s.: sozialer Charakter des Totems) oder „clans“. Goodale definierte diese Abstammungsguppen in Anlehnung an Murdoch (1949) jedoch als „sibs“ und geht von Deszendenz, Lokalität und Linearität bestimmenden exogamen „matrilineal sibling sets“ aus (Goodale 1971: 18, 71). Angesichts dieser Komplexität und unterschiedlicher Interpretationsansätze wird ersichtlich, wie kompliziert eine einheitliche Strukturtheorie der Tiwi-Gesellschaft und -Verwandtschaft ist.

Zusätzlich waren die Tiwi in eine Anzahl von Altersklassen und Initiationsgrade unterteilt, die mehrere Namensbezeichnungen aufwiesen. Alle diese Gruppen sowie die Clans, Horden und auch die einzelnen Menschen trugen mehrere Namen, die aus zwei verschiedenen Sprachen stammten: eine für den normalen alltäglichen Sprachgebrauch, und eine sakral-geheime Sprache, die in Zusammenhang mit Zeremonien, Riten, Initiationen und geheimen Kultplätzen verwendet wurde<sup>5</sup> (Hart 1930a: 283, 289f).

#### **IV Ehe und Ehe-Arrangement bei den Tiwi**

Die Ehen unter den Tiwi-Aborigines erfolgten stets in arrangierten Bahnen. Ein bereits bei ihrem wesentlich älteren Ehemann lebendes Mädchen wurde in ihrem Pubertätsritus als Schwiegermutter an einen gleichaltrigen (oder möglicherweise noch älteren Jungen) versprochen. Die Kinder, die aus ihrer eigenen Ehe hervorgingen, waren somit – im Fall von Töchtern – automatisch Bräute dieses bestimmten Jungen. Die Heiratskontrakte, die von dem Vater der vorgesehenen Schwiegermutter abgeschlossen wurden, mußten stets dem Schema der klassifikatorischen Kreuzkusinenheirat entsprechen. Starb der Vater bevor er die Pflichten dieses Ehe-Arrangements hatte wahrnehmen können, übernahm die Mutter diese Aufgabe (Goodale 1962: 457).

Durch diese Vorgehensweise entstand ein enormer Altersunterschied zwischen Ehemann und Ehefrau, der von Goodale durchschnittlich zunächst mit 18,9 Jahren (1962: 455), später mit 23,6 Jahren errechnet wurde (1971: 65, 67). Das bedeutete für den Mann, daß er vor seinem dreißigsten Lebensjahr kaum zu einer rechtmäßigen Ehefrau kommen konnte, die wirklich bei ihm lebte (vgl. Gsell 1956:86). Hart schätzte sogar, daß ein Mann frühestens ab seinem fünfunddreißigsten Lebensjahr die versprochene Ehefrau erhalten konnte, wohingegen die Mädchen schon mit ca. dreizehn Jahren zu ihrem Ehemann gegeben wurden, mit dem sie seit ihrer Geburt verlobt waren (Hart 1930b:282). Daher war für einen Tiwi-Mann das Levirat

---

<sup>5</sup> Eine Begründung für diese Sprach- und Namensvielfalt gibt Hart in 1930b

die einzige Möglichkeit, in jungen Jahren eine Lebensgefährtin zu erhalten. Diese erste Ehe eines Tiwi-Mannes war daher, im Gegensatz zu der ersten Ehe einer Frau, meistens keine versprochene Ehe, sondern ergab sich aus dem Leviratsprinzip, das ältere Frauen mit jüngeren Männern verband.

Die erste Ehe eines Tiwi-Mädchens hingegen war in der Regel die versprochene oder Verlöbnisehe. Das Mädchen wurde vor oder mit der Menarche an ihren viel älteren, versprochenen Ehemann gegeben, der eventuell schon eine Ehefrau hatte. Wie muß man sich nun diesen „Eheeintritt“ und das neue Leben des Mädchens in so jungen Jahren vorstellen? Goodale schildert den Übergang folgendermaßen:

„Essentially, the only real change in interpersonal relationships for the young girl-wife is that she now owes first allegiance to her husband and not to her parents. She accompanies him, or his other wives, in hunting and collecting trips, and shares whatever food she obtains with them. She collects water and firewood for his fires. Her economic education continues, but her husband or his wives teach her, and not her parents.“ (Goodale 1971: 44).

In ihrem weiteren Leben als junge Ehefrau konnten durch zusätzliche Ehe-Arrangements oder Leviratsfälle weitere Frauen hinzukommen, so daß sie stets in einem Verbund von mehreren Mitfrauen lebte. Nach dem Tod ihres ersten, wesentlich älteren Ehemannes, konnte eine zweite Ehe für sie arrangiert werden, oder sie lebte bei dem Bruder ihres verstorbenen Ehemannes. Später konnte sie möglicherweise zu einem, nun selbst gewählten Partner gehen. Mit zunehmendem Alter und Kinderzahl vergrößerte sich ihr Mitspracherecht bei ihrer eigenen Ehe sowie die Verantwortung bei den Ehe-Arrangements ihrer Töchter und Söhne.

Diese, von geplanter Polygynie und Gerontokratie<sup>6</sup> geprägte Maritalstruktur der Tiwi-Aborigines, die gleichwohl eine hohe Fluktuation aufwies, brachte eine entscheidende Ungleichgewichtung und Pyramidisierung der Geschlechterverteilung mit sich: Einige wenige ältere Männer hatten mehrere, z. T. erheblich jüngere Frauen, während die Mehrzahl der jüngeren Männer keine oder nur wesentlich ältere Frauen erhalten konnten. Diese Praxis, in der sowohl junge Frauen als auch junge Männer passive Elemente einer Verheiratungspolitik Dritter waren, stellte einen ganz bestimmenden Faktor in der Sozialstruktur der Tiwi-Gesellschaft dar (wie auch in der überwiegenden Anzahl anderer Aborigines-Gruppen in Australien).

Zusaammenfassend läßt sich festhalten, daß Jäger und Sammlerinnen, die in polygynen, gerontokratischen Familien zusammenlebten und in Clans und Horden, Altersklassen und Initiationsstufen untergliedert waren, die Bausteine der Wildbeuter-Gesellschaft darstellten, auf die der erste christliche Missionar auf Bathurst Island, Francois-Xavier Gsell, zu Beginn dieses Jahrhunderts traf. In einem kleinen Exkurs sollen nun die generellen religiösen, ethischen und moralisch-maritalen Wertvorstellungen der römisch-katholischen Kirche erläutert werden, die Gsells Arbeit auf Bathurst Island entscheidend beeinflussen.

---

<sup>6</sup> Der Begriff der „Gerontokratie“ muß für den australischen Zusammenhang exakt definiert werden: Er bezeichnet nicht, wie aus dem griechischen Stammwort herleitbar, die Herrschaft der alten Männer im ganz allgemeinen Sinne, sondern bezeichnet eine maritale Altersstruktur, in der die wesentlich älteren Männer mit (mehreren) meist jüngeren Frauen verheiratet sind (vg. Rose 1960; Hiatt 1985).

## V Die römisch-katholische Kirche

Die christliche Kirche Europas sah sich ab dem 15. und 16. Jahrhundert mit der Entdeckung neuer Erdteile, die in ihren Augen von heidnischen Wilden bevölkert waren, vor ganz neue Aufgaben und Probleme gestellt. Sie sandte ihre Geistlichen und Ordensgruppen in die neu in Besitz genommenen Erdteile aus, um die fremden Völker zum Christentum zu bekehren. Dabei stießen sie vor Ort auf ihnen gänzlich unbekanntes, sowohl der europäischen weltlichen Moral als auch dem christlichen Ideal der Lebensführung zutiefst widersprechende Kulturformen. Eines dieser indigenen Kulturelemente war die o. g. Polygynie in Nordaustralien, die die Geistlichen in ihrem Missionierungsanliegen vor die größten Probleme stellte. Diese Form der Polygamie widersprach der Vorstellung der Ehe als heiligem Sakrament und dem von Gott zusammengefügteten Bund einer lebenslangen monogamen Ehegemeinschaft zutiefst. In ihrer Arbeit versuchten die Missionare daher besonders, die Polygamie in all ihren Erscheinungsformen zu bekämpfen. Dies war vor allen Dingen auch deswegen wichtig, weil eine Aufnahme (sprich: Taufe) in die christliche Kirche von polygam lebenden Männern und Frauen nicht möglich war. Daher mußten zunächst die indigenen Ehevorstellungen sowohl gedanklich als auch praktisch in Richtung Monogamie verändert werden, um dadurch potentielle Konvertiten gewinnen zu können (vgl. Wyllie 1950: 46).

Die Kirche strebte damit, wie zuvor in der alten Welt auch, die alleinige Oberherrschaft über die gesellschaftliche Institution der Ehe (und all ihre kulturell bedingten Variationen) an. Interessant an diesem Prozeß ist, daß er durchaus der Christianisierung Europas in den ersten Jahrhunderten nach der Zeitenwende gleicht, wie Wyllie sehr gut herausarbeitete (1950: 37f). Auch damals wollte die junge christliche Kirche die alleinige Oberherrschaft über Ehe und Eheschließung gewinnen, die vordem eine eher profane und informelle Angelegenheit war. Bei den Germanen handelte es sich z.B. bei der Ehe um eine aus dem allgemeinen Volksrecht erwachsene, in erster Linie ökonomisch orientierte Lebensgemeinschaft. In den privilegierten Kreisen konnte sie zudem zu einem Politikum werden, das auch Kinder- und Viehlehnen zuließ. Durch die Christianisierung Mitteleuropas wurde dann dieser Privatakt durch die kirchliche Weihe zum Sakrament, das in seiner Gesamttendenz auf die Spiritualisierung der ehelichen Gemeinschaft und Liebe abzielte (vgl. DUBY 1988). Die Kirche erlangte somit einen wesentlichen Einfluß auf den vormals profanen Akt der Eheschließung und sollte diese Macht erst sehr viel später wieder an den Staat abgeben:

„The Church was the first institution in Western Europe alien to native customs and tradition which attempted to control and regularise marriage and it was from the Church that in the later centuries the State took control.“

“In the second period of rapid advance [of the Church, C.E.], that is in the modern missionary movement, the Church has been faced with a similar problem of superimposing a Christian ethic upon primitive customs. There are striking parallels between the first centuries of Christianity and the period following 1800.“ (Wyllie 1950: 36f)

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß weder Monogamie noch christliche Eheschließung (der Form nach) im Neuen Testament eine Rolle spielten. Christus berief sich zwar auf den heiligen Bund der Ehe, der keine Scheidung erlaubte, da er von Gott zusammengefügt worden war. Wie diese Eheschließung aber zu verlaufen hatte und von wem sie durchzuführen sei – ebenso die Anzahl der Frauen, die ein Mann haben durfte –, finden im NT keine ausdrückliche Erwähnung. Die alttestamentarischen Patriarchen – Moses vertrat

z.B. die Vielehe mit zwei Hauptfrauen und zwei Sklavinnen – sowie die zeitgenössische jüdische Gesellschaft, in der Christus lebte, waren ja z. T. selbst polygam. Polygynie und Levirat, welches im Alten Testament vorgeschrieben war, gehörten zu den gängigen Tatsachen im frühen Israel. Auch im gesamten Jahrtausend nach Christus bis zur rabbinischen Synode in Worms zu Beginn des 11. Jahrhunderts, die die Polygamie ausdrücklich verbot, war Polygynie im europäischen Judentum eine gängige Tatsache (vgl. Wyllie 1950: 25ff).

Während der Reformation wurde durch Luther auch das Dogma der Oberherrschaft der Kirche über Ehe und Eheschließung hinterfragt. Obwohl Luther Ehe und Familie auch als heiligen Bund und als die Grundbedingung der menschlichen, zivilisierten Gesellschaft begriff, ohne die jede Ordnung unmöglich wäre, so sah er doch in der Eheschließung selbst eine eher „weltliche Hantierung“, die die Kirche nicht viel angehe (vgl. Wyllie 1950: 43). Diese Gewichtsverlagerung hatte z. B. Auswirkungen auf die protestantischen Missionsgruppen, die bei ihrer Arbeit weniger Betonung auf die richtige Eheform legten und auch schon mal bereit waren, Polygamisten zumindest als Kandidaten für die Taufe zuzulassen (Wyllie 1950: 46f). Nicht so bei der römisch-katholischen Kirche, der der Herz-Jesu-Orden und damit Vater Gsell angehörte. Die katholische Kirche hatte erst im späten 16. Jahrhundert das Priesterkonkubinats und die sog. clandestine Ehe verboten, und das Konkubinats war reichsgesetzlich untersagt worden; der missionarische Arm der römisch-katholischen Kirche hielt daraufhin umso bedingungsloser an der Monogamie als Grundvoraussetzung für die Taufe bzw. Konversion fest. Daher lag der entscheidende Schlüssel zur erfolgreichen Missionierung der Ureinwohner Australiens in den Augen der katholischen Kirche in erster Linie im Aufbrechen der Polygynie. Dabei sollte der elsässische Missionar Francois-Xavier Gsell, wie in dem nächsten Kapitel zu sehen sein wird, in seinem nordaustralischen Wirkungsbereich eine ganz besondere Rolle einnehmen.

## **VI Vater Gsell: Der Bischof mit seinen 150 Bräuten**

Francois-Xavier Gsell, der bereits seit 1906 als apostolischer Vikar in Darwin gewirkt hatte, setzte sich in Canberra sehr dafür ein, daß die Darwin vorgelagerte Insel Bathurst Island zum Ureinwohnerreservat und damit zur Missionsstation unter seiner Führung erklärt werden würde. Er versprach sich von der Insellage seines neuen Missionsgebietes bessere Aussichten für eine Gewinnung der Ureinwohner, insbesondere da diese bisher noch keinen Kontakt zu Europäern und zu den schädlichen Einflüssen der Zivilisation gehabt hatten. Letzteres machte Vater Gsell besonders für den Sittenzerfall und die desolate Lage der Aborigines verantwortlich, um die sich ein aktiver Christ seiner Ansicht nach besonders zu kümmern hätte. Er erkannte die unterdrückte und entrechtete Lage der Ureinwohner sowie den Machtmißbrauch der Weißen, sah aber für sich nur den Ausweg, auf möglichst unberührtem Terrain und dort möglichst ungestört von äußeren Einflüssen zu arbeiten: „Soll die Missionsarbeit Früchte zeitigen, so muß sie möglichst weit weg von den Weißen aufgenommen werden!“ (Gsell 1956: 13) So Gsell eindeutige und von nicht wenigen anderen Missionaren seiner Zeit geteilte Meinung.

Seine Erklärungen über Kultur und Gebräuche der Tiwi, die er seinem konkreten Missionsbericht voranstellt („Um wen und um was es geht“, S. 20 – 43), sind aus heutiger Sicht einerseits von haarsträubenden Vorurteilen, andererseits aber auch von erstaunlichen Einsichten geprägt. Die Gründe für sein christliches Mitleid mit dem Schicksal der Aborigines formuliert er beispielsweise so:



„Der Ureinwohner Australiens steht zweifellos auf der tiefsten Stufe menschlicher Entwicklung, so nahe der tierischen Existenz, daß ihm kein Reisender oder Gelehrter ohne weiteres geistige Fähigkeiten zutrauen würde. Wer aber unter ihnen gelebt hat, weiß, daß sie nicht nur leben wie eine Schuldkröte oder ein Hund, sondern daß sie Menschen sind.“ (S. 20f)

Ihre nichtseßhafte, wildbeuterische Lebensweise, die seiner Ansicht nach nicht mit anderen stolzen und annähernd zivilisierten Nomadenvölkern wie z. B. in Afrika zu vergleichen sei, gibt er in folgenden Worten wieder:

„So irrten sie fortwährend auf der Nahrungssuche umher, waren zum Nomadentum verdammt und verstrickten sich damit in einen ‘circulus vitiosus’ - wie ein Reisender, der stundenlang im Kreise herumgeht. Hier reihen sich die Stunden tausendfach aneinander, der Kreis hat einen Flächeninhalt von tausenden von Quadratkilometern, aber das Treten am Ort und das Fehlen eines tatsächlichen Fortschrittes bleiben sich gleich.“ (S. 21)

Wenn Vater Gsell die allgemeine Lebensweise der Tiwi voller Herablassung und recht einseitig beschreibt, so sind seine Darstellungen von Sozialstruktur und Glaubensvorstellungen wesentlich detaillierter, da er hier in seiner Rolle als Geistlicher an einer genaueren Sachlage interessiert war. Totemvorstellungen, Initiationszeremonien, Gruppenzusammenhalt und Territorialverständnis weiß er recht gut wiederzugeben. Die egalitäre Gesellschaftsstruktur schildert er in Worten, die auch eine gewissen Bewunderung mit anklingen lassen:

„Die Eingeborenen sind sich alle gleichgestellt. Es gibt weder Wohlgeborene noch Untertanen, weder Arme noch Reiche, weder Herren noch Knechte, weder Arbeitgeber noch Arbeitnehmer, weder Bürger noch Proletarier, weder Edle noch Leibeigene, weder Mächtige noch Schwache. Alle sind Krieger, Jäger und Könige.“ (S. 34)

„Jeder ist König.“ (S. 30)

Obwohl sich seine Missionsstation bald um einen Pater und zwei Ordensschwwestern erweitern sollte und die bereits aus mehreren Häusern bestehende Siedlung auf ein günstigeres Gebiet im Landesinneren verlegt wurde, konnte Vater Gsell in den ersten zehn Jahren keinen einzigen erwachsenen Tiwi für das Christentum gewinnen. Ganz abgesehen von den religiösen Überzeugungen quittierten die Tiwi die vielen umtriebigen Aktionen des Missionars mit völligem Unverständnis, so vor allem das Häuser bauen, Brunnen graben und das Roden des Urwalds für den Ackerbau. Als ihnen Gsell erklären wollte: „Hier sollen eines Tages Pataten und Früchte wachsen“, antworteten die Tiwi entgeistert: „Aber die wachsen doch schon im Wald, dafür braucht man keine Bäume auszureißen.“ In der Folge benutzten sie die Zaunpfähle des Gartengrundstücks als Feuerholz und verzehrten die auf dem Feld gepflanzten Früchte, da ihnen Gsells Maßnahmen als schreckliche Verschwendung erschien (Gsell S. 59f). Interessant ist auch anzumerken, daß das Gefühl für den individuellen Landbesitz bei den Tiwi offenbar äußerst ausgeprägt war: Als einmal ein Stück Wald gerodet werden sollte, um Felder anzulegen, stöhnte Gsell darüber, daß dafür erst jeder einzelne Besitzer jedes Baumes um Erlaubnis gefragt werden mußte (Gsell S. 68).

Die Haupthindernisse für Gsells missionarische Bemühungen bestanden zum einen in der polygynen, gerontokratischen Ehestruktur, in der alle Männer und alle Frauen – vom kleinsten Baby an – bereits in die Polygamie einbezogen waren, und zum anderen in den

Initiationsfesten der Jungen, in denen diese zu eingeweihten und ihrem Stamm loyal ergebene „blackfellows“ erzogen wurden. Gsell setzte daher zunächst bei diesen Jugendlichen an, die er auf seiner Missionsstation behielt und in einer eigenen Schule unterrichtete, was diese mit ihrem unwiederbringlichen Ausschluß aus dem Stamm bezahlten. Zu dieser totalen Freigabe ihrer jungen Männer hatte Gsell die Ältesten überreden können: „Die Alten versicherten (...) ausdrücklich, sie [die Jugendlichen, C.E.] seien aus der Stammesgemeinschaft endgültig ausgeschlossen und würden nie mehr aufgenommen werden, selbst wenn sie das verlangen sollten.“ (S. 85; vgl. S. 84)

Als nächstes mußte und wollte er die jungen Mädchen, die in seinen Augen das absolute Eigentum der mächtigen alten Männer darstellten, für sich gewinnen. Das Los der Tiwi-Mädchen sowie aller Aborigines-Frauen malte er, wie das nachfolgende Zitat beweist, in den schrecklichsten Farben:

„Ein Europäer kann sich nur schwer vorstellen, unter welchen entsetzlichen Bedingungen die körperlich und geistig tief gehaltenen Fraue in diesen Gebieten leben. Die Männer betrachten sie als untergeordnete Wesen, kaum besser als Lasttiere. Ganz nach Laune werden sie verhätschelt, geprügelt oder getötet - oder man bringt sie auf den Markt zu irgend einem ehrlosen Handel. Bevor das Christentum sie erreichen kan, muß ihre soziale Stellung gehoben werden.“ (S. 69)

„In ihrer Anschauung ist die Frau einfach die Untergebene des Mannes.“ (S. 70)  
 „... die Frau muß immer daran denken, daß sie das Eigentum ihres Mannes ist.“  
 (S. 87).

Besonders die Gerontokratie und die unter den Tiwi übliche versprochene Ehe, die wir in einem obigen Zitat schon aus der Sicht der jungen Braut kennengelernt haben (Goodale 1971: 44), prangerte Vater Gsell folgendermaßen an:

„Es ist ein trauriges Schauspiel, ansehen zu müssen, wie arme Kleine von acht bis zehn Jahren das Spielzeug eines alten Graubarts, oft noch das Aschenbrödel seiner andern Frauen oder das Objekt schamlosen Handelns werden. Da gibt es keine Ehrfurcht vor der Unschuld, keine Freiheit, keine Rettung ...“ (S. 87)

Um diese in den Augen des Missionars höchst unsittliche Praxis zu beenden, die ihm sowohl den konvertiven Zugriff auf die jungen Frauen wie auf die älteren Männer verwehrte, mußte er als vordringlichstes Ziel die Beseitigung der Polygamie erreichen. Dies stieß jedoch auf den größten Widerstand seitens der Tiwi-Männer, die von ihm regelmäßig als „Graubarte“, „schwarze Kaminfegergesichte“, „alte Teufel“ und „widerliche, alte Kerle“ beschrieben wurden. „Wer soll mich dann ernähren?“ war ihm. einer dieser alten Männer entgegen, als ihm Gsell die unerläßliche Bedingung der Monogamie erklärte (S. 82).

Zehn Jahre nach der Gründung seiner Missionsstation ergab sich dann zum ersten Mal eine Gelegenheit für Gsell, in die bestehenden Heiratsregeln und -kontrakte der Tiwi einzugreifen. Als wieder einmal ein „struppiger, widerlicher Kerl“ (S. 89) aus dem Busch auftauchte, um ein auf der Missionsstation aufgezogenes Mädchen als Ehefrau zu reklamieren, warf sich diese in die Arme des Missionars und flehte ihn um Hilfe an. Nach vielen Drohungen und Verhandlungen entschloß sich Gsell, dieses Mädchen dem alten Mann abzuhandeln, in dem er ihn mit allerlei Gütern aus seinem Magazin bestach (darunter auch ein „Teetopf ‘dernier cri’“;

S. 91). Dieser „Mädchenkauf“ sprach sich wie ein Lauffeuer im Busch herum und bald bekam Gsell weitere Frauen, Mädchen und sogar Babys angeboten:

„Eines Tages brachte mir ein uralter Methusalem ein vier Tage altes Baby – seine Frau! ‚Vater, ich will meine Frau verkaufen!‘ ‚Warum willst Du sie verkaufen?‘ ‚Ich bin zu alt, ich weiß nicht, was ich mit ihr anfangen soll. Kaufe sie, dann habe ich wenigstens das Geld!‘

Da Gsell diese Babys und Kinder in den meisten Fällen auch „erwarb“, umfaßte seine Schar an „Brautjungfern“ bald 150 Tiwi-Mädchen!

Gsell verband mit diesem Mädchenkauf die Vorstellung, daß die jungen Frauen sich später selbst einen gleichaltrigen Partner ihrer Wahl aussuchen, ihn in einer christlichen Eheschließung heiraten und fortan monogam mit ihm zusammenleben sollten. Daraus würde dann eine neue christliche Urgemeinde unter den Aborigines entstehen. Damit eine solche Verbindung aber von dem Missionar wirklich gesegnet werden konnte, mußten die Brautpaare eine lange Liste an Bedingungen erfüllen: Sie mußten den christlichen Glauben und Katechismus verstehen, annehmen und vertreten, alle polygamen Eheverträge sowie die Verbindungen zu ihren Schwiegermüttern abbrechen, einen seßhaften Haushalt gründen, eigenständig arbeiten – möglichst auf den Plantagen – und ihre Kinder taufen lassen, christlich erziehen und keine Eheverträge für sie abschließen (S. 102, 106).

Eine ganze Anzahl von monogamen Ehen kam auf diese Weise seit der ersten christlichen Heirat – die nach dem Namen der Braut als „Befreiung Martinas“ in Gsells Memoiren einging – tatsächlich auf Bathurst Island zustande. In Vater Gsells Augen war damit eine wahre Revolution unter den Ureinwohnern ausgelöst worden, da die alten Traditionen untergraben und die „Nomadenfamilien“, die mit der christlichen Familie unvereinbar waren, ausgelöscht wurden (S. 124). Die Macht der alten Männer und „Zauberer“, wie Gsell sie manchmal nannte, die seiner Missionierung als Hauptgegner gegenüber gestanden hatten, wurde so gebrochen, und seine Mission nahm einen rasanten Aufschwung. Gsell selbst verkaufte nie einer seiner „Püppchen“, „Matronen“ oder „Negerlein“ (S. 101f), sondern verheiratete sie wiederum mit anderen gleichaltrigen Tiwi-Männern, die seine o. g. Bedingungen erfüllten.<sup>7</sup>

Als Vater Gsell 1938 zum Bischof von Darwin ernannt wurde und Bathurst Island an seinen Nachfolger übergab, war der „aboriginal way of life“ durch sein Wirken nachhaltig zerstört: Die einheimische Nahrungsgrundlage und die freie Bewegungsmöglichkeit der Stämme war, da Gsell weiträumige Plantagen hatte anlegen lassen, durch die rapide Abnahme des unberührten Buschgeländes beeinträchtigt. Die wildbeuterische Lebensweise, mit der der unmittelbare Nahrungsbedarf spielend zu decken gewesen war, war einer seßhaften Lebensform in Häusern gewichen, deren Bewohner gegen Gotteslohn auf den Feldern arbeiteten. Ihre Glaubensvorstellungen waren untergraben und außer Kraft gesetzt und durch die christlich-katholische Lehre ersetzt worden. Ihre sozialen Verbindungen, das Netzwerk von reziproken Beziehungen, multipersonalen Eheverträgen und gegenseitigen verwandtschaftlichen Verpflichtungen waren durchschnitten. Die kulturelle Identität und die Macht der

---

<sup>7</sup> Die Geschichte von einem christlichen Geistlichen, der den Ureinwohnern Hunderte von Frauen abkaufte und dann weiterverkuppelte, machte natürlich im Nordterritorium und auch darüber hinaus schnell die Runde. Eine Kampagne gegen Gsell war die Folge, gegen die er sich aber heftig zu wehren verstand und bei der er auch Rückendeckung aus Rom erhielt. Er starb (1958 in Sydney) in dem festen Glauben, das Beste für seine „schwarzen Schäfchen“ getan zu haben und wurde dafür von seinen Ordensbrüdern als Held verehrt.

alten tribalen „blackfellows“, die die traditionellen Werte vertreten und bestimmt hatten, war zerbrochen.

Dies alles war durch Gsells aktives und gezieltes Eingreifen in eine funktionierende, autarke und zunächst überlegene Kultur geschehen. Entscheidende Hebelwirkung hatte dabei die extern herbeigeführte Herauslösung der jungen Frauen und Mädchen aus dem Versprechungssystem und der gerontokratischen Ehestruktur. Es waren die Aborigines-Frauen, die eindeutig die Dreh- und Angelfunktion im Akkulturationsprozeß darstellten: Hätten sie sich weiterhin gemäß traditioneller Wertmaßstäbe verhalten, hätte Gsell vermutlich weitere zehn Jahre erfolglos auf Bathurst Island missioniert. Verließen die Frauen und Mädchen jedoch das System – und das ist das entscheidende – so bedeutete das den Untergang der gesamten Kultur.

Gsell seinerseits wußte, daß, wenn er das System der versprochenen Ehen aufbrechen konnte, es der Anfang vom Ende der autochthonen Kultur bedeuten würde. Er zögerte nicht, diesen Eingriff mit allen ihm zu Verfügung stehenden Mitteln durchzusetzen und tat es in dem festen Glauben, die Rechte der Frauen dadurch zu verbessern und ihnen ein menschenwürdiges Dasein zu bieten. So setzte der Missionar bewußt die Tiwi-Frauen ein, um dem Christentum in einer ihm abweisend gegenüberstehenden Kultur zur Macht zu verhelfen. Die proklamierte, angebliche Emanzipation der Frau durch gezieltes Eingreifen von außen war dabei das entscheidende Mittel, die Kultur der Aborigines insgesamt aus ihren Angeln zu heben.

Als Gsell 1958 in Sydney starb, war er nach wie vor der festen Überzeugung, das Beste für seine „schwarzen Schäfchen“ getan zu haben; er wurde dafür von seinen Ordensbrüdern als Held verehrt.

## **VII Bewertung der Frauenrolle: damals und heute**

Missionarischer Eifer, wildbeuterische Lebensweise und sehr viel ethnologische Unwissenheit trafen vor über achtzig Jahren auf Bathurst Island in fataler Weise aufeinander. Gsell selbst reflektierte über seine fünfzigjährige Arbeit unter den Aborigines:

„Als ich vor 50 Jahren meine Missionstätigkeit begann, steckte die Anthropologie noch in den Kinderschuhen. Hätte ich das gewußt, was man heute weiß, so hätte ich zahlreiche Fehler vermeiden können.“ (S. 190f)

Tony Scanlon stellt daher in ihrem engagierten Artikel „'Pure and clean and true to Christ': Black women and white missionaries in the North“ (1986) fest: „The early missionaries were confronted with a culture which was almost completely beyond their comprehension“ (S. 83). Die Antworten, die Vater Gsell auf den von Mabel Wyllie verschickten Fragebogen gab, fassen seine ethnozentrische Sichtweise der Polygynie zusammen: Die Vielzahl der Ehefrauen würde von allen Tiwi-Männern angestrebt, damit diese ihr Prestige und ihre Macht vergrößern und sich außerdem im Alter gut versorgen lassen könnten. Die Polygynie diene nur den Interessen der Männer und ließe die Frauen in einem entrechteten und daher unterdrückten Status zurück. Führe man die Frauen zu einem gläubigen Lebenswandel und einer christlichen Ehe, so könne das nur ihrer gesellschaftlichen Aufwertung und der Verbesserung ihrer Lebensbedingungen dienen (in Wyllie 1950: 83f). Exemplarisch für diese Ansicht fassen George und Louise Spindler in ihrem Vorwort zu Hart und Pillings „The Tiwi of North

Australia“ die selbst noch unter Ethnologen in den fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts häufig vertretene Meinung über den Status der schwarzen Frauen zusammen:

„This is a case study (...) which is based on a strange currency. The currency is woman. Newborn females, nubile marriageable females, toothless old hags - all are valuable in Tiwi terms. Because men compete for pretige and influence through their control over women, women have the value of a scarce commodity. Under this system there are no illegitimate children, no unmarried females of any age, and wives are either very much older or very much younger than their husbands...“ (Spindler in Hart/Pilling 1960: v)

Heute wissen wir jedoch durch eine jahrzehntelange gynozentrische Forschung in Australien, daß der Status der Frauen in der tribalen Gesellschaft und insbesondere im Zusammenhang mit der polygynen Ehestruktur keineswegs ein derart unterdrückter und minderwertiger war wie angenommen. Mabel Wyllie selbst interviewte ergänzend zu ihren Fragebögen u. a. auch Catherine Berndt, eine der renommiertesten australischen Ethnologinnen, nicht nur in der Frauenforschung. Berndt schildert die Situation der Frauen in einer polygynen Gesellschaft eher folgendermaßen:

„ (...) Aboriginal women are not at all degraded under polygyny. It is no condition of slavery where a woman can alope if she desires and where the woman can initiate the planning for the elopement. In polygynous marraiges where the wives join together they have a superior bargaining power. Mrs Berndt gives instances where wives have joined together and taunted their husband, secure in the knowledge that there is safety in numbers and that their relatives will stand by them.“

„ (...) From Mrs. Berndt's account of the life of aboriginal women, it is apparent that the women concerned would not regard their status as low or undersirable, and that within their culture there are compensations which outweigh the disadvantages of what to us seems an extremely low status.“ (Wyllie 1950:80)

Ein Punkt, der besonders oft zur unkorrekten Beurteilung der Polygynie in den Augen der Europäer führte war die fälschliche Annahme, daß die Eheschließung bei den Aborigines ebenso wie bei uns etwas mit romantischer Liebe und sexuellem Ehevollzug zu tun hatte. Das war keineswegs der Fall, denn das ehebildende Element stellte nicht die gegenseitige Liebe, sondern die Errichtung einer wirtschaftliche Einheit und die Vollstreckung der Heiratsklassenregeln dar (vgl. Erckenbrecht 1993: 156ff). Die Missionare ekelten sich hingegen in Unkenntnis des eigentlichen Sachverhalts vor der Vorstellung, daß ein zehnjähriges Mädchen möglicherweise mit einem alten „Graubart“ ein sexuelles Verhältnis eingehen würde – was sicherlich nicht in ihrem Interesse sein konnte – , und bezeichneten die älteren Ehemänner daher oft als „Lustgreise“. Die jungen Mädchen andererseits sollten besonders dazu angehalten werden, ihren Körper „rein“ zu halten, um ihre Ehre nicht durch verfrühte sexuelle Ausschweifungen zu besudeln (Scanlon 1986: 90, 96). Wie Diane Bell ganz treffend formulierte: „Missionaries needed to create God-fearing women who knew shame.“ (Bell 1983: 96)

Das Zusammenleben von junger Braut und älterem Ehemann gestaltete sich in den ersten Jahren jedoch ganz anders als es sich die Missionare und Europäer durch ihre „Bordellbrille“, wie Friedrich Engels einmal formulierte, vorstellten. Das Mädchen verblieb ja zunächst in ihrer elterlichen Umgebung und begann dann in einem graduellen Prozeß mehr und mehr mit

ihrem Ehemann, bzw. mit dessen älteren Mitfrauen, zusammenzuleben. So verbrachte die junge Braut ihre erste Zeit ganz unbehelligt in der Gemeinschaft der polygamen Großfamilie. Erst nach ein paar Jahren begann die Sexualität langsam eine Rolle zu spielen, und erst nach einigen weiteren Jahren wurden Kinder geboren. Jane Goodale beschreibt diesen Übergang, wie sie ihn von ihren Tiwi-Informantinnen vermittelt bekam und wie ich ihn hier einmal in voller Länge wiedergeben will, sehr anschaulich mit folgenden Worten:

„... there are two statements that all my women informants used to describe and distinguish their first husband (...) The statements ‘he took me like a daughter’ and ‘he grew me up’ are revealing of the nature of the relationship of a prepubescent wife and her husband....

Because there is no change in camp residence, the young (...) wife is still surrounded by those with whom she has always lived. Her adjustment to her husband and his treatment of her are under the eyes of her parents....

‘He grew me up’ means not only that he took care of her while she grew up, but more significantly, ‘he made me a woman.’ Soon after the [wife] moves to her husband’s fire e begins her sexual instruction. From all accounts this appears to be a very gradual process. He begins by deflowering her with his finger, and perhaps only after a year does he have actual intercourse with her. Sexual intercourse is considered by the Tiwi to be the direct and only cause of breast formation, growth of pubic and axillary hair, menarche, and subsequent menstrual periods.“ (Goodale 1971: 44f)

Wir sehen also, daß die ersten „Ehe“-jahre eines Mädchens eine ganz entscheidende Übergangsphase in ihrem Leben darstellte, für die es in der Tiwi-Sprache sogar eine eigene Bezeichnung gab (Goodale 1971: 42, 43). Es war die gesellschaftlich vorgesehene Rolle eines heranwachsenden Mädchens, bei ihren Mitfrauen zu leben und bei ihnen die eigenen Fertigkeiten der sammlerischen Subsistenzsicherung zu vervollkommen; von ihrem Ehemann und ihren Mitfrauen (und natürlich auch von ihrer eigenen Mutter) langsam aufgeklärt zu werden, mit ihrem Ehemann aber erst einige Zeit später Geschlechtsverkehr zu haben; aufgrund dieses ersten ehelichen Geschlechtsverkehrs pubertäre körperliche Veränderungen durchzumachen, die für das Frausein unverzichtbar waren: Brustwachstum, Menstruation, Fruchtbarkeit; und später Kinder zu bekommen, die ihren eigenen Status in der Gemeinschaft erhöhten. Nur durch diesen Lebensablauf war ein sinnvolles Heranwachsen und eine Eingliederung, Akzeptanz und volle Aufnahme in die Gemeinschaft möglich. Es war der von allen Mitgliedern der Gesellschaft, ob männlich oder weiblich, voll akzeptierte und für notwendig erachtete Entwicklungsweg, der per se keinerlei Unterdrückungs- oder Unterordnungselemente der Frauen beinhaltete. Im Gegenteil: Wer den Mädchen eine dieser Entwicklungsstufen vorenthielt, der benachteiligte sie und beraubte sie ihrer sozialen Entwicklungs- und Aufstiegsmöglichkeiten.

Forscherinnen, die sich mit anderen nichtseßhaften und polygamen Gesellschaften beschäftigt hatten, wiesen außerdem darauf hin, daß die Polygynie gerade für junge Frauen, die mehrere kleine Kinder hatten und trotzdem die tägliche Sammelwanderung durchführen mußten, eine erhebliche Arbeitserleichterung darstellen konnte. Daher würden diese Frauen auch von sich aus verlangen, daß ihr Mann eine zweite Frau nähme. Oft wurden auch zwei Schwestern geheiratet (sororale Polygynie), die sich gut vertrugen und zusammenarbeiteten. Rose (1960, 1968) schloß daraus in seiner historisch-materialistischen Herangehensweise, daß die Frauen selbst dazu tendierten, sich in einem Kollektiv von Mitfrauen einem einzelnen

Mann anzuschließen. Dies geschehe vorzugsweise in jungen Jahren, wenn sie die Hauptlast der Kindererziehung trügen und der (wesentlich ältere) Mann auf der Höhe seiner physischen Leistungskraft in Hinsicht auf die Subsistenzsicherung und Verteidigung stünde (so auch Roses Erklärung der Gerontokratie; vgl. 1960, 1968, hier bes. S. 206). Obwohl die Institution der Polygynie meiner Ansicht nach sicher nicht auf die alleinige Initiative der Frauen zurückzuführen ist, darf der Faktor der Arbeitserleichterung nicht vernachlässigt werden. Eine mobile Lebensweise, die die tägliche Nahrungs- und Feuerholzbeschaffung sowie die Kinderbetreuung vereinen mußte, war sicherlich in einer Gruppe von jungen Frauen wesentlich leichter zu bewerkstelligen als alleine. Daher müssen die australischen Frauen aus der Polygynie auch diesen praktischen Nutzen für sich gezogen haben.

### VIII Neue Probleme

Gsells drastische Eingriffe in die Kultur und Lebensweise der Tiwi zog viele neue und unlösbare Folgeprobleme nach sich. Zum einen mußte der Missionar für sein ganzes „Harem“ an Missionsmädchen tatsächlich auch geeignete Ehepartner finden. Dies stellte sich oft als schwierig heraus, da nicht genügend geeignete Kandidaten vorhanden waren. In der traditionellen Aborigines-Gesellschaft war die Ehe jedoch nicht nur eine Pflicht, sondern auch das Recht einer jeden Frau, egal welchen Alters (daher z. B. auch das Levirat). Plötzlich sah sich aber eine ganze Generation von Frauen vor das Problem gestellt, möglicherweise alleine und unverheiratet, also ohne verbindliche Beziehungen, Netzwerke und Hilfsmöglichkeiten zurückzubleiben. Die sozialen Beziehungen, die auf der Verwandtschaft und den Ehekontrakten beruhten, hatten ja den Zusammenhalt der Gruppen und die Einbindung des Einzelnen in die Gemeinschaft garantiert. Ein Individuum ohne jegliche verbindliche Kontakte, Ansprechpartner und Verpflichtungen war in der Aborigines-Gesellschaft gar nicht denkbar. Angesichts dieser Problematik hatte ein anderer Missionar, der mit Gsells Methoden arbeitete, bereits erhebliche Fehler in diesem System inoffiziell eingestanden:

„He [Reverend Ellemor von Groote Eylandt] had not been prepared for the anger of the women who suddenly found themselves unmarried in a society where marriage was taken for granted as the state of all women except elderly widows.“ (Scanlon 1986: 95)

Auch die Stammesangehörigen waren ihrerseits mit einer großen Gruppe von heranwachsenden und alleinstehenden Mädchen konfrontiert, die nicht in das bestehende Sozial-, Clan-, Totem- und Verwandtschaftsnetz einzubeziehen waren. Niemand wußte, wohin und zu wem diese Mädchen gehörten:

„Unmarried women were virtually unknown in tribal society, and the presence amongst the tribes of mission girls of unknown status caused serious social and legal problems to tribal elders.“ (Scanlon 1986: 86)

Des weiteren tauchte plötzlich das Problem des vorehelichen Geschlechtsverkehrs und in der Folge das Problem von unehelichen Kindern auf, die es vorher bei den Tiwi nicht gegeben hatte. Da ein Mädchen noch vor Einsetzen der Menstruation zu ihrem Ehemann gezogen war, waren alle in der Folge geborenen Kinder automatisch legale Nachkommen dieses Vaters (ob biologisch oder „nur“ sozial war zweitrangig). Blieben aber nun nach Gsells Maßnahmen eine große Gruppe pubertierender Mädchen ohne versprochenen, d. h. ohne legalen Partner, so wurden durch Teenagerfreundschaften und voreheliche sexuelle Kontakte eine ganze Reihe

illegitimer Kinder geboren (ganz abgesehen von der sprunghaft ansteigenden „Part-Aborigines“-Bevölkerung in Nordaustralien; vgl. Gsell 1956: 163). Was mit ihnen zu geschehen habe, wo sie innerhalb der Stammesstruktur unterzubringen seien, welcher Vater oder Onkel (Mutterbruder) für sie zuständig war, für welche Allianzen oder Verpflichtungen sie belangbar waren - dies alles stellten ebenfalls unlösbare Probleme für die Tiwi dar.

Ein weiterer vorprogrammierter Konflikt war die Frage, wo die jungen Tiwi-Mädchen und christlichen Aborigines-Paare ihren Platz in der weißen Gesellschaft finden sollten. Die anglo-australische „outback-society“ stand den Ureinwohnern größtenteils feindlich und voller Vorurteile gegenüber. Die meisten waren nicht bereit, sie in ihre Gemeinschaft aufzunehmen. Junge Aborigines-Paare, von denen beide lesen und schreiben konnten, die Bibel manchmal besser kannten als die Europäer selbst, die eine handwerkliche Ausbildung oder Kenntnisse in der Haushaltsführung hatten – dafür war gar kein Platz in der weißen Gesellschaft vorgesehen. Die jungen Ureinwohner-Christen, die alles aufgegeben hatten um gemäß der Bibel zu leben, fanden außerhalb der behüteten Missionswelt keine Heimat und waren alleine schon bei dieser Bewährungsprobe zum Scheitern verurteilt.

## **IX Schluß**

Christliche Geistliche wie François-Xavier Gsell stürzten die Ureinwohner Australiens durch ihre drastischen Eingriffe in bestehende Sozialstrukturen und Glaubensvorstellungen in detribalisierende Übergangsverhältnisse und unlösbare Folgeprobleme. Obwohl die Geistlichen ihre Arbeit als sinnvoll und moralisch vertretbar, ja notwendig ansahen, waren mit ihren Methoden wesentliche ethische Zweifel verknüpft. Ungebeten und ohne Not wurde so eine jahrtausendealte Kultur zerstört, die bis dahin unbehelligt und ohne größere Probleme hatte überleben können.

Eine falsche Auffassung der Polygamie führte dazu, daß die Tiwi-Frauen im Fokus dieses Akkulturationsprozesses standen: Ihre Aushebelung aus der bestehenden Verheiratungspraxis führte letztlich zum Niedergang der kulturellen Identität und Integrität aller Tiwi. Durch seine Praxis der Mädchenkäufe schuf Gsell erst den Warencharakter der Ehefrauen, den er selbst so verabscheute und anprangerte. Aus heutiger Sicht ist diese Vorgehensweise, die auch zu Gsells Lebzeiten auf heftigen Protest stieß, als ethisch zweifelhaft einzustufen. Im Rückblick können wir nur noch diskutieren, was Polygynie wirklich für die Betroffenen und ihre Kultur bedeutet haben mag – und den „Bischof mit seinen 150 Bräuten“ als besonderes Kuriosum der australischen Missionsgeschichte mit Interesse zur Kenntnis nehmen.

## **Literaturverzeichnis:**

Bell, Diane (1983): *Daughters of the Dreaming*. Melbourne, Sydney: McPhee & Gribble Publishers.

Berndt, Catherine: Für eine vollständige Publikationsliste (1949 – 1989) s. Erckenbrecht 1993, S. 391f.

Die Bibel, Altes und Neues Testament.



- Duby, George (1988). *Ritter, Frau und Priester. Die Ehe im feudalen Frankreich*. Frankfurt.
- Erckenbrecht, Corinna (1993): *Frauen in Australien. „Aboriginal Women“ gestern und heute*. Bonn: Holos-Verlag, Mundus-Reihe Nr. 62.
- Goodale, Jane (1962). Marraige contracts among the Tiwi. In: *Ethnology* 1 (4), S. 452 – 466.
- (1971). *Tiwi Wives. A Study of the Women of Melville Island, Northern Australia*. Seattle, London.
- Gsell, Francois-Xavier (1956). *Der Bischof mit seinen 150 Bräuten. 50 Jahre als Missionar im australischen Busch*. München: Rex-Verlag.
- Harney, William E./Ekin Adolphus P. (1943). Melville and Bathurst Islanders. A short description. In: *Oceania* 13 (3), S. 228 – 234. Sydney.
- Hart, Charles W.M. (1930a). The Tiwi of Melville an Bathurst Island. In: *Oceania* 1(2), S. 167 - 180. Sydney.
- (1930b). Personal names among the Tiwi. In: *Oceania* 1(3), S. 280 – 290. Sydney.
- Hart, Charls W.M./Pilling, Arnold R. (1960). *The Tiwi of North Australia*. New York.
- Hiatt, Leslie (1983). Maidens, Males and Marx: Some contrasts in the work of F. Rose and C. Meillassoux. In: *Oceania* 56 (1), S. 43 – 46. Sydney.
- Mountford, Charles P. (1956). *The Tiwi, their Art, Myth and Ceremony*.
- Murdock, George P. (1949). *Social Structure*. New York.
- Rose, F.G.G. (1960). *Classification of Kin, Age Structure and Marriage amongst the Grootte Eylandt Aborigines*. Berlin.
- (1968). Australian marriage, land-owning groups, and initiation. In: Lee, R./deVore, I. (ed.) „*Man the hunter*“. S. 200 – 208. New York: Aldine Publishing
- Scanlon, Tony (1983). „Pure and clean and true to Christ“: Black Women and White Missioanries in the North. In: *Hecate* 12 (1/2), S. 83 – 105.
- Wyllie, Mabel G. (1952). *A Study of Polygynous Marriage with Special Reference to North Australia and Papua-New Guinea and the Attitude thereto of Administration and Christian Missions*. Unpublished Manuscript, Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islanders Studies, Canberra.